

---

# ԼՈՒՍԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԿԱԶՄԱՔԱՆԴՈՂ ԲՆԵՐԵՎՈՒԹԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ<sup>1</sup>

## ԱՇՈՏ ՈՍԿԱՆՅԱՆ

*Ոգու տեսակետից դիտած՝ այդպիսի գոյությունը մեղք է, և նվազագույնը, որ մարդ կարող է նրա համար անել, այդ մասին ասելն է և նրանից ոգի պահանջելը:*

Սյորեն Կիերկեգոր

### I. Get Geist

#### Ա. Պրուսացիները, ռուսները և ուրիշները...

Հետխորհրդային մտավորականների՝ Արևմուտքի դեմ ուղղված ամենատարածված կշտամբանքն այն է, որ արևմտյան հասարակությունը «ոգեզուրկ է»: Ռուսերեն „бездуховный“ բառը, որին համապատասխանում է տվյալ արտահայտությունը, ոչ միշտ է թարգմանելի արևմտաեվրոպական լեզուներով: Գերմաներենը բացառություն է: Դա լավ երևում է Մեթյու Առնոլդի մի կատակում, որ լայնորեն հայտնի է դարձել ժակ Դերիդայի մեջբերման շնորհիվ.

*"'Liberalism and despotism!', cried the Prussian; 'Let us go beyond these forms and words. What unites and separates people now is Geist... The victory of Geist over Ungeist we think the great matter in the world... I will give you this piece of advice, with which I take my leave: Get Geist'"<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Հոդվածը գրվել է 2008-ին Վիեննայի Տարածաշրջանային և տրանսնացիոնալ մշակութային պրոցեսների հետազոտության և խրախուսման ինստիտուտի գիտաժողովում ներկայացված գերմաներեն զեկուցման հիման վրա: Բնագիրը հասանելի է ինստիտուտի «TRANS» առցանց ամսագրի կայքում, հետևյալ հղումով. **Ashot Voskanián**: Vom Geist. Aufklärung als dekonstruktive Phänomenologie - In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. № 17/2008. www: [http://www.inst.at/trans/17Nr/1-2/1-2\\_voskanián17.htm](http://www.inst.at/trans/17Nr/1-2/1-2_voskanián17.htm) : Հայերեն թարգմանության մեջ կատարվել են ոճական որոշ ճշգրտումներ, հղումները հարստացվել են հայ ընթերցողին անհրաժեշտ տեղեկություններով:

<sup>2</sup> «Ազատականություն և բռնատիրություն, - գոռում է պրուսացին, - Թողնենք այս ձևերն ու խոսքերը: Ժողովուրդներին միավորողն ու բաժանողն այժմ ոգին է: Ոգու հաղթանակը ոգեզուրկության դեմ մենք համարում ենք ամենակարևոր բանն աշխարհում: Մինչ հեռանալս ես ուզում եմ ձեզ խորհուրդ տալ՝ Ոգի ձեռք բերեք» (**J. Derrida**. Vom Geist. Heidegger und die Frage, Ffm., Suhrkamp, 1992, s. 144). Ուշագրավը անգլերեն տեքստում ոգի մշանակող գերմաներեն բառերի օգտագործումն է, որի գազաթնակետը «*Get Geist*» երկլեզու արտահայտությունն է. անգլերենում «ոգու» մասին նման ձևով խոսել հնարավոր չէ:

Պետք է արձանագրել, որ այն, ինչ տասնիններորդ դարի պրուսացին ժամանակի ոգուն համապատասխան է համարել, հետխորհրդային տարածքի բազմաթիվ հասարակություններում մինչ օրս արդիական է մնում: Այսօրվա Ռուսաստանի հոգևոր իրադրությանը քիչ թե շատ ծանոթ յուրաքանչյուր ոք կհաստատի, որ մեջբերված խոսքերն այն բավական ճշգրիտ են բնորոշում: Եվ դա բնութագրական է ոչ միայն Ռուսաստանի, այլև Արևելյան և Հարավային Եվրոպայի շատ երկրների, այդ թվում՝ Հարավային Կովկասի, նաև Հայաստանի համար: Ըստ այդմ, եթե վերանուն ենք տեղի մտավորականության՝ սեփական ազգի հատուկ առաքելության, ողբերգական ճակատագրով պայմանավորված առանձնահատուկ ճանապարհի, ազնվաբարո կրոնական կառույցի, ճշմարիտ հավատի և եզակի մշակույթի, նրա՝ տիեզերական արդարության և համաշխարհային մարդասիրության նկատմամբ ունեցած արտակարգ հակումների մասին դատարկախոսությունից, ստիպված ենք լինում արձանագրել, որ «ոգու իրադրությունը» տվյալ երկրներում ոչնչով առավել չէ Արևմուտքում տիրող ընդհանուր վիճակից:

Այնուամենայնիվ, ահազանգն անտեսել չի կարելի: Խոսքն այստեղ սեփական հասարակությանը պակասող ինչ-որ բանի մասին է, որը բացակայում է նաև «արևմտյան առաջարկում»: Եթե չենք ուզում այդ պակասը կապել «ոգեգուրկ Արևմուտքի կործանարար ներխուժման» հետ, բացատրություն, որին գնալով ավելի հաճախ են հակվում հետխորհրդային երկրներում, պարտավոր ենք հարց տալ այն մասին, թե ինչն է, որ թույլ չի տալիս կողմերին՝ ինչպես անցումային երկրներին, այնպես էլ ավանդական արևմտյան ժողովրդավարություններին, «ոգի ձեռք բերել»՝ այդ ոչ միշտ ընթերցելի բառի հետարդիական իմաստով:

### ***Բ. Գալիլեյի ժառանգությունը. արձանագրային նախադասությունները և մարդու իրավունքները***

Ենթադրում են, որ արևմտյան մտավորականների մեծ մասը կմերժեր վերն արված հարցադրումն այն փաստարկմամբ, որ արդիական իմաստով ընթերցված լուսավորության համար կարևորը ոչ թե վերացական մտավարժանքներն են ոգու մասին, այլ մարդու իրավունքների օրենքով երաշխավորված պաշտպանությունը և հասարակական հարաբերությունների կոնկրետ, գիտական գնահատումը՝ հիմնված հաստատուն փաստերի վրա:

