

СИМУЛЯКР И ОБЩЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Е.М. Курмелева, Л.Ю. Мещерякова

Кафедра социологии, кафедра социальной философии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, 117198, Москва, Россия

В статье рассматривается происхождение и возможные интерпретации понятия «симулякр», а также роль этого понятия для концепций социальной реальности, порождённых постмодернистскими теориями в социологии. Сами эти концепции также анализируются.

«Симулякр» (симулакр, симулакрум) – понятие, доставшееся нам в наследство от греческой культуры. «Симулакрум» у Платона – копия копии, и его онтологический статус весьма низок. Симулякр является отражением не подлинника–идеи, а всего лишь отражением отражения, он копирует вещь, которая сама есть копия (с той или иной степенью соответствия) идеи, вечного и абсолютного бытия.

Сфера проявления симулякров – это, прежде всего, сфера искусства. Они не обманывают, не вводят намеренно в заблуждение и не создают новой реальности. Симулякры – это искусственные образы, в которых художник отражает то, что видит вокруг себя. Теория симулякров тесно связана с теорией мимесиса (подражания), которая лежит в основе древнегреческих представлений об искусстве.

Несколько иное понимание симулякра оставил нам древнеримский философ и поэт Тит Лукреций Кар. Посредством этого понятия он истолковывает идею Эпикура об испускании (эманации) вещами своих образов, форм, которые проникают в наши органы чувств и определяют наше восприятие. Послушаем в этой связи Ж. Делеза: «...С поверхности или изнутри объектов не прекращают отделяться группы атомов, которые вновь воспроизводят внешнюю форму прежнего сочетания, наследуя его скрытые свойства. Эти истечения не являются реальными объектами, хотя они существуют реально. Это – пустые и неустойчивые оболочки, сохраняющие всего лишь форму, которые перемещаются прямолинейно, или осколки, которые содержат только один вид атомов и в буквальном смысле рассыпаются... Мы "купаемся" в симулякрах; посредством их мы воспринимаем, мечтаем, желаем, действуем. Эти фантомы не являются реальными и физическими объектами, но они обладают физической реальностью. Они позволяют нам чувствовать, воспринимать то, что должно быть воспринимаемо, и так, как это должно восприниматься согласно своим назначениям, согласно той дистанции, которую они преодолевают, и тем деформациям, которые они претерпевают...» [5; с. 248]. У Лукреция

симулякры – своего рода познавательные образы мира, но в целом его подход близок платоновскому: симулякры не создают собственной реальности, они копируют, отражают то, что уже есть, они суть образы, подобия вещей. Именно такое понимание симулякра как образа, подобия утвердилось и в латинском языке.

В эпоху Нового времени за понятием «симулякр» закрепляется еще одно значение. Симулякр – уже не столько копия копии, образ, отстоящий от оригинала на два шага, но все-таки свидетельствующий о нем, сколько иллюзия, обманка. Симулировать – создавать видимость, обманывать, разыгрывать и даже намеренно искажать реальность. В немалой степени данная интерпретация была обязана отходу от теории мимесиса, т. е. отказу рассматривать искусство только как подражание действительности. Тем не менее симулякр продолжает оставаться включенным в некую общую (единую) для всего и для всех реальность.

Примерно с конца XX века термин «симулякр» становится ключевым для постмодернистского мышления. Употребление данного понятия связывают с такими именами, как Ф. Джеймисон, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр и др. В постмодернистских теориях трактовка понятия «симулякр» изменяется коренным образом, что связано с кризисом теории репрезентации. Последняя является базисом и теории отражения, и теории мимесиса, и, шире, – классического подхода к языку (как той или иной системе знаков) и реальности, которую он представляет. В основе этой теории лежит принцип соответствия (эквивалентности) между сознанием и реальностью, между копией и оригиналом, между понятием и вещью, между знаком и референтом и т. д. Копия не существует просто так, всегда есть образец, который она и воспроизводит. Если убрать подлинник (образец), исчезнет и его копия. Знак всегда отсылает к своему референту, указывает на некоторую реальность, знаком которой он и является. Ценность знака – не в нем самом, а как раз в этой заключенной в нем или стоящей за ним реальности.

В рамках классической теории языка знак имеет две основные составляющие. Есть означающее, в роли которого может выступать звук, письменный знак, материальный объект и др., и означаемое, значение этого материального объекта, слова, предложения и т. д. Выделяют и третью составляющую – референт, т. е. реальный объект в реальном мире, к которому отсылает знак (реальная кошка противостоит понятию кошки или звуку «кошка») [9]. Для постмодернизма характерна тенденция рассматривать эту референцию как выдумку, миф. Более того, подвергается сомнению концепция языка как именованья, называнья вещей конкретными именами, отрицается непосредственное отношение между означающим и означаемым. Сторонники этого подхода говорят: мы не переводим отдельные означающие или слова, те, что составляют предложение, в план их означаемых, т. е. того, что они означают. Скорее, мы читаем предложение целиком, и из взаимоотношений его слов (означающих) выводим то значение, которое определяется как «эффект смысла». Таким образом, означаемое оказывается иллюзией или миражом, представляет собой эффект, производимый взаимоотношениями тех или иных означающих [4]. И здесь появляется целый ряд проблем. Означающее начинает господствовать над означаемым, становится более реальным, чем та «реальность», о которой оно должно якобы свидетельствовать. Таким образом, симулякр в постмодернистском смысле – это знак, не имеющий референта,

оторванный от него, и, следовательно, потерявший связь с той реальностью, которую он должен был бы обозначать.

