

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

В.Н. ФУРС

РАДИКАЛЬНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ЖАНА БОДРИЙЯРА

Заглавие статьи может вызвать неприятие: приписывать теоретическую форму автору, столь чуждому систематике, представляется явной натяжкой. Не менее сомнительной кажется попытка отыскать социальную теорию у диагноста, провозгласившего «конец социального», в том числе и социально-научного мышления. Наконец, в левизне был замечен разве что «ранний» Бодрийяр, в конце 1960-х — начале 1970-х годов XX в. ассоциировавший себя с французскими левыми и практиковавший критическую социологию в неомарксистской перспективе.

Однако следует иметь в виду, что мы имеем дело с исключительно многогранным автором, которого называли и культовым идеологом постмодернизма, и апостолом технокультуры, и «новым Маклюэном» и т. д. В этот перечень с полным правом может быть включено и определение его как социального мыслителя: с социологии, как известно, начинался исследовательский путь Бодрийяра, и, несмотря на последующий принципиальный отказ от социально-научной позиции, он продолжал концептуализировать целостность общественной жизни в условиях «конца социального».

До начала 1980-х годов в работах Бодрийяра отчетливо просматриваются контуры достаточно стройной социально-теоретической модели. Ядро его концепции представлено следующими произведениями: «Общество потребления» (1970), «Символический обмен и смерть» (1976) и «В тени молчаливых большинств» (1978)¹. Каждая из этих книг заявляет ключевую тему,

Фурс Владимир Николаевич — кандидат философских наук, доцент факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета. **Адрес:** Беларусь 220004 Минск, ул. Короля, 14–4. **Телефон:** (+00375) 172 204357. **Факс:** (+00375) 172 227922. **Электронная почта:** vladimir_fours@rambler.ru

¹ Каждая из названных книг может и должна восприниматься в контексте других (как правило, хронологически смежных): например, первая — в сочетании с «Системой вещей» (1968), где новая трактовка потребления получила лишь начальную и приблизительную концептуализацию, и «К критике политической

причем две последние связаны общей исследовательской позицией, в основе которой лежат: 1) массовое потребление как целостный социальный феномен, фокусирующий своеобразие повседневной жизни людей в современных обществах; 2) «редукция символического» (от символического обмена — к симуляции) как аналитическая перспектива, объясняющая динамику «общества потребления»; 3) «обратная апокалиптика»: возвешение коллапса «политического тела», означающего невозможность проективного мышления и действия. Таким образом, мы не погрешим против истины, назвав Бодрийяра конца 1960-х — начала 1980-х годов теоретиком².

Наконец, под радикализмом теории здесь имеется в виду не ее политическая левизна, а способность к критическому пересмотру основополагающих допущений социального мышления, в течение десятилетий казавшихся самоочевидными и незыблемыми, — способность, пожалуй, необходимая для любой социально-теоретической позиции, претендующей на выживание в меняющемся мире [1, с. 44–46]. Привлекательность концепции Бодрийяра состоит именно в том, что он сумел отойти от привычных схем социологического мышления и поставить под сомнение социально-научную установку как таковую. Бодрийяр продемонстрировал исключительно важный пример «граничного» мышления, маркируя тем самым границу социальной теории, адекватной «вызову перемен». Поэтому обращение к его релевантным текстам дает шанс определить принципиальные параметры социальной теории в той мере, в какой она вообще возможна сегодня. Иными словами, наша задача не в том, чтобы показать, кто такой Бодрийяр «на самом деле» (это само по себе не так уж и важно), равно как и не в том, чтобы вписать его концепцию в социально-теоретический «истэблшмент» (что было бы «нормализацией аномального», выхолащивающей самые плодотворные идеи). Цель проекта, масштаб которого значительно превышает задачи настоящей работы, можно было бы сформулировать в вопросительной форме: «Что представляет собой социальная теория после Жана Бодрийяра?». Цель статьи — определить, что значит «после Бодрийяра» (или кто такой Бодрийяр для возможной социальной теории). Сегодня нет ответа на вопрос о возможности существования самой «несимулятивной» социальной теории — он может быть найден лишь при попытках такую теорию практиковать.

экономики знака» (1972), содержащей уже основательно развитую теоретическую модель. Книга «Символический обмен и смерть» опирается на «Зеркало производства» (1973), а «В тени молчаливых большинств» «блокируется» с «Забывать Фуко», «О соблазне» (1979) и сборником «Симулякры и симуляция» (1981).

² Показательно, что границы «нашего Бодрийяра» совпадают с общими хронологическими границами того интеллектуального всплеска, который вызвал резонанс всемирного масштаба и получил у американских компиляторов название *New French Theory* (подобное обозначение, емкое именно в силу своей уклончивой неопределенности, представляется более предпочтительным, чем такие варианты «прокрустова ложа», как «французский постструктурализм» и «французский постмодернизм»). При оценке написанного Бодрийяром после того, как энергия этого всплеска иссякла, следует учитывать, что, вследствие конкуренции на мировом рынке идей, если звезда не публикует по новой книге каждый год, о ней очень скоро начинают говорить «в перфекте».

Свою теорию Бодрийяр заявляет и последовательно выстраивает как обобщение марксовской критики политической экономии, и это обстоятельство требует с самого начала четко определить отношение «Бодрийяр — Маркс». Принято считать, что Бодрийяр, начинавший как неомарксист, впоследствии порвал с марксизмом и разработал собственную концепцию «гиперреальной симуляции». В качестве своего рода «переходного обряда» выступила книга «Зеркало производства», в которой Бодрийяр, ритуально разбив это зеркало, перешел из мира политической экономии в мир «радикальной семиургии». Наш же тезис состоит в том, что концепция симуляции как раз и реализует бодрийяровскую идею критики общей политической экономии; соответственно, никакого разрыва с последней у него нет. Это вовсе не означает причисления Бодрийяра к марксистам: мы исходим из того, что он им вообще никогда не был — с самого начала он был просто Бодрийяром. Поразительно, насколько прочно укоренились клише интеллектуального трайбализма — необходимость принадлежать к какой-либо школе, образующей «родовое имя» теоретика: «марксист», «функционалист», «психоаналитик» и т. п. Опыт Бодрийяра убедительно свидетельствует: отказ от отождествления себя с ограниченными горизонтами мышления каких бы то ни было «соплеменников» может быть самым продуктивным вариантом исследовательской самоидентификации. Как метко подметил Дуглас Келлнер, «Бодрийяр ополчается против любого мыслителя, идеи которого он принимает всерьез» [2, р. 5-6]. Действительно, Бодрийяр разбивает не только марксовское зеркало материального производства, но также и психоаналитическое зеркало желаний, и семиологическое зеркало знака: зеркало вообще как генератор самоотжественных реальностей, этих мнимых опор мышления.