Այդպես էլ կա: Խստիվ գիտելիքը ex definitio պատկանում է Եվրոպայի առանցքային բնորոշիչներին: Նրա բարձրակետի, մաթեմատիկական բնագիտության ակունքներում կանգնած է Գալիլեյը, որը ցույց է տվել, որ մաթեմատիկական բանաձևերի կիրառությունն իրականության նկատմամբ միայն այն դեպքում է հնարավոր, երբ վերջինս նախօրոք իդեալականացվել և սխեմայացվել է: Իրականության՝ այդ կերպ տնայնացված հատվածներն են, որ կարող են նկարագրվել մաթեմատիկայի լեզվով: Դրանից հետո համապատասխան օբյեկտների միջև հարաբերություններն ամրագրվում են արձանագրային («պրոտոկոլային») նախադասություններում:

Միայն նման ընթացակարգի միջոցով ստացված արդյունքներն իրավունք ունեն ճանաչվելու որպես փաստեր և ընկալվելու որպես իրականություն: Եվրոպական ինքնագիտակցության համար վճռորոշ այդ ձեռնարկի փիլիսոփայական իմաստը խտացված է Վիլարդ վան Քվայնի գոյության չափանիշում. «Գոյություն ունենալ նշանակում է լինել կապված փոփոխականի արժեք» (*To be is to be the value of a bound variable*)<sup>3</sup>:

Հիմա տեսնենք, թե ինչպես են եվրոպաշտոնյաները Քվայնի իմաստով ըմբռնված խստիվ գիտության սկզբունքները կիրառում անցումային հասարակության «ոչ իրավաչափ մշակված» իրականության նկատմամբ, ասենք՝ մարդու իրավունքների խախտմանը վերաբերվող փաստերը վեր հանելիս: Դրա զվարճալի օրինակներից է անցումային երկրների ընտրությունների գնահատումը եվրոպական դատարանների կողմից: Դիտորդը՝ որպես մասնավոր անձ, նկատում է, որ ընտրակարգը խախտվել է: Բայց պաշտոնապես նա չի տիրապետում այդ հանգամանքը հաստատագրող փաստերի, քանի որ տուժածներն ի վիճակի չեն եղել հասնելու խախտումների արձանագրմանը: Ուրեմն, «արձանագրային նախադասությունների» հետ գործ ունեցող եվրոպական դատարանի համար խախտումն առկա է որպես «սուբյեկտիվ տպավորություն», բայց ոչ որպես «փաստ»: Քվայնի գոյության չափանիշի տեսակետից այդ կեցվածքն արդարացված է, թեև կեղծիքի իմաստը հենց այն է, որ մարդիկ որոշակի պայմաններում երբեք չեն կարողանում շահադիտորեն գործող պաշտոնյային պարտադրել արձանագրելու օրենքի խախտումը: Եվրոպական դատարանների վերջնական գնահատականները, որպես կանոն, համապատասխանում են տեղական պաշտոնյաների «արձանագրային նախադասություններին»: «Խստիվ գիտական» մեթոդով մշակված իրողությունները ստանում են միակ վավեր իրականության կարգավիճակ:

Սեփական երկրի արմատական եվրոպականացմանը ձգտողների՝ այդ կապակցությամբ ապրած ֆրոստրացիան առավել ցավոտ է այն պատճառով, որ սնվում է ոչ թե ավանդական հակաեվրոպական *ressentiment*-ից, այլ այն տխուր գիտակցությունից, որ եվրոպան այլևս չի համապատասխանում իր «ճշմարիտ գաղափարին» և այդ իմաստով «ոգեզուրկ է»:

#### 4. Միմուլակիրները

Հասկանալի է, իհարկե, որ նման իրավիճակներում եվրոպական հիմնարկությունների դիրքորոշումը պայմանավորված է ոչ թե մեթոդաբանա-

---

<sup>3</sup> **W. O. van Quine**, On What There Is. in: From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Geoffrey Cumberlege, 1953, p.1-19. «Կապված» կամ «քվանտավորված» փոփոխականները *քանակ* նշանակող բառերի (քվանտորների) միջոցով միավորված եզակի օբյեկտների խմբեր են («բոլոր մարդիկ մահկանացու են» կամ «որոշ կարապներ սև են»): Քվանտորները կարող են դիտվել որպես *քանակական ֆունկցիաներ*, իսկ ամեն մի առանձին օբյեկտ՝ որպես դրանց վերագրվող արժեքների բազմության տարրերից մեկը: Քվայնի չափանիշը *գոյություն է* վերագրում միայն այն օբյեկտներին, որոնք՝ որպես «կապված փոփոխականի արժեք», ներգրավված են որոշակի լեզվական շրջանակի (framework) մեջ: Դրանից դուրս օբյեկտի գոյության մասին խոսելն անիմաստ է:

կան խոհերով, այլ զուտ «ռեալ քաղաքականությամբ»: Բայց դիտարկման ընթացքի մեթոդաբանական բաղկացուցիչն էլ զուրկ չէ նշանակությունից: Այն ցույց է տալիս, որ ձևական ըմբռնված «խստիվ մեթոդը» իրական փաստերի փոխարեն հաճախ գործ է ունենում վիրտուալ միավորների, այսինքն՝ *սիմուլակրների* (լատ. *simulacrum, simulacra*) հետ: Վերջիններս ստեղծում են «եվրոպականացող» երկրների պաշտոնյաները և ընդունում են եվրոպական միջազգային հիմնարկությունների համապատասխան չինովնիկները: Եվ դա վերաբերում է այսպես կոչված եվրոպականացման գործընթացի բոլոր բաղադրամասերին: Խոսքը, այսպիսով, երկու կողմից հավասարապես գիտակցված սիմուլացիայի մասին է: Այդ սիմուլացիան, որը երբեք չի մնում քաղաքականի շրջանակներում, այլ աղտոտում է հանրային կյանքի բոլոր ոլորտները, այդ թվում՝ իրավունքն ու բարոյականությունը, և քայքայիչ ազդեցություն է գործում ազգային էլիտաների՝ ռացիոնալ հանրային քննարկում կազմակերպելու ունակության վրա, հանրության մեջ ընկալվում է որպես «անիրավություն», «դատարկ անբովանդակություն» և վերջին հաշվով՝ «ոգեզրկություն»:

Եվ ի՞նչ է մնում այդ դեպքում անցումային հասարակությունների «լավ եվրոպացիներին», եթե ոչ սեփական ուժերով «ոգի ձեռք բերելու» վտանգաշատ ձեռնարկը: Իսկ դա նշանակում է ազատվել երկու կողմերի՝ ինչպես տեղական, այնպես էլ եվրոպական ֆունկցիոներների, սիմուլակրներից և «եվրոպական ոգով»՝ ընդդեմ եվրաբյուրոկրատների «ոգեզրկության», իրականացնել *ճշմարիտ և ազատ* գոյության իրենց իրավունքն ու դրանով հաստատել սեփական երկրի Եվրոպա լինելը:

## II. Արդիականացման և լուսավորության հարաբերության մասին

Մի իրավիճակում, երբ տեղացիների նախաարդիական «տրիքստերությունը»<sup>4</sup> և եվրաբյուրոկրատների հետարդիական անտարբերությունը ոչ մի բանական հիմք չեն թողնում «եվրոպական գեղեցիկ արժեքների» մասին շաղակրատանքը լուրջ ընդունելու, «լավ եվրոպացիները» կանգնած են կրկնակի մարտահրավերի առջև: Մի կողմից, նրանք սովորականի մեծ պարտավոր են հոգ տանել հանրային համակեցության եվրոպական կանոնների յուրացման մասին, այսինքն՝ գործել որպես աշակերտներ: Մյուս կողմից՝ երբ արդեն անկասկած է, որ իրական Եվրոպան նրանց օգնելու մտադրություն չունի, ստիպված են հանդես գալ որպես *միայնակ և ինքնիշխան* եվրոպացիներ, այսինքն՝ իրենց հասարակությունների հետ միասին անցնել այն ճանապարհը, որն անցել են այսօրվա եվրոպացիների նախնիները:

<sup>4</sup> Բառն օգտագործում են իմ «Homo trickster»-ում ցուցադրված իմաստով (տե՛ս Ա. Ռսկանյան, Homo Trickster կամ էսթետիզմի ծուղակները / Ռուբիկոն, 2/7/2004, էջ 68-95: Առցանց տարբերակը՝ <http://www.arteria.am/hy/1349514646>): Հիմնական դրույթները 2004 թ. ներկայացվել են Բեռլինի Ազատ համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետում «Հետարդիականության լրջությունը և անբռնազբոսությունը. որտե՞ղ է գտնվում Եվրոպան» դասընթացի շրջանակներում:

Նոր երկրներում եվրախնտեզրույնը կհաջողի, եթե այն իրականացվի ոչ միայն (թեև՝ նաև) որպես արդիականացում բառիս տեխնիկական-օպերացիոնալ իմաստով, այլ նաև՝ որպես լուսավորություն: Այդ «լուսավորական» ճանապարհով է, որ ձևականորեն ճանաչված կարգը կարող է կենսաշխարհային պատվիրանի վավերականությունն ձեռք բերել: Խորունկ հանրային կարիքից ձեռնարկված լուսավորությունը պահանջում է «համակարգային արդիականացման» ներքին յուրացում, որն իր հերթին առաջ է բերելու ոչ զգալի կենսաշխարհային կերպափոխումներ:

Կենսաշխարհը հնարավոր չէ կերպափոխել առանց պատմականորեն անցած ճանապարհի փորձառության: Եթե հասարակությունը չի հասցրել անցնել պատմական զարգացման որոշակի փուլեր, դրանք պետք է նվաճվեն գոնե սեփական կենսաշխարհային իրողությունների ռեֆլեքսիվ վերանշակման և կազմաքանդող վերլուծության միջոցով: Դա, ի միջի այլոց, նաև նշանակում է, որ եվրոպական խաղի օպերացիոնալ կանոնները պետք է մշտապես մեկնաբանվեն և լեզվիտիմացվեն սեփական մշակութային ավանդույթի միջոցով:

Այսպես ըմբռնված լուսավորության նախագիծը, որը Եվրոպայի ոգով հակադրվում է «Եվրոպայի բացակայությանը Եվրոպայում», նկատի ունի այն հայտնի ճեղքվածքը, որը զնալով ավելի է հեռացնում «մեռած լուսավորականության նախադրյալները» նրա «առաջ սուրացող հետևանքներից» (Գելեն): Խնդիրը տիպիկ արևմտյան է: Դրա համար էլ այն վերաբերում է ոչ միայն աշակերտներին, այլև ուսուցիչներին: Եթե ցանկանում ես քննել Եվրոպականության հավակնորդների կենսաշխարհային իրողությունները, պետք է պատրաստ լինես շահագրգիռ քննարկման, որը հարցականի տակ է դնում բոլոր, այդ թվում՝ եվրոպական կենսաշխարհի նախադրյալները: Ստորև ես նախատեսում եմ ցույց տալ, որ այդ՝ կենսաշխարհի միտված լուսավորական բանավեճը որոշ առնչություն ունի «ոգու» հետ:

### **III. Մեթոդաբանությունը որպես էգոիստական պահանջումներ**

#### ***Ա. Սեփական փորձառությունից***

Մոտեցումը, որ քննելու եմ ստորև, ձևավորվել է վերջին տարիների փիլիսոփայական հետազոտություններիս փորձառության հիման վրա: Կարելի է ասել, որ վերն արված հարցադրումները ծագում են սեփական աշխատանքներս հետին թվով մեթոդաբանական ռեֆլեքսիայի ենթարկելու էգոիստական պահանջից: Միևնույն ժամանակ հույս ունեմ, որ առաջարկված հղացքը կարող է նպաստել ազգային և եվրոպական կենսաշխարհային դիսկուրսների իրական և արդյունավետ փոխներթափանցմանը:

Գործերը, որոնցից ելնում եմ առաջին հերթին, «Յոնո տրիքստեր» և «Ուխտի միաբանությունը» փիլիսոփայական էսսեներն են<sup>5</sup>: Այստեղ հաս-