Что в этом случае происходит со знаком и с нашими представлениями о реальности? Мы перестаем рассматривать знак – как знак, т. е. не пользуемся им как отсылкой к чему-либо иному. Он становится реальностью, точнее, мы не видим за знаком никакой реальности, кроме реальности самого знака. Иными словами, мы видим симулякр. Реальность этого симулякра маскирует отсутствие не некоей подлинной реальности (вспомним мир идей Платона), но какой-либо реальности вообще. Симулякр при этом не означает, что мы имеем дело с заведомо ложным, искаженным миром. Последнее предполагает наличие некоего истинного (не иллюзорного) мира. Речь идет о том, что симулякры – это единственно доступная, открытая нам реальность. Другой реальности, другого мира для нас (наших чувств и нашего сознания) просто не существует.

Интерпретация симулякра в постмодернистских теориях разнообразна. Мы охарактеризуем наиболее яркие подходы к анализу этого понятия. А начнем с Жоржа Батая, поскольку именно это имя называют среди тех мыслителей, кто ввел понятие «симулякр» в оборот постмодернистской социальной теории.

Жорж Батай: симулякры, суверенность и сообщение

С точки зрения Батая, понятия не имеют ничего общего с той реальностью, которую они пытаются обозначить. «...Мы тщимся схватить в себе то, что остается неподвластным словам, но схватываем лишь самих себя, ту свою долю, что бьется, плетя и плетя словеса... стало быть все те же слова, все то же бессилие схватить что-то иное...» [1; с. 48]. Более того, слова убивают жизнь, убивают суверенность, которая пытается посредством их выразить, проявить себя. Батай намеренно не употребляет слово «субъективность», поскольку она, по его мнению, лишена самого главного – существования и свободы. Быть субъектом, быть Я – означает быть «в проекте», откладывая свое существование на потом. Человек, как мыслящий субъект, планирует, рассчитывает каждое свое действие, и жизнь его складывается из этих кратковременных и долговременных расчетов-действий. Он каждый миг своей жизни ориентирован на будущее, а не на настоящее, в которое проваливается лишь иногда, в минуты сильного душевного волнения, или неясной тоски, или острой нехватки чего-то очень важного, тревожащей его сознание время от времени.

Человек теряет жизнь ровно настолько, насколько в ней властвует проект, или, другими словами, разумное полагание этой жизни. «...Если не смеешься... то говорить, думать – значит уваливать от существования: не умирать, но быть мертвым. Это значит быть в потухшем и покойном мире, где мы обычно влачим свое существование; тут все приостановлено, жизнь откладывается на потом, все откладывается и откладывается...» [1; с. 92]. Батай напоминает Бергсона: суверенное существование – та же длительность, поток, некое переживание, которое рассыпается, как только разум прикасается к нему, обращается в набор ничего не значащих (в плане бытия) сочетаний мертвых понятий или пустых фраз. Внутренний опыт – это то, что вырывает человека из тисков проекта. Внутренний опыт, с точки зрения Батая, – это разоблачение покоя, самоуверенности сознания, это бытие без отсрочки, обретение подлинной суверенности. «Я называю опытом путешествие на край возможности человека» [1; с. 23], – говорит Батай. «Опыт – это пылкая и тоскливая постановка под

вопрос (на испытание) всего, что известно человеку о деле бытия» [1; с. 18].

Но что значат все переживания для человека, если они не осознаются как принадлежащие ему? Человек – не растение, которое удовлетворяется животворной влагой, теплой почвой и ласковым солнцем. Суверенность – это самость, не только ощущающая всю полноту собственного бытия, но и соотносящая это бытие с собой. Но нужно дойти до собственных пределов, посмотреть в глаза смерти и безумию, потерять свое Я, чтобы стать таковой. Внутренний опыт – это опыт-предел, опыт умирающего Я и становящейся Суверенности. Дойти до предела, но не перейти его. Безумец – тот, кто потерял себя без остатка, тот, кто не может более сообщать Себя. Суверенность не теряет себя, а бесконечно растрчивает. Эта растрата есть сообщение, посылаемое Другому и циркулирующее внутри самой суверенности (индивидуальной жизни), от одного ее элемента к другому. Эта растрата и есть жизнь в подлинном смысле слова. И, разумеется, истинная социальность, с точки зрения Батая, не реализуемый совместными усилиями тот или иной «прогрессивный» проект, а сообщество суверенностей, непрерывно сообщающихся между собой, теряющих и обретающих себя в бытии друг друга.

Существование людей, – утверждает Батай, – крепко связано языком. Но говорить о бытии, это еще не значит быть, пребывать на самом деле. Сообщение, оформленное языком, уже не есть то изначальное сообщение, которое образует суверенность. Говорит субъект, а не суверенность. В этом смысле любой жест, поступок, спонтанное проявление личного существования оказываются более «говорящими», чем обычные, понятийные средства передачи опыта. «...Мы сообщаем лишь жалкие отбросы того, что намереемся сообщить», [10; с. 81] – продолжает мысль Батая Пьер Клоссовски. Привычные нам понятия оказываются симулякрами в двойном смысле. Во-первых, они только симулируют, что нечто было высказано, а на самом деле за ними ничего, кроме пустоты и обмана, не стоит. Но (во-вторых) они оказываются симулякрами и в положительном смысле, поскольку эта пустота, отсутствие сообщения, которое за ними стоит, указывает на возможное присутствие. Ведь, как позднее будет говорить Ж. Деррида, отсутствие всегда есть отсутствие некоторого присутствия, оно, так или иначе, отсылает к нему. Симулякры, другими словами, создают некий смысл, некую реальность, которая отсутствует в сообщении, но, тем не менее, может быть прочитана, пережита человеком.