Бодрийяр с самого начала разрабатывает собственную теорию. Характер использования им идей Маркса сродни методу математической экстраполяции в точных науках, когда модифицированный математический аппарат некоторой теории применяется для упорядочения данных наблюдения в принципиально иной предметной области, а затем в «силовом поле» между математическими формулами и эмпирическими данными генерируется теория, собственное содержание которой уже не имеет ничего общего с «донорской». Это значит, что никакой существенной доктринальной (равно как и методологической) зависимости Бодрийяра от Маркса нет, критика политической экономии воспринимается Бодрийяром именно как система концептуальных уравнений, помогающая построить оригинальную теорию процессов, которые в принципе не вписываются в теорию Маркса (не объясняются и не предсказываются ей). Понятно, что аналогия с методом математической гипотезы достаточно условна, однако она оправдана тем, что позволяет хорошо реконструировать логическую и хронологическую последовательность этапов формирования радикальной социальной теории Жана Бодрийяра.

1. Структура мифов «общества потребления»

Эта формулировка «под Леви-Строса» названия книги Бодрийяра «Общество потребления: его мифы, его структуры» еще раз напоминает о травестийном³ характере мышления последнего (интерпретатору всегда следует

³ В бахтинском смысле веселой относительности принимаемых обличий.

быть начеку — иначе не избежать выстраивания дезориентирующих генеалогий). Например, книга «Система вещей», явно отсылает к бартовской «Системе моды» и невольно рождает превратное представление о том, что Бодрийяра можно как-то понять и объяснить «из Барта». Из-за ошибочного отождествления условной личины с действительным лицом возникает иллюзорная ясность, и в результате воцаряется полная неразбериха: ведь подобные травестийные отсылки встречаются у Бодрийяра на каждом шагу, причем без систематической взаимосвязи. Принимать или не принимать такую интеллектуальную стилистику — дело личного выбора, но учитывать ее совершенно необходимо для корректной интерпретации авторской концепции.

Наш тезис состоит в том, что у Бодрийяра при построении теории оригинальной является уже исходная постановка проблемы, хотя она и выражена еще «несобственным» теоретическим языком. Специфическим предметом рассмотрения здесь является «общество потребления», которое «в себе самом есть свой собственный миф» [3, р. 311]. Иными словами, речь идет не о мифах современного общества, которое в объективных терминах определяется как общество потребления, а о том, что само это общество, будучи практической реальностью, является своеобразным мифом, вне которого оно просто не существует: оно включает «мифичность» в свое «объективное» определение. Хотя потребление и может рассматриваться, прежде всего, как специфическая «идея», усвоенная коллективными представлениями и определяющая речь общества о себе самом именно как «дискурс потребления», это вовсе не означает, что «общество потребления» принадлежит лишь плану субъективного, — оно воплощено также и в схемах материальной практики людей (практиках потребления). То есть «общество потребления» в качестве мифа существует «по ту сторону» разделения на объективное и субъективное, материальное и идеальное — как специфическая организация тотальности общественной практики. Соответственно, проблема состоит в том, чтобы объяснить природу этого специфического и, по убеждению Бодрийяра, фундаментального измерения общественной жизни.

Чтобы более точно определить своеобразие бодрийяровской постановки проблемы, следует воспроизвести его экспозицию феномена потребления как общественного мифа. Весь общественный дискурс потребления, по Бодрийяру, основывается на наивной антропологии рационального «хомо экономикус», включающей идеи вещей (предметов потребления), потребностей и их удовлетворения. Нетрудно заметить, что этот дискурс всецело тавтологичен: с одной стороны, индивид приобретает некоторую вещь, потому что испытывает в ней потребность, а с другой — потребители «естественным образом» испытывают потребность именно в тех вещах, которые в настоящий момент предлагает рынок. Некритически принимая очевидность повседневной жизни, действующие лица верят в «миф потребления»: в реального субъекта, наделенного потребностями и противостоящего реальным вещам как источникам их удовлетворения. Задачей теории, преодолевающей эту наивную позицию, является деконструкция подобных «очевидностей» — к ним следует относиться так же, как Фрейд относился к сновидениям: анализировать их для того, чтобы раскрыть логику «первичного процесса». В идеологии потребления следует проанализировать работу бессознательной социальной логики [4, р. 59].

При таком подходе единственная корректная социологическая гипотеза состоит в том, что первичная характеристика предмета потребления вовсе не является его прагматической характеристикой, которая при определенных условиях дополняется еще и некоторой социальной значимостью. Действительная теория потребления основывается не на теории потребностей и их удовлетворения, а на теории социального означивания: именно социально-знаковая характеристика потребляемой вещи является фундаментальной, а ее полезность — не более чем прагматическое подтверждение или даже чистой воды рационализация. Эмпирически данная вещь в случайности своих формы, цвета, материала и функции (а если это культурный объект, то и в своей эстетической определенности) является мифом; точнее говоря, она — не что иное, как различные типы отношений и сигнификаций, которые, согласуясь друг с другом или противореча друг другу, завязываются на ней как на неопределенном субстрате. Фундаментальная социальная логика упорядочивает этот пучок отношений, производя «предустановленную гармонию» вещей и потребностей, на которой основывается и природу которой скрывает «дискурс потребления».

Аналогичным образом и рациональный потребитель вовсе не является какой-то природной данностью. Концепция потребностей основывается на наивной антропологии естественного человеческого стремления к счастью — именно счастье является конечной апелляцией общества потребления, выступая мирским эквивалентом религиозного спасения. Убедительная сила идеи счастья в социально-историческом плане происходит из того факта, что «миф Счастья воспринимает и воплощает миф Равенства в современных обществах» [3, р. 59]. Социальная логика эквивалентности приравнивает индивидов друг другу, благодаря чему они и осознают себя свободными рациональными существами, естественным образом стремящимися к счастью, критерием достижения которого является удовлетворение потребностей. Однако в практическом плане потребление организуется как раз путем исключения удовольствия, поскольку удовольствие является лишь рационализацией на уровне индивидуального восприятия процесса, действительная цель которого состоит в воспроизводстве системы вещей.