---

<sup>5</sup> «Homo Trickster»-ի հրատարակության տվյալները տես՝ նախորդ ծանոթագրու-

կանալի պատճառներով անհնար է խորանալ դրանց բովանդակության մեջ: Միայն ասեմ, որ խոսքն այնպիսի փորձագրությունների մասին է, որոնցում հայկական կենսաշխարհի կարևոր տարրերը հանդիպում են արևմտյան մտքի հայտնի ֆիգուրներին: «Յոնոթ քրիկստերի» պատկերը հայտնվել է 2002-ին՝ նաև ինձ համար բավական անսպասելի, երբ փորձում էի հայկական էպոսի հերոս Փոքր Սիերի պատմությունը ներկայացնել կիբերկեգորյան իմաստով ըմբռնված էսթետիզմի համատեքստում, իսկ «Ուխտի միաբանության» հավաքական ֆիգուրը ծնվել է միջնադարյան «Վարդանանց պատմության» և կոլեկտիվ մահվան հայդեգերյան մոտիվի խաչաձևումից:

Ինքնին հասկանալի է, որ փիլիսոփայության մեջ այդպիսի խայտաբղետ էքսպերիմենտները «մաքուր ձևով» չեն արվում: Նման ինտելեկտուալ արկածախնդրության համար տրամաբանորեն կառուցված դատողությունների շղթան բավական չէ. անհրաժեշտ են կենդանի ֆիգուրներ, յուրահատուկ իդեալական մոդելներ, որոնց անսպասելի շարժը տեսաբանող մտքի ընդհանուր ընթացքում ընդհատումներ և թռիչքներ է առաջացնում:

Նման կազմավորումները, իհարկե, հեղինակի հայտնագործությունը չեն: Մարդու մասին գիտություններում դրանք հաճախ են հանդիպում: Այդ թվին են պատկանում (եթե միայն ամենահայտնիներով սահմանափակվելու լինենք) Ջեյմսի «պայքարը հանուն ճանաչման», Կիբերկեգորի «առաջին մեղքի պատմությունը», Ֆրոյդի «տոտեմն ու տաբուն»: Վերջին տասնամյակների փիլիսոփայական նորություններից օրինակելի են Ջորջիո Ագամբենի «հոմո սակերը» և «մուսուլմանը»:

Դասական և ժամանակակից օրինակների այդ բազմազանությունը ստիպում է մեթոդաբանական հարց տալ, թե ինչ նպատակի են ծառայում այդ տարօրինակ կերտվածքները, որոնք փիլիսոփաները հնարում և օգտագործում են իրենց հետազոտությունների ընթացքում:

## ***F. Ագամբեն՝ հարացույցները***

Իտալացի փիլիսոփա Ջորջո Ագամբենն այդ հարցը բացորոշ դնողների թվին է պատկանում: 2002 թվականին կարդացած մի դասախոսության մեջ<sup>6</sup> նա խոսում է գիտնականի՝ սեփական հետազոտության մեթոդաբանական հիմքերը ըմբռնելու պահանջմունքի մասին: Նա ցանկանում է մեթոդի տեսակետից պարզաբանել այնպիսի մտային ֆիգուրների իմացական նշանակությունը, որպիսիք են իր ստեղծած «հոմո սակերը» և «մու-

---

թյունում: «Ուխտի միաբանությունը» տե՛ս **Ա. Ոսկանյան**, Ուխտի միաբանությունը, կամ կոլեկտիվ ներկայության պարադոքսները / Ռուբիկոն, 2/10/2006, էջ 22-51: Գերմաներեն տարբերակը՝ **A. Voskanián**, Paradoxien des kollektiven Daseins. Zur Phänomenologie des armenischen Geistes, in: Wissen um Werte. Perspektiven der Religion. – Strukturen der Wirklichkeit. Schriftenreihe der DUA und der Akademie St. Paul, Bd. 3, Via Verbis Verlag, 2007, S. 35-68:

<sup>6</sup> Տե՛ս «What is a Paradigm» A lecture by **Giorgio Agamben**, August 2002: <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>

սուլմանը», քանի որ համոզված է, որ դրանք զուտ օրինակներ կամ միայն պատմական հետաքրքրություն ներկայացնող դեպքերի վերլուծություններ չեն, այլ իրենց վավերականությունը տարածում են շատ ավելի լայն պրոբլեմային ցանցի վրա: Ազամբենն այդ ֆիզուրներն անվանում է հարացույցներ և հիշեցնում, որ Միշել Ֆուկոն նույնպես օգտագործել է այդ բառը և աշխատել է համապատասխան ոճով: Նրա հռչակավոր «պանօպտիկումը» այլ բան չէ, քան հարացույց: Ֆուկոն իր հետազոտություններում միշտ գործ է ունեցել կոնկրետ ֆենոմենների՝ կրոնական համակարգերի, իրավաբանական գործընթացների հետ, որոնք, սակայն, գործառվել են ոչ որպես օրինակներ, այլ որպես հարացույցներ, քանի որ իրենցով պայմանավորել են ամբողջ պրոբլեմային համատեքստը, որը *միևնույն ժամանակ կազմավորել և ըմբռնելի են դարձրել*: Դրանով է, որ Ֆուկոյի գործը տարբերվում է պատմաբանի արածից: Նրա մեթոդը փոխաբերական չէ, քանի որ այն չի առաջնորդում եզակիից դեպի ընդհանուրը, ոչ էլ հակառակը, այլ շարժվում է եզակիից եզակի և այդ պատճառով շատ ավելի նման է համանմանության (անալոգիայի): Սրանից ելնելով, Ազամբենը հարացույցը սահմանում է որպես «եզակի, որն ինքն իրեն ի ցույց է դնում որպես այդպիսին և դրանով նոր գոյաբանական համատեքստ է ստեղծում»: Ընդ այդմ, Ազամբենը վկայակոչում է «պարադիգմ» բառի ստուգաբանությունը, որ հունարենում նշանակում է «այն, ինչ ցույց է տալիս իր կողքին»:

Վստահ չեն, որ Ազամբենի հղումը համանմանության էվրիստիկական հնարին բացատրական մեծ ներուժ ունի: Յնարավոր է՝ այդ բառն ընտրվել է խնդիրն անգլոսաքսոնական ավանդույթի համար սովոր լեզվով արտահայտելու և կոնկրետ լսարանի համար ըմբռնման հասնելու ակնկալիքով: Սակայն դա, կարծես թե, չի հաջողվել. բանավեճի ընթացքը ցույց է տալիս, որ ունկնդիրները թերահավատ են մնացել:

Բայց Ազամբենի հղացքում կա մի երկրորդ գիծ, որն անհնարին է չնկատել: Դա բներևութաբանությունն է<sup>7</sup>: Այն ի հայտ է գալիս «հարացույցի» վերը մեջբերված բնորոշման մեջ, որը փաստորեն համընկնում է «բներևութի» հուսեռլ-հայդեգերյան սահմանման հետ և ցույց է տալիս այդ տրանսցենդենտալ-փիլիսոփայական երանգավորում ունեցող մոտեցման բներևութաբանական դիմագիծը: Տրանսցենդենտալ<sup>8</sup> պահն առավել

<sup>7</sup> Այստեղ և այսուհետ «բներևութաբանություն» եզրն օգտագործվում է «ֆենոմենոլոգիա»-ն նշանակելու համար: Թարգմանությունն առաջարկելիս առաջնորդվել ենք այն բանով, որ ի տարբերություն Կանտի հղացքի, հեզել-հուսեռլյան ավանդույթում «ֆենոմենը» չի դիտվում որպես «երևութ», որի հետևում թաքնված է «էությունը», այլ հանդես է գալիս որպես «ինքն-իրեն-իր-մեջ-ցույց-տվողը»: «Երևացող էության» այդ միասնությունն անվանում ենք «բներևութ» (բուն երևութ), որից հետևում է «ֆենոմենոլոգիայի» թարգմանությունը որպես «բներևութաբանություն»:

<sup>8</sup> Ավելորդ չէ հիշեցնել, որ «տրանսցենդենտալ» եզրը վերաբերում է այն համընդհանուր և անհրաժեշտ պայմաններին, որոնք հնարավոր են դարձնում առարկայական իմացությունը: Դրանք *սահմանային* են այն իմաստով, որ թույլ չեն տալիս «իրենցից այն կողմ անցնել» (sind unintergebar): Այդպիսի երևույթների թվին կարելի է դասել, օրինակ, լեզուն՝ բառիս ամենալայն իմաստով, որքանով որ լեզվի ուսումնասիրությունն ինքնին լեզու է պահանջում: «Տրանսցենդենտալից» սկզբունքորեն տարբերվում է «տրանսցենդենտը» (անդրանցականը), որը պարզապես *այնկողմնային* է նշանակում (օրինակ՝ աստված):

ակնհայտ է դառնում, երբ Ազամբենը խոսում է «գոյաբանական համատեքստերի ստեղծման» մասին, որոնք հարացույցի միջոցով միևնույն ժամանակ «կազմավորվում են և ըմբռնվում»: Բարեբախտաբար, Ազամբենը չի մտնում հուսեռյան «կատեգորիալ հայեցողության» անանցանելի թավուտները: Փոխարենը նա ուշագրավ հղում է կատարում Լյուդվիգ Ֆոյերբախին, որը «մի առիթով գրել է, որ որևէ երկի մեջ առկա փիլիսոփայական տարրը նրա զարգացման ունակությունն է»: Այդ ունակությունն Ազամբենը մեկնաբանում է Շլայերմախերի հայտնի պահանջի ոգով. «Տեքստը հասկանալ ավելի լավ, քան հեղինակն է հասկացել»: «Հարացույցի յուրահատկությունն այն է, - ասում է Ազամբենը, - որ այն կասեցնում է անմիջական փաստական հղումը (ռեֆերենցիան), ի բաց է դնում իր ճանաչելիությունը որպես այդպիսին և դրանով նոր պրոբլեմային համատեքստ է ստեղծում»:

Խնդիրները, այնուամենայնիվ, մնում են: Նախ հարց է առաջանում մեխանիզմի մասին, որը հնարավոր է դարձնում նոր համատեքստերի ձևավորումը: Ուրեմն պետք է հասկանալ, թե ինչու է նման դեպքերում օրինակը գերազանցում ինքն իրեն, ինչպես է այն հատում սեփական սահմանները: Երկրորդ հարցը հետևյալն է՝ ինչպես է ստացվում, որ տեսականորեն գործառվող հարացույցներն էքզիստենցիալ նշանակություն են ձեռք բերում, ընկալվում են որպես կենսաշխարհային իրողություններ և լուսավորիչ ազդեցություն են ունենում հասարակության վրա: Երկու հարցերը փոխադրված են և կարող են դիտվել որպես մեկ ամբողջություն: Այդ, իր խորքի մեջ տրանսցենդենտալ-փիլիսոփայական հարցադրումներին պատասխանելու համար անհրաժեշտ է դիմել դասական ժառանգությանը, նախ և առաջ՝ Յեզեի փիլիսոփայությանը:

#### **IV. Ոգու ներկայության մասին**

##### ***Ա. Գիտակցության պատկերները***

Յեզեի «Ոգու բներևութաբանությունից» սովորել ենք, որ հասարակության պատմական զարգացման ներքին տրամաբանությունը կարող է նկարագրվել որպես գիտակցության փորձառություն: Այդ նկարագրության հիմքում ընկած է հասկացությունների և «գիտակցության պատկերների» տարբերակումը: Վերջիններիս տակ Յեզեի հասկացել է անհատական գիտակցության զարգացման ընթացում առաջ եկող, *դեռևս չըմբռնված* արտահայտչաձևերը, որոնք ձևավորված են որպես պլաստիկական ամբողջություններ: Դրանք թեև գիտակցությանը *հայտնի են*, բայց *ըմբռնված և ճանաչված չեն* մտածողությունից: Այդ կազմավորումները ներառում են ինչպես հասկացությամբ, այնպես էլ պատկերային, հայեցողության մեջ տրված կողմեր: Յեզեյան «բներևութաբանությունը» ցույց է տալիս «հոգու ճանապարհը, որն անցնում է սեփական մարմնավորումների շարանի միջով»: Դրա շնորհիվ պատմությունը հանդես է գալիս ոչ թե որպես *պատմագրություն*, այլ *իրավիճակների հերթափոխ*: Իդեալականացված իրավի-

ճակային մոդելներում հավասարապես արտացոլվում և փոխառկայծում են անհատի հոգեբանությունն ու ցեղի պատմությունը<sup>9</sup>:

Այս բներևութաբանական տեսանկյունը հնարավորություն է տալիս որոշ լույս սփռելու այն հարցերի վրա, որոնք մութ էին մնացել ազամբենյան վերլուծության մեջ.