Понятие, понимаемое как симулякр, передает нам то, что в принципе не может быть передано в форме понятий. Оно суть *иное* любого интеллигибельно-понятийного сообщения. Более того, понятие, трактуемое как симулякр, утверждает Клоссовски, – есть не только то сообщение, которое должно быть передано, оно является выражением «сообщничества» между людьми. Само взаимопонимание становится возможным только как обмен симулякрами, ведь в обмене понятиями всегда кроется причина непонимания. В основе общества, а точнее – того или иного человеческого сообщества, «сообщничества» (понятие общества выбрасывает нас в классическую социологию) оказывается именно обмен симулякрами, поскольку посредством их передается тот пережитый опыт, который может и должен быть услышан, но, конечно, не тем или иным субъектом, а подлинной суверенностью.

Разумеется, формы такого сообщества являются крайне неустойчивыми в той же степени, в какой неустойчивы симулякры, выступающие их основой. Вместе с тем, в этом и сила «сообщничества»: оно бесконечно воспроизводимо,

возникает то там, то здесь и форм его – множество. Ткань социального бытия может рваться, но она неуничтожима, так же как неуничтожимо и человеческое желание «сообщаться».

Жиль Делез: симулякры и теория репрезентации

Если в произведениях Батая более очевидны коммуникативно-герменевтические мотивы в интерпретации природы симулякров, то Делез склонен трактовать симулякры с онтологической точки зрения.

Теория репрезентации не просто утверждает идею соответствия (тождества, сходства, подобия) копии и оригинала, она задает онтологические приоритеты, определяет ранги бытия в соответствии со степенью близости той или иной копии к оригиналу. Вспомним, что Платон наряду с оригиналом-образцом (идеей) выделяет две разновидности изображения этого оригинала: копии (иконы) и «копии копии» или симулякры (фантазмы). Симулякр у Платона, – считает Делез, – не просто копия копии, это плохая, деградировавшая копия, потерявшая свой оригинал. Из моральных соображений ее лучше изгнать, удалить. Именно на этом настаивает классическая метафизика: «Катехизис, столь вдохновленный платоновской патристикой, приучил нас к идее образа без подобия: человек создан по образу и подобию Божьему, но из-за греха мы утратили подобие, сохранив образ... Симулякр – именно дьявольский образ, лишенный подобия; или, скорее, в противоположность иконическому образу, он поместил подобие снаружи, а живет различием...» [7; с. 161]. Утратив божественное подобие, человек становится симулякром. Мы оставим в стороне моральные экспликации, здесь они очевидны. Что же этим хочет сказать Делез? «Копии и изображения являются хорошими образами только потому, что они обеспечены подобием... Подобие, будучи как внутренним, так и духовным, является мерой любой претензии. Копия в действительности чему-либо подобна только в том смысле, в котором она подобна Идеи вещи. Претендент соответствует объекту только тогда, когда он создается (внутренне и духовно) по образцу Идеи... Короче, существует высшая идентичность Идеи, которая обнаруживает веские основания для различных претензий у копий, поскольку утверждает их на основе внутреннего и унаследованного ими подобия...» – развивает он свою мысль в работе «Платон и симулякр» [6; с. 229]. Ну а что же симулякры? «Когда они на что-либо претендуют (на объект, качество и т. д.), то делают это тайно, прикрываясь агрессией, используя инсинуацию, ниспровержение, выступая "против отца" и обходя стороною саму Идею. Симулякры – претенденты, не имеющие основания, тщательно скрывающие отсутствие сходства, несущие внутренний дисбаланс...» [6; с. 229], – продолжает Делез.

Однако так определяет симулякр Платон. Если мы вслед за ним будем определять симулякр только как копию копии или как деградирующее изображение, мы потеряем самое главное, – считает Делез, – различие между копией и симулякром. А ведь копия – это образ, обеспеченный сходством, подобием, а симулякр – образ, лишенный подобия. Такова онтологическая суть их различия.

Но давайте разберемся. Симулякр не был бы копией, если бы был лишен подобия абсолютно. Но он ведь все-таки копия. В том-то все и дело, что симулякр сохраняет подобие только по форме, но лишен ее по сути. Его

сходство целиком внешнее. Главное – это различие, которое коренится в нем, внутреннее несоответствие оригиналу. «Именно по этой причине мы больше не способны определять его по отношению к модели, накладываемой на копию, модели Того же Самого, из которой и выводится качество подобия всех копий [б. с. 230]», – утверждает Делез. Ставя под вопрос идею соответствия копии и оригинала, симулякр в корне подрывает теорию репрезентации. Уже само его наличие свидетельствует о нарушении общего порядка бытия (прежде всего принципов тождества и соответствия), предлагаемого классической метафизикой.

По убеждению Делеза, существуют две онтологии или два способа прочтения мира, которые фиксируются следующими фразами: «различается только то, что подобно» и «только различное может быть подобно друг другу». С точки зрения первой фразы, мы можем мыслить различное лишь на основе идеи предварительного тождества (идентичности), вторая же фраза призывает нас мыслить тождество как продукт различия. Первая устанавливает мир как изображение, вторая определяет мир как фантазм (симулякр). В мире симулякра (симулякров) отсутствуют главные признаки мира изображения (репрезентации): нет привилегированной точки зрения, нет иерархии, нет подражания (образцу). Место подражания занимает симуляция, но не как иллюзия и обман, а как маска (костюм), за которой всегда есть другая маска.

Таким образом, симулякр – это не имитация какой-либо идеи (образца) и не намеренное искажение ее, это действие, отвергающее образец-оригинал и его особую позицию. Симулякр производит (симулирует) подобие, но только как внешний эффект. Его внутренний принцип – различие, благодаря которому он ускользает от тождества, сходства, подобия. Он разрушает образец и множит копии так, что уже невозможно сказать, где копия, а где оригинал. Соответственно – исчезает и какой-либо критерий, который позволил бы установить приоритет одних вещей по отношению к прочим.