Резюмируем вслед за Бодрийяром: «истина потребления состоит в том, что оно является функцией не удовольствия, ... функцией не индивидуальной, но непосредственно и всецело коллективной» [3, р. 109]. Мысля социологически, говорит Бодрийяр, можно выдвинуть гипотезу: потребность именно в данном предмете есть не что иное, как потребность в совершенно определенном социальном различии; потребительское поведение направляется не «естественными» потребностями в некоторых вещах, а социально артикулированными потребностями в различительно значимых предметах. Потребляется скорее не сама вещь (в физическом смысле), а идея отношения между вещами: потребление представляет собой систематический акт манипуляции знаками, который определяет социальный статус посредством различий.

Когда Бодрийяр говорит о скрытой логике потребления как логике социальных различий, он, как правило, не имеет в виду мотивации престижа, уже давно и хорошо изученные социологией. Новизна ситуации заключается в том, что различия в потреблении уже не являются эксклюзивными⁴, а само

⁴ В этом кардинальное отличие от вебленовского *conspicuous consumption*.

потребление — не функциональная практика обладания полезными вещами и не простая функция индивидуального или группового престижа, а система коммуникации и обмена, подобная языку в том смысле, что предметы потребления структурируют поведение людей посредством своей знаковой функции. На практике вещи предстают как категории вещей, которые тиранически задают категории личностей. В обществе потребления вещи приходят на смену прежним средствам социетального разделения — расе, полу и классу: люди ранжируются посредством предметов, которые они потребляют. Таким образом, именно потребление стало действительным базисом социального порядка. В социологическом плане обмен различиями обеспечивает интеграцию группы: кодированные различия не разделяют индивидов, а, напротив, становятся материалом социального обмена [3, р. 134]. Это значит, в частности, что потребление — не только определенная система идеологических ценностей («общество потребления» как миф в узко-«надстроечном» смысле слова), но также и определенная система материально-практической коммуникации.

В «обществе потребления» небывалое умножение материальных благ и услуг означает не только общий рост благосостояния, но и фундаментальную мутацию в экологии человеческих пространств: мы живем, говорит Бодрийяр, в эпоху вещей — находясь в их сплошном окружении и подчиняясь их ритму. Этот критический тезис не сводится ни к плоским сетованиям по поводу «вещизма», ни к подслеповатому утверждению о всеобъемлющей коммодификации социальной жизни в эпоху «позднего капитализма». Для понимания своеобразия Бодрийяра важно учесть, что потребление видится им не как собственно экономический, а как «целостный социальный факт» (в терминологии Мосса). Потребление, резюмирует Бодрийяр в заключении к «Системе вещей», — это разновидность активного отношения не только к вещам, но к другим людям и к миру, это разновидность систематической деятельности, на которой основана вся наша культурная система. Как мы покажем ниже, интересующий Бодрийяра феномен «общества потребления» имплицитно подразумевает понимание общественной дедифференциации, где разделение на экономическое и культурное вообще упраздняется (точнее говоря, предстает как чисто симулятивное). Иными словами, теория потребления для Бодрийяра не раздел экономической социологии, а общая теория социального, инспирированная странными реалиями «общества-мифа». Соответственно, практика потребления выступает как новая матрица концептуализации социальной жизни в целом.

Бодрийяр четко и однозначно обозначает область эмпирической релевантности своей социальной теории: это среда повседневности, специфическую организацию которой определяет потребление. Повседневная жизнь — это область, где тотальная общественная практика, с одной стороны, разделяется на «трансцендентную» сферу политического, социального и культурного и «имманентную» сферу приватного и где, с другой стороны, осуществляется контакт и взаимодействие этих сфер. Работа и свободное время, семья и социальная солидарность, межличностные отношения и политическое участие сложным образом переплетены в согласованной «посюсторонней» системе повседневной жизнедеятельности. С «объективной» точки зрения «мира» и «истории» повседневность скудна и остаточна, однако не следует

упускать из виду, что она обеспечивает собственную автономию и переинтерпретацию «большого мира» «для внутреннего пользования» [3, р. 33].

Практика потребления, говорит Бодрийяр, обеспечивает специфическую отстраненность от мира благодаря жизни в укрытии знаков: знаки и сообщения исчерпывают то, что мы потребляем, поскольку содержание сообщений и означаемые знаков нам безразличны. Мы потребляем знаки именно как знаки, которые, тем не менее, удостоверены речательством реального: повседневность не могла бы устойчиво существовать как своеобразная закрытость от «большого мира» без симулякра этого мира, без алиби участия в нем — ей следует питаться умноженными образами этой трансцендентности. Безмятежность потребления, чтобы быть устойчивой, нуждается в головокружении мира и истории, она падка до чрезвычайных происшествий и насилия. Противоречие между безопасным гедонизмом и традиционной активистской моралью преодолевается форсированным катастрофизмом. Карикатурный пример, приводимый Бодрийяром, — расслабленный телезритель, потребляющий образы войны во Вьетнаме. Телевизионный образ приходит в комнату «из мира», эмоционально насыщая потребителя и создавая эффект его присутствия в гуще событий, тем самым приятно оттеняя его безопасную невовлеченность. Отношение потребителя к «реальному миру» (политике, истории), обобщенное и систематизированное в «обществе потребления» функционированием массовых коммуникаций, — это отрицание реального на основе жадного и мультиплицированного восприятия его знаков.

«Общество потребления» характеризуется «исчезновением трансцендентности» не только в смысле самодовлеющей закрытости повседневности, но и в смысле отсутствия рефлексии: человек потребления не в состоянии дистанцироваться от непосредственности своих потребностей. В порядке модерна больше нет зеркала, в котором человек мог бы столкнуться со своим образом, отныне есть только витрины — оптические конструкции потребления, где сам индивид больше не отражается, но поглощается в созерцании множественных вещей/знаков, в порядке социальных означающих. Потребитель имплицитно участвует в игре моделей — именно в этом суть игрового характера потребления, который оборачивается здесь трагедией идентичности. Эта редукция личности к спектру вещей полностью переопределяет индивида: последний предстает как движущееся различие, и этот новый процесс уже нельзя анализировать в привычных для социально-критической мысли терминах отчуждения [3, р. 307-311].