ա) ինչպե՞ս են «օրինակները» հատում սեփական սահմանները,

բ) որտեղի՞ց է սերում հարացույցների էքզիստենցիալ ազդեցության ներուժը:

Առաջին հարցադրման պատասխանը գտնում ենք Հեգելի հետևյալ ասույթում.

*«Կոնկրետ պատկերը, ինքնաշարժման մեջ մտնելով, դառնում է պարզ որոշակիություն: Դրանով այն հասնում է տրամաբանական ձևի <աստիճանի> և կա նրա էականության մեջ: Նրա կոնկրետ գոյակերպն այլևս այդ շարժումն է, որն անմիջականորեն առկա է որպես տրամաբանական գոյակերպ: Ուստի կարիք չկա այդ կոնկրետ բովանդակությանը դրսից ֆորմալիզմ պարտադրել»<sup>10</sup>:*

Ինչպես տեսնում ենք, ոչ թե պատկերը, այլ նրա շարժումն է տեսանելի դարձնում կերպափոխության սխեման, որի վավերականությունը ձգվում է առանձին դեպքի սահմաններից անդին: Շնորհիվ այն բանի, որ կոնստելացիան, որում ներկայանում է պատկերը, իր մեջ սոցիալական հարաբերությունների զարգացման որոշակի տրամաբանություն է կրում, պատկերը բարձրանում է *օրինակելի գոյության* մակարդակի և ներկայանում որպես սկզբունք կամ նույնիսկ վարքի հարացույց, որն ի վիճակի է մոդելավորելու հետագա սոցիալական գործողությունները:

Պատկերների (հարացույցների) էքզիստենցիալ ազդեցությունը բացատրվում է երկու գործոնով: Նախ, հետազոտության գործընթացը զուտ տեսական չէ: Ճանաչող սուբյեկտն այստեղ համընկնում է ճանաչողության առարկայի հետ և դրա շնորհիվ տվյալ իրադրության շրջանակներում ներկա է որպես *գործող անձնավորություն*: Երկրորդ, զարգացումը հատում է առանձին տրված կոշտ իրավիճակի կադապարը և պարտադրում է անցում մեկ այլ իրավիճակի: Դրա շնորհիվ կերպափոխվում են նաև պատկերները: Շարժումը, որի ընթացքում մարդու ճանապարհին նոր իրավիճակներ և նոր առարկաներ են հանդիպում, անվանում ենք փորձառություն: Հեգելն այդ կապակցությամբ ասում է. «Այդ *դիալեկտիկական շարժումը...* որքանով որ այդտեղից *նոր իրավ առարկա է առաջ գալիս*, հենց այն է, որ անվանում ենք *փորձառություն»<sup>11</sup>:*

Այս պահն ամենայն հստակությամբ արձանագրված է հեգելյան բներևութաբանությանը Սարտին Հայդեգերի տված մեկնաբանության մեջ. «*Բներևութաբանությունն այստեղ ոգու ներկայության անունն է: Ոգին*

<sup>9</sup> Հմնտ.՝ **G. Lukacs**, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1986, էջ 532-539:

<sup>10</sup> **G. W. F. Hegel**, Phänomenologie des Geistes, Ffm., Suhrkamp, 1986, S. 55.

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 78:

բներևութաբանության սուբյեկտն է, ոչ նրա առարկան»... Բներևութաբանությունը «ոգու պատկերացումը» չէ, այն «ոգու գոյակերպն է, նրա ներկայությունը»<sup>12</sup>:

Եվ նորից. «<Պատկերների> երևալը հենց ինքը ներկայությունն է՝ բացարձակի պարուսիան»<sup>13</sup>...«Ոգու պարուսիան տեղի է ունենում որպես բներևութաբանություն»<sup>14</sup>:

### **Բ. Ներկայությունը որպես պատմականություն**

Արժե հիշել, որ Ագամբենի մոտ էլ «պարուսիան»՝ որպես ոգու ներկայություն, նկատելի դեր է խաղում: «Parousía» (παρουσία) եզրը հայտնվում է Պողոս առաքյալի «Թուղթ առ Հռովմայեցիս»-ի նրա մեկնության մեջ, Հիսուսի երկրորդ գալստյան հետ կապված<sup>15</sup>: Ես մի կողմ կթողնեմ գրքի աստվածաբանական տեսանկյունները, հղելով երկու կետի, որոնք կարևոր են մեր նպատակների համար.

ա. «Parousía»-ի բառացի մեկնությունը որպես «կողքին լինել» (parousia) նույնական է «հարացույց» (paradigma) հասկացության ագամբենյան մեկնությանը<sup>16</sup>.

բ. «Փրկչի ժամանակն» ըմբռնվում է որպես «անցումային ժամանակ երկու դարաշրջանների միջև»<sup>17</sup>:

Հեշտ է տեսնել, որ Ագամբենի հղացքում «կողքին լինելը»՝ որպես մտքի մեջ մշակված և տեքստային մակարդակով ներկայացված հարացույցի գործառույթ, իր քվադրկրոնական զուգահեռն ունի փրկչի «կողքին լինելու» մեջ, որը նույնպես «գոյաբանական նոր համատեքստ» է առաջ բերում: Բայց այս դեպքում խոսքն այլևս հարացույցի չորոշարկված գոյության մասին չէ, որը երևան է գալիս «ինտելեկտուալ հնարավորության» ձևով, այլ կոնկրետ պատմական իրադրության, որում մարդը հայտնվել է *այստեղ և հիմա*: «Պարուսիան» այստեղ պարզապես նշանակում է, որ նոր գոյաբանական համատեքստերը անմիջականորեն ներխուժել են կյանք և պահանջում են մեր ներկայությունը՝ «կողքին լինելը», որպես մասնակցություն անցումային գործընթացներին:

Այդպիսով «պարուսիան» համընկնում է իրական պատմականությանը: Անցումային հասարակության մարդկանց համար «լինել հոգևոր» նշանակում է ի վիճակի լինել մեկ գոյաբանական համատեքստից մյուսին կատարվող անցումն *ըմբռնելու ինտելեկտուալ և իրականացնելու էքզիստենցիալ* ձևով:

<sup>12</sup> M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung. – derselbe. Holzwege, Ffm., Klostermann, 1994, S. 201.