Жан Бодрийяр: общество симуляции

Бодрийяр сосредоточен на анализе социальной реальности, которую определяет как симулятивную, а современное общество – как общество симуляции и спектакля; связано же это, по его мнению, с тем, что устранена всякая соотнесенность с действительностью – общество удовлетворяется искусственными системами знаков, заменой реального – знаниями реального, и в конечном счете речь идет об «ужасной манипуляции над всем реальным процессом его операциональным двойником, метастатирующей антропометрической машиной... которая представляет все знаки реального в коротком замыкании – все его перипетии» [2; с. 34]. Несмотря на существование достаточного количества теорий, содержащих критику современного общества по схожим позициям, никто не пошел так далеко, как Бодрийяр, который довел свои идеи до логического завершения. Симулятивная природа современного общества разрушает его изнутри, точнее, трансформирует, изменяет до неузнаваемости привычные нам социальные связи и отношения.

Трансформирующееся (а возможно саморазрушающееся) общество, по мнению мыслителя, не может быть описано в застывших терминах, которые «не признают» его и своей собственной симулятивной природы. Поэтому и сама работа Бодрийяра «Симулякры и симуляция», как и большинство постмодернистских текстов, представляет собой не просто изложение системы

взглядов на исследуемый объект, но демонстрацию именно постмодернистского изложения. Отсюда его неповторимый стиль – в нем выражено авторское видение проблематичности современного социального бытия, и буквально в каждой фразе проступает противоречивость, смысл которой достаточно сложно реконструировать – его нужно улавливать, чтобы не попасть в сеть симуляций, столь искусно сплетенную знаками. Слова в бодрийеровском тексте «переходят» друг в друга, показывая течение самой мысли, бесконечно прерываемой вопросами так, как будто книга и не должна предлагать решение проблемы, а лишь представлять каждому возможность самостоятельно поискать это решение.

И все же попробуем выделить несколько идей, безусловных для Бодрийера даже в современной относительной и насквозь иллюзорной социальной жизни. Во-первых, утверждает мыслитель, сегодня исчезла грань между реальностью и симуляцией. Но что же подразумевает он под столь нетипичным для социальной теории термином? Симуляция – это то, что противостоит реальному, совокупность несуществующего на самом деле, но представляющегося реальным. Симулякр отличается от симуляции как явление от процесса, то есть симуляция – процесс порождения симулякра. Всякое реальное порождается на основе некоей модели, упорядочивающей многообразие вещей. Но модель предполагает воображаемую рациональную конструкцию, служащую прообразом реального. А если реальное само по себе сомнительно? Ведь мы в сегодняшней нашей жизни сталкиваемся с отображением реального намного чаще, чем с самой реальностью: то, что обозначает нечто, для нас существует, что не имеет обозначения, несущественно. Так, «картинка», которую мы видим на телеэкране, не кажется нам ложной, хотя «жизни самой по себе» явно не содержит. Вопрос об истинности или ложности вообще не встает: важен лишь процесс восприятия. Но тогда все, что воспринимается, существует на самом деле. Это можно назвать глобальным эмпиризмом или солипсизмом нашего времени, для Бодрийера же это означает универсальность симулякра и исчезновение реального, заменяемого на «гиперреальное», которое определяется как «порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности» [2; с. 34]. «Реальное производится, начиная с миниатюрнейших клеточек, матриц и запоминающих устройств, с моделей управления – и может быть воспроизведено несметное количество раз. Оно не обязано больше быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется некоей, идеальной или негативной, инстанцией. Оно только операционально. Фактически это уже больше и не реальное, поскольку его не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное гиперпространство» [2; с. 34].

Можно сказать, что симуляция – способ существования современного «виртуализированного» общества. В нем знание о реальности заменило саму реальность, причем так, что вопрос о соотношении знака и вещи, истинного и ложного больше не возникает. Описанная ситуация возникла в результате трансформации знания, которое определяется в данном контексте как совокупность представлений об окружающем мире. Следовательно, именно в эволюции представлений и необходимо искать истоки изменения в социуме. Бодрийер выделяет последовательные фазы представления:

- «– оно отражает глубинную реальность;
- оно маскирует и денатурирует глубинную реальность;

- оно маскирует *отсутствие* глубинной реальности;
- оно вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью: оно есть чистый симулякр» [2; с. 35].

Эпоха симуляции и симулякра наступает при переходе от второй стадии к третьей: именно здесь возникают предпосылки для «уничтожения» реальности и замене ее глобальным симулякром, поскольку теперь представление не должно ничего реального отображать – оно становится самодостаточным. Тогда следующий шаг логически неизбежен и представляет собой отрыв представления от реальности, при этом само представление должно стать максимально натуралистичным – так компьютерная графика, не имея в себе ничего от действительно существующих вещей, стремится к созданию правдоподобной иллюзии. И чем меньше реальности в создаваемом симулякре, тем в большей степени он должен быть похож на правду. «Непомерное раздувание мифов об истоках и знаках реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности. Эскалация истинного, пережитого, воскрешение образного там, где исчезли предмет и субстанция. Бешеное производство реального и референтного, параллельное и превосходящее по отношению к безумию материального производства: такова симуляция в касающейся нас фазе – стратегия реального, неореального и гиперреального, повсеместно дублируемая стратегией разубеждения» [2; с. 35] – вот что, по мнению Бодрийера, возникает в результате описанной трансформации.

Попытку практического применения описанной выше теории «симулятивной реальности» можно увидеть в «Системе вещей» Бодрийера, несмотря на то, что это – одна из самых первых его работ. С самого начала Бодрийер предупреждает читателя, что его интересуют не вещи сами по себе или возможные способы их классификации, а вещи как знаки социокультурной реальности, которыми люди непрерывно обмениваются. «Система вещей» – способ организации материального мира, в котором живет человек, и вещи, предназначенные изначально для обеспечения комфорта, предстают как факторы, детерминирующие социальную структуру общества. Поэтому, с точки зрения Бодрийера, «система вещей» определяет процессы человеческих взаимоотношений, систематизирует человеческие поступки, и, в свою очередь, определяется ими.