Сжатый пересказ бодрийяровской экспозиции феномена потребления как практического мифа (или мифической практики)⁵, с одной стороны, демонстрирует принципиальный эклектизм концептуально нагруженного «языка описания»: марксизм, психоанализ и семиология используются в нем без каких-либо опосредований — просто как рядоположенные концептуальные системы. С другой стороны, сказанного достаточно для того, чтобы утверждать: несмотря на этот эклектизм, принципиальная постановка вопроса

⁵ Экспозиции, в которой уже легко угадываются многие ключевые темы более поздних его работ: симулякр реального как алиби для знаков, «медийный акцент», импловивная замкнутость масс и др.

артикулирована достаточно четко, и ее можно резюмировать следующим образом: (а) потребление интересует Бодрийера именно как ключевой элемент «общества, являющегося своим собственным мифом»; (б) это потребление представляет собой общественную жизнедеятельность, увиденную в специфическом ракурсе, открытие которого принадлежит именно Бодрийеру; (в) расширительно трактуемый⁶ феномен потребления определяется как фундаментальный для понимания прочих аспектов общественной жизни (экономики, политики, культуры) в связи с констатацией «исчезновения трансцендентности» в социальном опыте людей; (г) вопреки видимости, потребление образует сложную общественную систему, включающую подсистемы индивидуальных потребностей и предметов потребления, «предустановленная гармония» в отношениях между которыми имеет социальную природу. Проблема, которую ставит Бодрийер, состоит в следующем: какова логика этой общественной системы потребления?

Неудивительно, что, охотно используя понятийность психоанализа и семиологии, Бодрийер связывает решение данной проблемы все же именно с критикой политической экономии Маркса, — такой ход мысли подсказывается самой постановкой проблемы: общественная система потребления может быть понята и объяснена по аналогии с общественной системой производства. Повторим еще раз: обращение Бодрийера к критике политической экономии не означает его приверженности теории марксизма или марксистской диалектической методологии — «концептуальные уравнения» Маркса (общественная система производства и общественная система потребления) применяются для интерпретации инородных для марксистской теории феноменов, и такая интерпретация оказывается эвристичной для разработки адекватной теории этих новых явлений.

Использование «концептуального формализма» Маркса первоначально понимается Бодрийером как простое продолжение и дополнение критики политической экономии. Уточняя формулу Гэлбрэйта, Бодрийер утверждает: не «потребности являются продуктом производства», а система потребностей является продуктом системы производства, что представляет собой уже нечто существенно иное: под системой потребностей имеется в виду то, что потребности не возникают случайным образом — они создаются и организуются как специфическая общественная «потребительная сила». В истории индустриальной системы Бодрийер прослеживает следующую генеалогию системы потребностей: порядок производства создает (1) машину — производительную силу как техническую систему, радикально отличную от традиционного инструмента; (2) капитал — рационализированную производительную силу, систему инвестиций и рационального обращения, радикально отличную от «богатства» и способов обмена в прошлом; (3) наемную рабочую силу — абстрактную систематизированную производительную силу, радикально отличную от конкретного труда; наконец, (4) систему потребностей — производительную силу как рационализированный, интегрированный, контролируемый комплекс, дополняющий три предыдущих в процессе всеобъемлющего контроля над производительными силами и производственными процессами. Потребности как система представляют собой нечто совершенно особое: они производятся

⁶ То есть обобщенный до «целостного социального факта».

как элементы строгой системы, а не как случайные отношения некоторого индивидуума к некоторому объекту. «...Потребности суть не что иное, как наиболее развитая форма рациональной систематизации производительных сил на индивидуальном уровне, где «потребление» принимает логическую и необходимую эстафету у производства» [3, р. 104].

Идеология «общества потребления» утверждает наступление новой эры: дескать, происходит настоящая революция — героическая эра лишений и производства сменяется эйфорической эрой изобилия и потребления. Но, вопреки прекраснотдушным иллюзиям, «общество потребления» — это жесткая система социальной дрессировки, натаскивания на потребление, то есть новый способ социализации индивидов в связи с возникновением новых производительных сил — системы потребностей. Тот же самый процесс рационализации производительных сил, который в XIX в. происходил в сфере производства и предполагал широкомасштабное натаскивание сельского населения на индустриальный труд, в XX в. находит свое завершение в сфере потребления. Так что вопреки идеологической видимости никакой революции не произошло: эпоха Производства и эпоха Потребления суть последовательные этапы одного и того же логического процесса расширенного воспроизводства производительных сил и контроля над ними.

За идеологией товарного изобилия, раскрепощения потребностей, удовольствия, полного развития индивидуальности и т. п. стоит принцип максимальной производительности системы: удовольствие потребителя — это не более чем производительная сила, так же принудительно организованная, как и наемный труд, который анализировал Маркс. Потребление является общественным трудом — человек отбывает повинность теперь еще и в этой области; в «обществе потребления» все стали трудящимися — «трудящимися сферы потребления». Потребность и труд (*besoin* и *besogne*, играет словами Бодрийяр), таким образом, предстают как две разновидности одной и той же эксплуатации производительных сил. Приватные характеристики индивидуума должны рассматриваться в соответствии с теми же принципами абстракции, что и его рабочая сила, и необходимо «определить потребление не только структурно как систему обмена и знаков, но и стратегически как механизм власти» [4, р. 91].

Итак, в перспективе критического анализа потребление раскрывается как еще одно измерение принуждения; «общество потребления» представляет собой отнюдь не реализованную Утопию, оно определяется фундаментальными процессами производства; новизна здесь заключается в создании новой сферы производительных сил и в возникновении новой общественной морали (морали потребления), выполняющей идеологические функции. Это значит, озадачивает сам себя Бодрийяр, что «потребление представляет собой грандиозное политическое поле, анализ которого, следующий за анализом производства и дополняющий его, еще предстоит осуществить» [3, р. 120].

2. Критика Маркса и перспектива обобщенной критики политической экономии

Пытаясь применить для интерпретации реалий «общества потребления» формулы Маркса, Бодрийяр замечает, что они нуждаются в серьезной коррекции.

В частности, статус потребительной стоимости у Маркса является двусмысленным. С одной стороны, потребительная стоимость, как и меновая, является универсальной характеристикой товара. Но в отличие от меновой стоимости, абстрактной и обобщенной, потребительная стоимость является всегда конкретной и частной, связана с индивидуальным потреблением и конкретным трудом. Она не вплетена в специфическую логику меновой стоимости — обмен эквивалентов. Предмет может обладать потребительной стоимостью, не имея меновой, и даже если продукт труда включен в процессы обмена, он обладает собственной «естественной» телеологией, внешней товарной экономикой: в конечном счете, это связано с первичностью простого отношения человека к своему труду и к его продуктам.