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 141:

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 204:

<sup>15</sup> G. Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Suhrkamp, Ffm., 2006.

<sup>16</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 84:

<sup>17</sup> Նույն տեղում, էջ 83:

Ոգին «ձեռք է բերվում» այն չափով, որքանով մենք, այսպես կոչված «արժեքների» մասին (եվրոպական կամ ազգային՝ միևնույնն է) դատարկաբանելու փոխարեն, իրական գոյաբանական համատեքստերի փոխակերպումն իրականացնում ենք կենդանի ձևով՝ որպես կենսաշխարհային իրողությունների իմաստավորված կերպափոխում: Հենց դա է, կարծում են, որ կարող է համարվել «ոգու ներկայություն»՝ բառիս ժամանակակից իմաստով:

## **V. Արդյո՞ք ոգու ներկայությունը պատկերելի է**

### **Ա. Սիմուլակրումով՝ ընդդեմ սիմուլակիրների**

Բայց արդյո՞ք «ոգու ներկայությունը», որը որպես *terminus technicus* ծագում է Հեգելի կամ Հայդեգերի մենթալիստական հարացույցից, գիտականորեն պատկերելի է հետարդիական լեզվաբանական-պրագմատիկական շրջադարձի պայմաններում: Ի՞նչ պետք է նշանակի ոգու ներկայությունը մի աշխարհում, որը ոչինչ չի ճանաչում, բացի սիմուլակիրներից, որոնցում վաղուց ջնջված է ամեն մի տարբերություն բնօրինակի և սիմուլացիայի միջև (Բոդրիար):

Ոգու ներկայության առարկայական պատկերումն այնուամենայնիվ թվում է նվաճելի, քանի որ խոսքն այստեղ ոչ թե «միակ հնարավոր» և դրանով իսկ արտոնյալ «հոգևոր բնօրինակի» մասին է, այլ անկեղծ և նպատակասլաց *ճշմարիտ ձեռնարկի*, երբ մարդ ամենայն լրջությամբ շարժման մեջ է դնում պայմանական պատկերներից կազմված ֆիգուրը՝ քաջ հայտնի կենսաշխարհային իրավիճակի ներքին տրամաբանությունն այսօրվա մարտահրավերների լույսի ներքո մոդելավորելու և սադրիչ «կրկնության» միջոցով ժամանակի համատեքստին համապատասխան պատասխան կորզելու նպատակով: Այդ ֆիգուրն էլ կարող է սիմուլակիրում կոչվել, բայց առաջինից տարբեր, Ռոլան Բարտի նկատի ունեցած էվրիստիկական իմաստով՝ որպես իդեալականացված կառուցվածք, որը նոր գոյաբանական համատեքստում նոր, դեռևս չճանաչված դիմագծեր է ի հայտ բերում:

### **Բ. Երկու հնարավորություն. կոնցեպտուալ պերսոնաժը և ինտրիգը**

Վերը գծագրված գործելակերպը որոշակի համապատասխանություն ունի Ժիլ Դըլյոզի և Ֆելիքս Գվատարիի առաջադրած «կոնցեպտուալ պերսոնաժի» հղացքի հետ<sup>18</sup>: Փիլիսոփաների կողմից հաճախ օգտագործվող այդ ֆիգուրն, ըստ հեղինակների, հանդես է գալիս ոչ որպես «էություն» կամ «իր», այլ որպես «իրադարձություն»: Այն տիրապետում է որոշակի տրանսֆորմացիոն ուժի և «իրեն ցույց է տալիս» շարժման մեջ: Այդպես ըմբռնված ֆիգուրները չեն նույնանում պատմական կամ դիցաբանական

<sup>18</sup> Տե՛ս Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009, էջ 71-98:

պերսոնաժների կամ իրավիճակների հետ, թեև հաճախ մարմնավորվում են դրանցում: Բայց նրանք հնարավորություն են տալիս նոր, ձերբագատված հայացքով ընկալելու դրանց հետևում թաքնված լեզվափոխանակող ավանդույթներն ու սոցիալական կարգերը: Անհրաժեշտ է հոսունացնող (հեղափոխող) շարժման մեջ դնել ազգային գիտակցության քարացած, դեռևս իրենց ողջ բովանդակությամբ չիմաստավորված պատկերները, որպեսզի այդ «մանկավարժական առաջխաղացման» ընթացում հնարավոր դառնա հասկացութային մակարդակով բացորոշել և ըմբռնել ժողովրդի պատմական զարգացման փուլերը:

Կոնցեպտուալ պերսոնաժի շարժը, որը մենք փոխաբերաբար անվանեցինք «իրադարձություն», հետադրիական մտածողության օպերացիոնալ լեզվով կարող է ներկայացվել այդ *իրադարձության ինտրիզի* տեսքով: Նման լեզվական հեռանկարը մի կողմից առաջնորդում է մեզ կանտյան իմաստով ըմբռնված ժամանակային սխեմաների ոլորտը, մյուս կողմից՝ սակայն, հնարավոր է դարձնում գիտակցության պատկերների ներքին կերպափոխումները լեզվականորեն ամրագրել որպես «նառատիվ», որպես որոշակի պատմության դրվագների շարք:

Պոլ Ռիկյորն եղավ այն մտածողը, որ հաստատեց «ինտրիզի արտադրողական գործողության» առաջնայնությունը ընդդեմ «ստատիկ կառուցվածքների, աքրոնիկ հարացույցների, արտաժամանակային անփոփոխակների» և ի ցույց դրեց այն բացահայտ զուգահեռականությունը, որ գոյություն ունի «ինտրիզի կոնֆիգուրացնող ակտի» և Կանտի «արտադրողական երևակայության»<sup>19</sup> միջև: Չէ՞ որ Կանտի դատողականության կատեգորիաներն ի սկզբանե սխեմայացված են արտադրողական երևակայության միջոցով: Սխեմատիզմն այն պատճառով է կարևոր, որ նրա միջոցով սինթեզվում են դատողականությունը և ինտուիցիան: Ինտրիզի կառուցման ընթացքում առաջ է գալիս միևնույն «համախառն մտահասությունը», որում «պատմված պատմության» աղը (թեման, գաղափարը) միահյուսվում է հանգամանքների, բնավորությունների, դրվագների և ճակատագրի կեռմանների մասին պատկերացումներին, առաջնորդելով դեպի «պատմության» ավարտը: Դրա համար էլ Ռիկյորը հնարավոր է համարում խոսել պատմողական գործառույթի (նառատիվ ֆունկցիայի) *սխեմատիզմի* մասին: Այդ սխեմատիզմն առաջանում է իրական պատմության մեջ և կրում է ավանդույթի բոլոր բնութագրական գծերը՝ ոչ «մեռյալ նստվածքի» իմաստով, այլ որպես բանաստեղծական ակտի ստեղծագործական մոմենտների կենդանի փոխանցում<sup>20</sup>:

## VI. Լուսավորությունը որպես կազմաքանդող բներևութաբանություն

Դըյոզի և Գվատարիի, ինչպես նաև Պոլ Ռիկյորի հղացքները, որ չափազանց սխեմատիկ ձևով ներկայացվեցին վերը, ի ցույց են դնում

<sup>19</sup> Տե՛ս **Րիկեր II**. *Время и рассказ*. Т. 1, М.–СПб., 2000, էջ 45:

<sup>20</sup> Նույն տեղը, էջ 84:

բներևութաբանության հեգելյան գաղափարն այլ կերպ և արդիական մակարդակով իրականացնելու ճանապարհներից մեկը: Առաջարկված մոտեցումը թույլ է տալիս ոչ միայն բացորոշելու պատմական պրոցեսի «չեզոք» ընթացքը, այլև դրա մասնակիցների հետ «համատեղ անցնելու» իմացության դժվարին ուղին, իմաստավորելու նրանց ինքնահաղթահարման տառապանքը՝ այն նկարագրելով կոնցեպտուալ պերսոնաժի կերպափոխության դրվագների շարանի (ինտրիգի) տեսքով: Այստեղ հեղինակի և նրա «պերսոնաժի» աշխարհների փոխթափանցում է տեղի ունենում: Որոշելով մեր սեփական ինքնությունը՝ մենք շարունակականություն ենք ապահովում հետազոտվող «նախասկզբնական պատմության» ու իրական պատմության միջև և պատասխանատվություն ենք ստանձնում վերջինիս համար<sup>21</sup>:

Գիտակցության կերպափոխվող պատկերների ռեֆլեկտիվ նկարագրությունը և դրանից առաջ եկող պատկերային կոնստելացիաները հնարավոր են դարձնում ազգային կենսաաշխարհի քննադատական կազմաքանդումը: Նրանք կազմալուծում են ոսկրացած կենսաաշխարհային *արդորի*՝ այն դարձնելով ընկալունակ արտաքին ազդակների հանդեպ:

Որքանով որ նման ընթացակարգում կենսաաշխարհային իրողությունների բներևութաբանական նկարագրությունը և դրանց կազմաքանդումը համընկնում են, առաջարկված մեթոդը կարող է կոչվել «ազգային կենսաաշխարհի բներևութաբանական կազմաքանդում»: Ակնհայտ է, որ այդ կազմաքանդումը *լուսավորական նպատակ է հետապնդում*, քանի որ նրա բուն խնդիրը ոչ թե հասարակության արտաքին, հաճախ ձևական արդիականացումն է, այլ վերջինիս հիմքում ընկած խորքային տրամաբանության իմաստավորումը և արժևորումը:

**Բանալի բառեր** – *արդիականացում, լուսավորություն, կենսաաշխարհ, մեթոդ, ոգի, բներևութաբանություն, ներկայություն, պատմականություն, սիմուլակրում, կազմաքանդում, հարացույց, կոնցեպտուալ պերսոնաժ, ինտրիգ*

**АШОТ ВОСКАНЯН** – *Просвещение как феноменологическая деконструкция.* – Понятие “присутствие духа”, используемое в феноменологической (менталистской) парадигме Гегеля и Хайдеггера в качестве “технического термина”, может

---

<sup>21</sup> Այդ նախագծի մաս է կազմում տողերիս հեղինակի «Պատմությունը որպես ինքնահաղթահարում. Չարենցի ժամանակը» փորձագրությունը, որում արևելահայ արդիականացման փուլերը ներկայացվում են որպես նշանավոր անհատի ստեղծագործական ինքնահաղթահարման անհատապես ապրված պատմություն: Փորձագրությունն ամբողջությամբ հրապարակված չէ, առանձին հատվածներ հասանելի են առցանց՝ [www.arteria.am](http://www.arteria.am) հասցեով: Բացի կոնցեպտուալ պերսոնաժ «Եղիշե Չարենց»-ից հեղինակի երկերում նույն կարգավիճակն ունեն «հոմո տրիքստերը» և «ուխտի միաբանության» հավաքական ֆիգուրը, ինչպես նաև «Գյոթե-Ֆաուստ» կրկնակ պերսոնաժը «Չավերժ իգականը որպես հղացք և փորձառություն» անտիպ էսսեում:

быть выражено на лингвистико-прагматическом языке современной философии посредством таких конструкций, как “концептуальный персонаж” Ж. Делеза и Ф. Гваттари и “интрига” П. Рикера. Их применение для критической рефлексии и творческого преобразования традиционных установок переходных обществ можно назвать “феноменологической деконструкцией жизненного мира”.

**Ключевые слова** – модернизация, просвещение, жизненный мир, метод, дух, феноменология, присутствие, историчность, симулякр, деконструкция, парадигма, концептуальный персонаж, интрига

**ASHOT VOSKANIAN – *Enlightenment as Phenomenological Deconstruction.*** – The impact of the idea of the “presence of spirit”, which is used as *terminus technicus* within the mentalist paradigm of Hegel-Heideggerian phenomenology can be represented in the linguistic-pragmatic language of postmodern philosophy by specific heuristic constructions like “conceptual personage” (G. Deleuze and F. Guattari) and “intrigue” (P. Ricoeur). Their methodological application to the critical analysis and transformation of the living traditions in transitional societies can be called *Phenomenological Deconstruction of the Living Tradition.*

**Key words** – modernization, enlightenment, living tradition, method, spirit, phenomenology, presence, historicism, simulacrum, deconstruction, paradigm, conceptual personage, intrigue