Когда мы описываем вещи с технологической точки зрения, отмечает мыслитель, мы говорим об их рациональности, объективно существующей структурности, упорядоченности. Но когда мы рассматриваем вещи в плане их бытового функционирования, непосредственного потребления, мы немедленно сталкиваемся с нарушением этой рациональности. Вещи включаются в социальные отношения и становятся эмоционально близкими человеку, связанными с ним психологически. Помимо этого, на упорядоченность системы вещей оказывает влияние и «система социализированных или бессознательных, культурных или практических потребностей» [3; с. 7]. Все это нарушает связность технологической системы. «Здесь нас как раз и интересуют такие нарушения, – пишет Бодрийер, – то, как рациональность вещей борется с иррациональностью потребностей и как из такого противоречия возникает система значений, пытающаяся его разрешить» [3; с. 7]. Описание системы вещей в рамках гуманитарной науки оказывается описанием практической идеологии этой системы.

Начало идеологии коренится в материальном – можно сказать, в способе потребления вещей или организации жизненного пространства. Конкретно это выражается самым простым способом – в привычке определенным образом размещать вещи, то есть в расстановке вещей. В этой расстановке отражается, ни много ни мало, социальная структура общества. Так, вещам традиционной обстановки (типично буржуазный интерьер), по мнению Бодрийера, свойственна монофункциональность, несменяемость, внушительность присутствия и иерархический этикет. Вещи традиционной обстановки (столовая плюс спальня и т. д.) следует рассматривать с точки зрения социально-моральной перспективы, которой однозначно подчинены и их хозяева. «В своем пространстве они столь же мало автономны, как и члены семьи в обществе». [3; с. 11-12] Тем не менее, традиционные вещи-монументы (громоздкие кровати, массивные буфеты, шифоньеры и т.д.) находят своего покупателя и сегодня, потому что им соответствует стойкость традиционных семейных структур, ими «как бы официально санкционируется буржуазная семейная группа» [3; с. 12].

Изменяются взаимоотношения человека с семьей и обществом, изменяется и стиль домашней обстановки. Сегодня уже отдают предпочтение малогабаритной, блочной мебели. Вещи складываются и раскладываются, то исчезают, то вновь появляются в нужный момент. Это означает формирование нового отношения между индивидом и вещью: «Современная вещь становится полифункциональной. Отношения между индивидом и вещью либерализируются вслед за либерализацией его положения в обществе. Индивид сегодня становится свободнее в организации пространства, что отражает и его более широкие возможности в социальных отношениях» [3; с. 13].

Субстанциональность вещи постепенно вытесняется ее функциональностью и даже полифункциональностью. Символическая значимость вещи – смысловыми элементами организационного порядка. Мы уже больше не видим в вещах собственного продолжения, не относимся к ним как к неким одушевленным предметам, не проникаемся их символической значимостью. Наше отношение к ним все чаще сводится просто к их размещению в окружающем нас пространстве, к организации этого пространства и к игре с ним, «значимость такого отношения – уже не инстинктивно-психологического, а тактического порядка» [3; с. 16].

Над новой, функциональной, а не субстанциональной вещью надстраивается и новая организация быта. Бодрийер подробно рассматривает особенности современного расположения комнат, освещения, зеркал и т. д., а также структурные компоненты среды: краски, материалы, формы и делает это столь основательно, что в его изложении становится понятным дискурс вещей. Последний свидетельствует не только о неких объективных социальных изменениях, о нарушении традиционных взаимоотношений между человеком и обществом, но и об изменении самого субъекта расстановки, о новом типе обитателя дома. Субъект отныне – это порядок, который он вносит в вещи. Роль субъекта начинают играть окружающие его вещи. «В доме он создает не убранство, а пространство, и если традиционная обстановка нормально включала в себя фигуру хозяина... то в “функциональном” пространстве для этой подписи владельца уже нет места» [3; с. 21]. Он сам теперь функционален, однороден со своей средой и обретает себя в манипулировании системой вещей.

На наших глазах совершается настоящая революция в области быта.

Функциональность вещи сегодня – это не столько запечатленность в ней какого-то реального труда, сколько приспособленность одной формы (формы вещи) к другой (к человеческим формам), в которой реальные трудовые процессы более не играют своей основополагающей роли. Традиционная вещь-орудие вовсе не сочеталась с формами человека, она сочеталась с формами усилия и жеста, т. е. труда. Современная вещь является продолжением человеческого тела, она в полном смысле этого слова «сподручна». Так, рукоятка утюга является продолжением нашей руки, а кресло «Эрборн» сочетается с формами нашего тела.

Но, становясь совершенной, форма отводит человеку лишь роль стороннего созерцателя собственного могущества. Оказываются ненужными многие привычные жесты, прерываются традиционные бытовые ритмы, основанные на разнообразии телесных движений, и все это, подчеркивает Бодрийяр, имеет глубокие психофизиологические последствия для человека. Перед лицом функциональных вещей он сам оказывается пустой формой, открытой для любых функциональных мифов. Такова наша вера в безграничную мощь техники. «Между тем технический предмет, требующий от нас лишь чисто формального соучастия, изображает нам мир, где нет усилий, где энергия абстрактна... где жест-знак обладает абсолютной действенностью» [3; с. 50]. Мир и вместе с ним человек – постепенно лишаются принципа реальности, которая больше не переживается, а лишь симулируется. И мы имеем дело уже не столько с вещами и их однозначными функциями, сколько с настоящими функциональными симулякрами.