Получается, что «фетишизм товара», выявление и анализ которого являются блестящим достижением Маркса, характеризует товар не как единство меновой и потребительной стоимостей, а лишь как носителя меновой стоимости. Потребительная стоимость в этом ограниченном анализе фетишизма выступает не как социальное отношение и поэтому не как область фетишизации: полезность как таковая избегает исторической детерминации (именно как форма, поскольку содержание потребностей, конечно же, и в трактовке Маркса исторически изменчиво и социально обусловлено). Именно в этом, констатирует Бодрийяр, проявляется марксистский идеализм, и именно в этом пункте нужно быть более радикальным критиком политической экономии, чем сам Маркс: потребительная стоимость, сама по себе как абстрактный эквивалент товара, есть фетишизированное социальное отношение. «Гипотеза состоит в том, что потребности (система потребностей) суть эквивалент абстрактного социального труда: на них основывается система потребительной стоимости, как на абстрактном социальном труде основывается система меновой стоимости. Гипотеза также предполагает, что для того, чтобы существовала система, одна и та же абстрактная логика эквивалентности регулирует потребительную стоимость и меновую стоимость, один и тот же код. Код полезности является также кодом абстрактной эквивалентности объектов и субъектов (одних и других между собой и тех и других вместе в их отношении) или виртуальной комбинаторики и калькуляции... Так что существуют две фетишизации — потребительной стоимости и меновой стоимости, — и они образуют единое целое, которое составляет фетишизм товара» [4, p. 155-156].

Маркс утверждает, что в противоположность меновым стоимостям потребительные стоимости несоизмеримы. Однако, указывает Бодрийяр, следует обратить внимание на следующее. 1. Для того чтобы экономический обмен вообще имел место, необходимо, чтобы принцип полезности стал «принципом реальности» продукта труда, то есть для того чтобы быть обмениваемыми, продукты труда должны мыслиться и рационализироваться в терминах полезности. Это значит, что редукция вещи к статусу полезности является основанием ее обмениваемости. 2. Вопреки утверждению Маркса о «несоизмеримости», логика эквивалентности уже в полной мере присутствует в полезности. Потребительная стоимость, не хоть и не поддается количественному измерению в арифметическом смысле, тем не менее, является эквивалентом: в качестве полезных вещей все блага сопоставимы между собой в своей абстрактной и универсальной определенности. 3. Таким обра-

зом, речь идет о вещной форме, общим эквивалентом которой является полезность. И здесь мы констатируем не просто аналогию с меновой стоимостью, но ту же логическую форму: любая вещь переводима в абстрактный универсальный код полезности, и при этом совершенно неважно, как конкретно она используется и чему служит. Этот код, основанный на одном лишь соответствии вещи своей цели (пользе), подчиняет себе все и вся. Именно здесь — начало экономической калькуляции, по отношению к которой форма меновой стоимости является лишь дальнейшим развитием. 4. Следовательно, потребительная стоимость (полезность), вопреки наивно-антропологической иллюзии, представляющей ее как простое отношение человеческой потребности к некоторому полезному свойству вещи, также является социальным отношением. Точно так же, как в аспекте меновой стоимости человек-производитель выступает не в качестве творца, а в качестве абстрактной общественной рабочей силы, так и в системе потребительной стоимости человек-«потребитель» никогда не предстает как испытывающий желание или удовольствие, но всегда в качестве абстрактной общественной потребительной силы (способности потребления).

Не замечая этой логики эквивалентности в потребительной стоимости, марксовский анализ сам содействует утверждению настоящей рационалистической «мистики»: потребление как конкретная сфера частной жизни здесь противопоставляется социальной и абстрактной сфере рынка. Но потребление есть не уничтожение («конкретной» потребительной стоимости), а труд по расширенному воспроизводству потребительной стоимости как абстракции, как системы, как универсального кода полезности, точно так же как производство является в своей действительной телеологии не производством «конкретных» благ, а расширенным воспроизводством всей системы меновой стоимости.

Таким образом, вопреки видимости, система потребительных стоимостей полностью солидарна (как исторически, так и логически) с системой меновых стоимостей, она обеспечивает натурализацию последней и наделяет ее видимостью универсальности и вневременности, без которой та просто не смогла бы воспроизводиться и приобрести универсальную форму. В этом смысле можно сказать, что потребительная стоимость является венцом и завершением политической экономии: в своей живой реальности она обеспечивает имманентность политической экономии для конкретной повседневности (в любом самосознательном действии человек интересуется вещами с точки зрения их полезности, а самого себя осознает как существо, имеющее потребности и удовлетворяющее их), а в своей стратегической значимости она есть то, посредством чего идеологически скрепляется система производства и обмена.

Вот почему, следуя Бодрийяру, можно сказать, что фетишизм потребительной стоимости более фундаментален и еще более «мистичен», чем фетишизм меновой стоимости. Тайна товара как тайна меновой стоимости уже была разгадана и понята Марксом как социальное отношение. Однако тайна потребительной стоимости оказалась ему не по плечу, поскольку скрывалась под мнимой очевидностью, под влиянием которой попал и сам Маркс.

Осуществленное Бодрийяром критическое переосмысление феномена потребительной стоимости, раскрывающее общественную конституцию са-