Усиливается отчуждение человека. Вещи заменяют конкретные межличностные и социальные отношения. Так, вещь перестает быть просто способом решения определенной практической проблемы, она вполне способна разрешить и некий психологический, более того, социальный конфликт. В ситуации, когда для каждой проблемы есть своя вещь, она даже не столько разрешает эти конфликты, сколько подменяет их иллюзией благополучного разрешения. Механическое решение выступает на место социального решения или биологической адаптации. В этом смысле «машина отнюдь не является знаком могущества социального строя, но знаменует нередко его бессилие и паралич» [3; с. 106]. Общество в целом оказывается именно иллюзорно благополучным, оно, по сути, не развивается, а стагнирует.

В современном обществе принято говорить о свободе выбора. Но является ли этот выбор действительно свободным, – задает Бодрийяр далеко не риторический вопрос. Мы вовсе не так свободны в своем выборе, как нам это представляется, более того, мы прямо обречены выбрать определенную для нас вещь. Так и общество в целом навязывает нам свою власть. «Выбирая ту, а не другую автомашину, вы, быть может, и утверждаете свою личность, – пишет Бодрийяр, – но главное – самим фактом своего выбора вы связываете свою судьбу с экономическим строем...» [3; с. 117].

Производя все больше и больше вещей и не ограничивая свободу выбора, общество тем самым нейтрализует опасность, которую для него представляет истинная свобода личности. Персонализация в этом плане оказывается чем-то большим, нежели простой прием рекламного внушения, «это фундаментальное идеологическое понятие нашего общества, которое через «персонализацию» вещей и представлений стремится достичь еще большей интеграции личностей». [3; с. 117] Наш выбор в итоге оказывается выбором экономического

и политического строя, и человек уже не осуществляется как субъект, а все больше производит сам себя как объект экономического спроса. Речь идет о новой форме крепостничества, при которой хозяином оказывается общественный строй в целом. А такие экономические по сути явления, как кредит и реклама, принимают на себя в полном масштабе функции этического и политического давления на массы.

Современное общество является обществом потребления, – резюмирует Бодрийяр. Но это потребление нельзя понимать просто как процесс удовлетворения потребностей. Потребление стало сегодня онтологической реальностью, на которой основана вся наша культура. Объектом потребления являются совсем не вещи (они всего лишь объект потребностей), а знаки. «Потребление – это *виртуальная целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс*. Потребление, в той мере в какой это слово вообще имеет смысл, есть *деятельность систематического манипулирования знаками*» [3; с. 164].

Традиционная вещь представляла собой некое реальное отношение или житейскую ситуацию, и она несла в своей основе динамику этого отношения. Такая вещь никогда не потреблялась в определенном смысле. Чтобы стать объектом потребления, вещь должна быть знаком, который обретает смысл только в системе соотнесенности с другими вещами-знаками, включая и самого человека. Из этой трансформации вытекает изменение и человеческих отношений, они больше не переживаются, а «потребляются» и оказываются в итоге отношениями потребления. Таким образом, потребляются не вещи, а именно отношения, вещи же лишь проявляют эти отношения. По мысли Бодрийяра, общество превратилось в подобие рекламной картинки – люди в нем взаимодействуют как герои клипа, вещи лишь обозначают присутствие и более того, их вовсе необязательно использовать – достаточно лишь обозначить, что они были «употреблены». Так, не новая сама по себе идея о том, что современное общество – это общество потребления, приобретает у Бодрийяра новый смысл. Речь идет уже не только о глобальном отчуждении, которое порабощает индивида и охватывает все формы его жизнедеятельности, но и о трансформации самого человека, становящегося в окружении симулятивной реальности «вещей-функций» «человеком-функцией», выполняющим заданную «системой вещей» роль.

В завершение охарактеризуем еще один подход к анализу современной социальной реальности. Если в рамках теории симулякров речь главным образом идет о коренных изменениях в организации и функционировании социального порядка, то в рамках теории шизоанализа осуществлена попытка выйти к неким истокам социальности, выявить формирующее и обуславливающее ее начало.

«Шизоанализ» Жюль Делеза и Феликса Гваттари: производство желания как подлинная основа социального бытия

Шизоанализ – оригинальный и очень специфичный для постмодернизма методологический подход к изучению общества и, шире, – соответствующая этому подходу картина социальности.

Шизоанализ в своей основе представлен совместным двухтомным трудом Ж.

Делеза и Ф. Гваттари «Капитализм и шизофрения» (том первый – «Анти-Эдип», том второй – «Тысяча Плато»).

По мнению теоретиков шизоанализа, настало время пересмотреть фрейдовское представление о бессознательном и указать на то значение, которое бессознательное (либидо) имеет для социальности как таковой.

Самым значительным открытием З. Фрейда было именно открытие производства желаний, разных видов производства бессознательного, – считают Делез и Гваттари. Но немецкий психиатр не рассматривал его через призму понятия «производства», используя для его анализа и оценки термины «понимание» и «выражение».

Вспомним основные положения этой теории. В структуре психики человека Фрейд выделил некий бессознательный слой («Оно»), который оказывает дестабилизирующее влияние на сознание, на самочувствие, на социальную активность. Этот бессознательный слой составляют разнообразные (и, прежде всего, вытесненные сексуальные) желания. Будучи не совместимыми с принципом реальности (не соответствующими ей), они, тем не менее, оказывают постоянное давление на психику человека, могут проявляться в неосознаваемых им действиях, словах, снах, вплоть до явно агрессивного поведения, неконтролируемых поступков и психических расстройств, они находят выражение и в так называемых комплексах (Эдипа, Электры, Нарцисса и др.).

При этом желание (с точки зрения классического психоанализа) – это всегда желание того, чего нет, некая нехватка, недостача. Другими словами, классическая концепция определяет желание через недостаток. Поскольку реальный объект желания часто оказывается недостижимым, субъект замещает его воображаемым объектом, погружаясь в пучину грез, мечтаний и отрываясь тем самым от реального мира. Главная задача психоаналитика – вернуть субъекта в реальный мир, в общество, открыв пациенту причину патогенного состояния его психики, которая может быть заключена в любых событиях его жизни, даже в давно забытых фактах его биографии.