мой формы полезности, позволило ему предложить более последовательную и радикальную трактовку фетишизма — уже не товарного или денежного, а фетишизма всевозможных предметов потребления. Само по себе подобное расширение марксовской концепции фетишизма далеко за пределы области материального производства (когда говорят о фетишизме новинок, автомобилей, секса, туризма и т. п.) в настоящее время стало общим местом. Однако, полагает Бодрийяр, подобная теория потребления, в соответствии с которой вещи наделяются магической силой, упускает из виду то обстоятельство, что притягательность вещей изначально связана со знаками, их обобщенным кодом. Если фетишизм вообще имеет место, то это не фетишизм означаемых (субстанций и содержаний), которые вещь воплощает для отчужденного субъекта, а фетишизм означающих, то есть захват субъекта тем, что в объекте есть различительного, кодированного, систематизированного. В фетишизме говорит не страсть субстанции, а страсть кода, которая, регулируя и подчиняя одновременно как объекты, так и субъектов, препоручает их вместе взятых абстрактной манипуляции. Поэтому фетишизм вещей должен интерпретироваться не как инстанция общественной силы, воплощенная в том или ином объекте, в соответствии с «палеомарксистской драматургией», а именно как очарование формы, как захват принуждающей логикой абстрактной системы (логикой системы эквивалентов). Иными словами, фетишизм состоит не в сакрализации тех или иных вещей или содержаний, а в сакрализации системы как таковой: «Чем более системной становится система, тем больше усиливаются фетишистские чары...» [4, р. 101]. И если подобный фетишизм охватывает все новые сферы деятельности вне области собственно экономики, то это происходит именно вследствие их поступательной систематизации, приводящей к тому, что система эквивалентных обменов оказывается всеобъемлющей. Потребительная стоимость становится здесь призрачной именно потому, что она является производной от меновой стоимости: отныне именно последняя производит потребительную стоимость, образуя с ней единую идеологическую систему в рамках политической экономии. Таким образом, действительный процесс общественной фетишизации вещей — это фетишизация «пустого» продукта, лишённого конкретной субстанции и подчиненного труду означивания — общественно-го производства различий. Действительный фетишизм связывается с вещами, из которых выпотрошены их субстанция и история и которые сведены к состоянию различительного знака.

Проблема общественной фетишизации вещей, далеко выходящей за пределы материального производства, непосредственно связана с проблемой идеологии, которая, в свою очередь, также отнюдь не локализована в области «духовного производства». Бодрийяр выделяет следующие принципы идеологического процесса: (1) психическая и социальная структуры идеологического процесса гомологичны: здесь нет ни причины, ни следствия, ни базиса, ни надстройки; (2) процесс идеологического труда всегда ориентирован на редукцию процесса реального труда (символическая работа бессознательного в расщеплении субъекта, работа производительных сил в разрыве производственных отношений); этот процесс всегда есть процесс абстракции через сигнификацию; (3) маркировка знаками всегда дублируется тотализацией знаковой сферы и формальной автономией знаковых систем; логика

знаков действует через сочетание внутренней дифференциации системы с ее гомогенизацией; (4) эта абстрактная тотализация как раз и позволяет знакам функционировать идеологически, то есть фундировать и увековечивать реальную дискриминацию и порядок власти [4, p. 112-113].

Структурная гомология, выявляемая между тем, что привычно относится к разным областям — полю материального производства и полю означивания, — позволяет, как считает Бодрийяр, радикально по-новому изобразить весь идеологический процесс. Он больше не вписывается в отношение «базис/надстройка» между экономикой как сферой действительных противоречий и культурой как средством их выражения и маскировки. Не будучи локализованной в области «надстройки», идеология представляет собой ту общую форму, которая пронизывает все социальные поля и которая «работает» путем включения любого производства (материального или духовного) в процесс редуцирующей абстракции. Материальные содержания производства или имматериальные содержания означивания — неважно: определяющим является код; обобщенный в системе политической экономии, он редуцирует всю символическую амбивалентность, для того чтобы основать на упорядоченной эквивалентности ценностей «рациональную» игру их обменов (игру означающих или меновых стоимостей) [4, p. 176-177]. Следует отметить, что именно традиционное «надстроечное» представление об идеологии влечет за собой невозможность адекватно концептуализировать идеологическую функцию культуры: еще до всяких «больших» идейных содержаний, выражающих интересы тех или иных классов, идеология в полной мере присутствует в самой форме культуры как сугубо знакового образования, принципиально отличного от материальной сферы экономики.

Предложенная коррекция основных положений критики политической экономии Маркса, которую осуществляет Бодрийяр, стремясь привести эти положения в соответствие с реалиями «общества-мифа», при всей ее схематичности может все же показаться чересчур пространной и тематически перегруженной вследствие того, что она не перемежалась аналитическим комментарием. Это было сделано совершенно осознанно, поскольку данная реконструкция, несмотря на ее тематическую многоплановость, воспроизводит единый акт мысли — радикализацию марксовской модели. Теперь самое время проанализировать этот акт.

1. Отправным пунктом для Бодрийяра послужила задача, которую он поставил перед собой: осуществить анализ потребления как нового всеобъемлющего политического поля. Соответственно, мотивом пересмотра марксовской критики политической экономии стала ее недостаточная радикальность. Трактую форму потребительной стоимости как досоциальную и трансисторическую, Маркс, как показывает Бодрийяр, оказался пленником и невольным апологетом той самой системы политической экономии, критику которой он хотел осуществить. В результате он оказался в состоянии предложить лишь половинчатую концепцию товарного фетишизма, которая вписана в рамки «теории-фетиша» базиса и надстройки. Сводя идеологический процесс к надстроечным механизмам «ложного сознания», Маркс обрек себя на то, чтобы в действительности («за спиной» идеолого-критического дискурса классовой борьбы) работать на расширенное воспроизводство идеологии, а значит, и всей капиталистической системы [4, p. 97].

Таким образом, основанием и действительным содержанием революционаризма Маркса является оппортунизм (этот тезис в обобщенном виде станет, как известно, одним из ключевых положений концепции Бодрийяра: революции лишь укрепляют систему, на разрушение которой они якобы направлены). К чести Бодрийяра следует отметить: он достаточно умен для того, чтобы «наивность» Маркса, состоящую в нерелексивном принятии мнимых очевидностей, объяснить исключительно социально-исторически — во времена Маркса еще не получила развитие система потребностей как форма производительных сил, капиталистическая мобилизация которых характеризует современное общественное состояние.

2. Радикализация марксовской критики политической экономии осуществляется Бодрийяром как ее обобщение: тот же самый процесс редуцирующей абстракции, который сводит многообразие конкретного труда к абстрактному общественному труду (субстанции меновой стоимости), является общественным механизмом формирования и потребительной стоимости. Потребительная стоимость не только определяется той же общественной логикой эквивалентности, что и меновая стоимость, но и является условием возможности последней. Как мы убедимся впоследствии, это означает, что обобщенная критика открывает более фундаментальное измерение системы политической экономии, чем область экономических процессов в привычном смысле слова (то есть производства, распределения, обмена и потребления материальных благ). Но уже на основе изложенного можно констатировать, что новая теоретическая перспектива позволяет обобщить такие ключевые понятия марксовской критики капитализма, как «товарный фетишизм» и «идеология», каждое из которых, утрачивая привязку соответственно к «базису» и «надстройке», оказывается интегральной характеристикой всей системы общественной жизнедеятельности.