Делез и Гваттари в корне переворачивают теорию психоанализа, предлагая вместо нее «шизоанализ». Прежде всего, они указывают на то, что желание должно мыслиться не как недостаток, а как производство. Желание – это то, что производит реальное в любых его формах. Желание, в свою очередь, форма самовоспроизводства бессознательного, которое (если мы будем мыслить классическими категориями) и является подлинной субстанцией бытия. Мы можем называть бессознательное «производящим желание» или «желающим производством», суть его от этого не меняется. Бессознательное, производство, желание – три важнейших понятия, от которых отталкивается шизоанализ. При этом желание не испытывает никакого недостатка, последнего вообще нет. Не нужда определяет желание, наоборот, желание порождает (производит) любую потребность (нужду).

Именно бессознательное производит и социальность как таковую. Сравнивая производящее все и вся желание и общественное производство в трактовке Маркса, Делез и Гваттари указывают, что именно роль первого является решающей для жизни общества. Маркс не видит связи желания и производства и поэтому переворачивает их взаимоотношения. На самом деле, общественное производство есть не более как производство желания в конкретных условиях. Социальность является исторически определенным продуктом

производительной деятельности бессознательного. Что же касается формы его проявления – желания, либидо, то оно «...не нуждается ни в каком опосредовании и сублимации, ни в какой психической операции, ни в какой трансформации для того, чтобы инвестировать производительные силы и производственные отношения... Даже самые репрессированные и смертоносные формы социального воспроизводства производятся желанием...» [8; с. 9].

Шизоанализ объединяет марксистскую теорию общественного производства и теорию желания в психоанализе. Производство желания представляет собой совокупность разнообразных машин желания, под которые подпадает все, начиная от человека и заканчивая общественно-экономическими формациями. Машина желания представлена тремя составными частями: машинами-органами, телом без органов и субъектом (который является своего рода продуктом производства, в частности продуктом репрессии, вытеснения, которые необходимы обществу, чтобы удержать потоки желания под контролем). Машина-орган обеспечивает жизненные процессы, жизнедеятельность организмов (в том числе социальных). Тело без органов воплощает в себе идею сопротивления любому производству, процессам жизнедеятельности, в нем находит выражение инстинкт смерти. Тело без органов составляет часть антипроизводства, которое тоже порождается желанием.

Между машинами желания и телом без органов существует постоянный конфликт. Тело – не организм, и оно не нуждается в органах. К машинам-органам тело без органов относится как к аппарату преследования, оно сопротивляется их вторжению. Поэтому машины желания работают исключительно в поврежденном состоянии, постоянно ломаясь. С точки зрения функционирования общественного производства, последнее всегда включает в себя и антипроизводство. На теле без органов осуществляется запись всех процессов производства желания.

На поверхности записи можно зарегистрировать и субъекта. «Это, впрочем, странный субъект, – замечают Делез и Гваттари, – без фиксированного тождества, бродящий по телу без органов, всегда находящийся по соседству с машинами желания... рождающийся из состояний, которые он потребляет и возрождающийся в каждом состоянии» [8; с. 7]. Субъект оказывается продуктом, он производится, как и все остальное.

Что касается истории социальности как таковой, то она представлена в виде функционирования трех глобальных машин:

- территориальной машины;
- имперской машины;
- капиталистической машины.

Территориальная машина – догосударственная. Ее тело без органов является телом земли. Территориальная машина основана на примитивном единстве земли и производства. Власть сконцентрирована в руках вождей. Это эпоха жестокости. Первоначальная система кодирования социального связана с системой родства.

Имперская машина – машина мегагосударства. К власти приходит деспот. Ее тело без органов – тело деспота. Он отвергает первобытную систему родства и относительных брачных отношений, ставит себя в прямое родство с Богом. Субъект выпадает из привычных ему родственных связей и отношений, отныне он связан со всем народом и с деспотом-Богом. В целом имперская машина

представляет собой функциональную пирамиду, на вершине которой «двигатель-деспот», посередине – бюрократический аппарат и в основании – рабочие части (крестьяне). Сущность государства – в создании новой записи, перекодировании кода социального. Имперская эпоха – эпоха террора.

На смену имперской машине приходит капиталистическая. Ее тело без органов – тело капитала. Это эпоха цинизма. Капитализм уже не может только кодировать и перекодировать потоки желания: он вынужден их декодировать. Капитализм выступает пределом возможного социального развития, поскольку завершает декодирование потоков желания. Он знаменует собой заключительный акт истории: «...не первобытные общества находятся вне истории, а капитализм находится в конце...» [8; с. 32], и именно это обуславливает его особую безжалостность к потокам желания. Он представляет собой гигантскую государственную машину вытеснения-подавления всего того, что размывает, размывает его целостность. Общество, считают Делез и Гваттари, отнюдь не среда обмена, как принято его трактовать, скорее оно представляет собой записывающее устройство, для которого главное – метить и быть помеченным.

Машины желания образуют социальность и одновременно угрожают ей, поскольку желание революционно по сути, его потоки несут в себе как разрушительной, так и созидательный потенциал. «Для обществ жизненно важно репрессировать желание, делать так, чтобы желали репрессии, эксплуатации, порабощения...» [8; с.17], другими словами, кодировать и перекодировать (контролировать) разнонаправленные потоки желания.

Шизофрения является внешним пределом капитализма, где потоки желания уже не удерживаются никакими кодами-запретами. Шизофрения и есть абсолютное декодирование потоков. Шизофреник есть субъект декодированных потоков. Капиталистическое «общество производит шизофреников так же, как оно производит шампунь «Доп» и автомобили «Рено» с той лишь разницей, что первых нельзя продать» [8; с.17], – замечают авторы шизоанализа.