3. На пути к «критике политической экономии знака»: концептуальные инновации

Итак, обобщение системы «концептуальных уравнений» Маркса, по существу, понимается Бодрийяром как историзация мнимых постоянных: система потребительной стоимости, имевшая у Маркса трансисторический характер, представляется как социально-историческая переменная. Благодаря этому становится возможным распространить социальную логику абстрактной эквивалентности, характеризующую меновую стоимость, на потребительную стоимость и тем самым теоретически реконструировать странную реальность «общества-мифа». Ясно, однако, что претензия на открытие более фундаментального измерения системы политической экономии предполагает наличие собственного концептуального инструментария: логика эквивалентности, организующая потребление, не сводима по своей природе к сугубо экономической эквивалентности меновых стоимостей.

Бодрийяр как «Марксюр»: феномен «знаковой стоимости». Первым шагом Бодрийяра в создании оригинального понятийного аппарата для обобщенной критики политической экономии явилась разработка понятия «знаковой меновой стоимости» (или просто «знаковой стоимости»). Область политической экономии должна быть полностью переопределена таким образом, чтобы она охватывала, наряду с производством материальных благ и

экономических меновых стоимостей, и производство знаковых меновых стоимостей. И именно как система знаковых стоимостей может и должен концептуализироваться процесс потребления.

Для спецификации знаковой формы предметов потребления Бодрийяр совершает достаточно предсказуемый ход — пытается «сшить» воедино марксовскую политическую экономию с сосюрговской семиологией. Специфика знаковой стоимости определяется уравнением: меновая стоимость/потребительная стоимость (+ потребности) = означающее/означаемое (+ референт). Это уравнение устанавливает корреляцию между двумя типами феноменов, обычно связываемых лишь внешним образом: товаром и знаком. Как свойства товара, так и свойства знака, отмечает Бодрийяр, организованы иерархически: потребительная стоимость и означаемое субординированы относительно меновой стоимости и означающего. Потребительные стоимости и потребности суть не более чем эффекты меновой стоимости; означаемое и референт — не более чем эффекты означающего. Лишь в игре меновой стоимости и означающего потребительная стоимость и означаемое получают залог своей реальности, при этом именно их мнимые естественность и конкретность служат сокрытию игры абстрактной системы. У товара и знака единая стратегическая логика: второй термин (потребительная стоимость, означаемое) является спутником и алиби для первого (меновая стоимость, означающего); это — стратегическая логика симуляции.

Ключевое слово критики политической экономики знака — «симуляция» — уже произнесено⁷, и, вместе с тем, до вразумительного понятия симуляции предстоит пройти еще неблизкий путь концептуальных инноваций. Непосредственное сочетание политической экономики и семиологии оставляет непроясненной специфическую материю знаковой стоимости: пока она воплощается лишь в знаке равенства между отношениями аспектов товара и знака.

Обратим внимание на характер сочленения двух понятийных аппаратов Бодрийяром: речь не идет о простом дополнении марксовского анализа товара выявлением доселе неизвестных характеристик последнего, ставшем возможным благодаря концептуальным ресурсам сосюрговской семиологии. И уж тем более речь не идет о переопределении критики политической экономики на началах семиологии. Личина «Марксюра» позволяет Бодрийяру ясно сформулировать исследовательскую проблему: выявить специфическую материю по ту сторону различения товара и знака, экономики и культуры. Если избавиться от привычки рубрицировать все явления по дифференцированным общественным подсистемам, указывает он, то нельзя не заметить: все, что сегодня производится и обменивается, не является в строгом смысле ни знаком, ни товаром, но неразделимо обоими, причем, оба упразднены в качестве специфических определений. «Сегодня потребление ... оп-

⁷ Тема симуляции достаточно отчетливо слышалась у Бодрийяра и раньше (уже в характеристиках «общества-мифа»). По всей видимости, данную тему можно вообще назвать лейтмотивом его мышления: различные этапы интеллектуальной биографии Бодрийяра тогда различаются степенью и характером артикуляции этого «чувства симулякра».

ределяет именно ту стадию, на которой товар непосредственно производится как знак, как знаковая стоимость, а знаки (культура) — как товар» [4, р. 178].

Мельчайшим элементом, «клеточкой» искомой обобщенной политической экономии является нечто более фундаментальное, чем товар и знак — «вещь-знак». Любая попытка автономизировать систематическое производство знаков в качестве предмета анализа является мистифицирующей: она прямо ведет к плоскому культуризму. Аналогичная мистификация заключена и в автономизации поля материального производства: говорить о «феноменах культуры» или «экономических процессах» уже означает принадлежать к порядку симуляции.

Разбиение «зеркала производства»: понятие воспроизводительного труда. Понятие знаковой стоимости позволяет феноменологически определить своеобразие поля общей политической экономии, но еще оставляет открытым вопрос о природе «вещи-знака»: ясно лишь, что последняя генерируется «по ту сторону» различия между материальным производством и означиванием. Для того чтобы увидеть точку схождения экономики и культуры, Бодрийяр привлекает дополнительные концептуальные ресурсы — идеи Бенямина о коренном изменении характера произведения искусства «в век его технической воспроизводимости».

Хотя произведения искусства в принципе всегда были воспроизводимыми, их механическое воспроизводство, отмечает Бенямин, представляет собой нечто существенно новое. Даже в самой совершенной копии отсутствует то, что отличает оригинал: его неповторимое присутствие в определенной точке времени и пространства. Именно на «здесь и теперь» оригинала зиждется понятие подлинности произведения искусства. Но если в условиях ручного воспроизводства подлинность еще сохраняла свой авторитет (на копии здесь обычно навешивался ярлык подделки), то в системе механического воспроизводства понятие подлинности, по существу, обесмысливается. Произведение искусства утрачивает «ауру» — те свойства уникальности и экстраординарности, которыми издревле наделялись продукты художественного производства и которыми последние, собственно, и отличались от простых предметов потребления. Аурагический характер произведения искусства связан с его происхождением из ритуала и никогда полностью не отделялся от его ритуальной функции. «Иными словами: уникальная ценность «подлинного» произведения искусства основывалась на ритуале, в котором оно обладало своей первичной и (исторически) первой потребительной стоимостью» [5, S. 143-144]. Техническая воспроизводимость произведения искусства впервые в мировой истории освобождает его от паразитарного существования при ритуале. В тот момент, когда мерка подлинности становится неприменимой к художественному производству, совершается переворот в общей социальной функции искусства: оно укореняется уже не в ритуале, а в другой практике — в политике. Социальным коррелятом технической воспроизводимости произведения искусства является все возрастающее значение масс в общественной жизни, становящихся активными потребителями художественных ценностей. Исчезновение «ауры» в социальном плане означает, что художественное производство порывает с обособлением искусства и становится составным элементом массовых социальных процессов.