Состояние шизофреника – состояние человека, отвечающее его истинной сути, ведь в его основании лежит бессознательное (Оно): некая шизофреническая клеточка, шизомолекулы. Шиз, или декодированный субъект, ускользает от всего, что подавляет его желания, и, прежде всего, от всевозможного кодирования и территориаризации, осуществляемых разнообразными социальными агрегатами.

Как видим, шизофрения не является клиническим состоянием человека, она отвечает его природе, его естеству. В этом смысле шиз оказывается самым нормальным человеком, поскольку живет по законам, не извращающим его природу, но вместе с тем он оказывается и «социальным извращенцем», поскольку сопротивляется тем или иным кодам, принятым в обществе. Если стремиться к точности выражения, то шиза, в общем-то, и нельзя назвать человеком, скорее он – некая неопределенность, некое постоянное становление бессознательных потоков желания. Делез и Гваттари и описывают анонимные молекулярности, а не человека.

Этим анонимным молекулярностям противостоят большие социальные образования, «стадные совокупности» молекул, которые Делез и Гваттари называют «молярными структурами». Молярные структуры всячески подавляют анонимные молекулярности, стремятся интегрировать их в агрегаты, что и находит выражение в кодировании потоков желания. Любой код имеет два

существенных признака: *территориальность* и *деспотическое означающее*. Ускользание от кода осуществляется через бреши, маргинальные участки территориализирующей сетки, удерживаемой социальными агрегатами. Более того, шизофреник смешивает все коды, поскольку сам является носителем декодированных потоков желания, подрывает структуры эксплуатации, иерархии, порабощения. Производство желания в лице шизофреника означает конец общественного производства.

Такова самая общая картина социальности, рисуемая Делезом и Гваттари. Но что же с Эдипом? Почему работа получила в названии противопоставление несчастливому древнегреческому герою? Чем все-таки, помимо вышесказанного, не устраивает шизоаналитиков подход Фрейда и его последователей? Прежде всего наличием деспотического означающего – Отца, Фаллоса. Именно он вводит в желание недостаток, искажая, тем самым, его суть. Именно он кодирует желание, персонифицирует участников драмы (а мы помним, что шиз по определению не личность и не персона, он не имеет конкретного лица, поскольку последнее всегда формируется тем или иным социальным кодом), определяет пол.

Мысль о том, что существуют два пола, как и мысль Фрейда о том, что существует один пол – мужской («по отношению к которому женщина определяется как недостаток, а женский пол как отсутствующий пол» [8; с. 38]) является, по мнению Делеза и Гваттари, антропоморфным и «молярным» представлением о сексуальности. Но «заниматься любовью – значит не одну и не две вещи, а сто тысяч разных вещей. Это и есть машины желания или нечеловеческий пол: не один пол, ни даже два пола, ...n-полов. Шизоанализ – это переменный анализ n-полов в субъекте, осуществляемый поверх антропоморфного представления, которое ему навязывает общество и которое он сам имеет о своей сексуальности» [8; с. 39]. Формула революции желания в рамках шизоанализа звучит так: «каждому свои половые влечения».

Фигура Эдипа со всеми окружающими его персонажами, полагают Делез и Гваттари, создает иллюзию, что производство желания подчинено неким высшим силам, трансцендентным законам, а это искажает понятие бессознательного. Эдип поддерживается понятиями исключительного и негативного, грозящими хаосом бессознательного и потому ограничивающими производство желания. Эдип – территория покорного человека. А современному человеку остается выбирать, кем быть: свободным шизом или рабом социальной машины.

Итак, шизоанализ не предлагает никакой программы социально-политического переустройства. Шизоаналитик не говорит от имени масс и не выдает себя за партию, он отнюдь не революционер, хотя революционность – суть шизофрении, а революцию создают машины желания, вышедшие из-под контроля общества.

Самым общим принципом шизоанализа является положение о том, что желание конституирует любые формы социальности. Основной задачей – обнаружение у каждого машин желания (в этом плане шизоаналитик выступает своего рода механиком). Главной целью – освобождение производства желания от любых форм контроля, от территориализирующих и кодирующих социальных практик. Подлинной же психиатрической политикой (в противовес классическому психоанализу) оказывается, во-первых, разрушение всех видов территориализаций, превращающих безумие в патологию (болезнь) ума, и,

во-вторых, освобождение детерриториаризации, которая должна охватить все потоки желания. Тогда безумие станет социальной нормой (добавим, при условии сохранения социальности как таковой) и, соответственно, перестанет именоваться безумием.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батай Ж.* Внутренний опыт. – СПб., 1997.
2. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция // *Философия эпохи постмодерна.* – Минск, 1996.
3. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – М., 1995.
4. *Делез Ж.* Логика смысла. – М., 1995.
5. *Делез Ж.* Лукреций и натурализм // *Интенциональность и текстуальность.* – Томск, 1998.
6. *Делез Ж.* Платон и симулякр // *Интенциональность и текстуальность.* – Томск, 1998.
7. *Делез Ж.* Различие и повторение. – СПб., 1998.
8. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип (сокращ. перевод-реферат М.К. Рыклина). – М., 1990.
9. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм и общество потребления // *Логос.* 2000, – № 4 (http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_4/10.htm).
10. *Клоссовски П.* Симулякры Жоржа Батая // *Танатография эроса.* – СПб., 1994.

THE SIMULACRUM AND SOCIETY IN MODERN SOCIAL THEORY

Kurmeleva E. M., Meshcheryakova L. J.

The Department of Sociology
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 6, 117198, Moscow, Russia

The article gives an overview of origins and possible interpretations of the “simulacrum” concept as well as its role within the postmodernistic theories of social reality. These very theories are also examined and analyzed.