Беньяминовская идея воспроизводимости оказывается счастливой под-сказкой для Бодрийяра, стремящегося покончить с обособлением политической экономии в сфере экономики: эта идея позволяет лишиться продукт труда экономической «ауры». Если «аура» произведения искусства объяснялась «творчеством», то экономическая «аура» продукта труда (стоимость) — производительным трудом. Соответственно, Бодрийяр «снимает» материальное производство в воспроизводстве: последнее всегда понималось как воспроизводство некоторого способа производства, им же и обусловленное. На самом же деле следует мыслить способ производства и сферу материального производства вообще как одну из возможных модальностей режима общественного воспроизводства.

Незначительная, на первый взгляд, перестановка акцентов позволяет понимать трудовую деятельность иначе. Прежде труд означал реальность общественного производства, он был пронизан целенаправленностью. Даже подвергаясь эксплуатации, он производил общественное богатство. Более того: представляя как историческое страдание, своей оборотной стороной он обещал конечное освобождение. Теперь это не так: перестав быть производительным, труд стал воспроизводительным. Он воспроизводит сам себя в качестве общественного знака: пафос производства умер, тем важнее воспроизводить труд как службу на благо общества, как общественный принцип реальности. На деле труд уже не является воплощением исторического «праксиса», порождающего общественные отношения, он больше не сила, а общественный знак наряду с другими: «Трудом овладела знаковая форма, чтобы выпотрошить из него всякое историческое и либидинальное значение и поглотить его в процессе своего собственного воспроизводства...» [6, р. 24].

От труженика требуется не производить, а социализироваться — включаться в сеть общественных знаков, значимых только как взаимно соотнесенные элементы, и воспроизводить ее своей энергией. Подвижная структура интеграции, помещающая индивидуумов в операционально размеченную социальную сеть, работает в режиме постоянной мобилизации: люди должны быть повсюду приставлены к делу. В итоге воспроизводительный труд заполняет всю человеческую жизнь как фундаментальная репрессия и контроль, как необходимость постоянно чем-то заниматься в то время и в том месте, которые задаются общественным кодом. Этот аспект своеобразного «закрепления» индивида общественным кодом в процессе воспроизводительного труда Бодрийяр поясняет при помощи понятия труда-услуги, в котором продукт неотделим от исполнителя. Этот вид труда не случайно был пренебрежительно оставлен без внимания Марксом: труд-услуга представляется архаичным при продуктивистском понимании общества, но оказывается фундаментальным, если исходить из понятия воспроизводительного труда. Предоставление услуги — это предоставление времени своей жизни, отдача своего тела, и не важно, производится ли при этом вообще что-либо.

Благодаря понятию воспроизводительного труда упраздняется не только надуманное различие производительного и непроизводительного труда, но и выделение труда среди других видов общественной деятельности: труда в узко-экономическом смысле слова больше нет, поэтому-то и можно сказать, что труд — повсюду. Даже досуг является формой воспроизводительного труда в той мере, в какой он регламентирован общественным кодом.

Таким образом, именно потому, что сфера экономики утрачивает свою специфичность (свою «ауру» производительности), все общественные процессы можно описывать в терминах расширенной политической экономики — в терминах тотальности воспроизводительного труда, регламентированного общественным кодом. Подсказка Бенямина помогает Бодрийяру ответить на вопрос о природе объекта-кентавра: вещь-знак создается воспроизводительным трудом. Воспроизводительный труд находится по ту сторону различения экономики и культуры: он не локализован в сфере экономики, а образует всю общественную материю; создает не просто стоимости, а вещи, являющиеся общественными знаками. С другой стороны, он никоим образом не исчерпывается практикой означивания, поскольку его продукты суть предметы общественно регламентированного потребления в самом широком смысле (включая, конечно же, и знаки как предметы культурного потребления). Производя предметы потребления как общественные знаки, он воспроизводит специфический режим общественного господства.

Новый модус «господства капитала»: моделирование реального.

Если капитал представляет собой режим господства над трудом, то, по Бодрийяру, можно говорить, что мы по-прежнему живем при капитализме, так как регламентация воспроизводительного труда общественным кодом представляет собой чистейшую форму господства. Уникальность этой формы состоит, прежде всего, в том, что капитал не имеет здесь конкретного социального воплощения: господство осуществляется без опоры на какой-либо общественный класс и без видимого насилия. В воспроизводственной фазе «дискурса» капитала очищен от промышленных, финансовых, классовых «диалектов», представленных в производственной фазе. В рамках наличной общественной системы капитал воспроизводится в своем самом строгом определении — как форма общественных отношений, — а не вульгарно представляется в виде денег, прибыли или экономической системы [6, р. 49].

Своеобразие новой «фазы капитализма» в первом приближении концептуализируется Бодрийяром при помощи семиологической метафоры: оно связывается с переходом от рыночного закона стоимости к структурному закону, выявленному Соссюром на материале лингвистического знака. В эпоху воспроизводительного труда все виды деятельности утратили конкретные целевые установки, которыми они различались. Радикализируя семиологию соссюровского типа в «постструктуралистском» духе, Бодрийяр трактует эту утрату как исключение референциального измерения, благодаря которому структурное измерение обретает полную автономию. Избавившись от «архаической» обязанности нечто обозначать, знак освобождается для чисто структурной игры, базирующейся на полной недетерминированности. Не остается больше никаких «референций» материального производства, значения, аффекта, истории и т. п.; все общественные знаки «обмениваются» друг на друга, но не обмениваются уже ни на что реальное.

Однако сама по себе семиологическая метафора недостаточна и может быть понята превратно, и Бодрийяру приходится делать дополнительные разъяснения: действие структурного закона не ограничивается областью означивания, его господство не означает какого-то всевластия знака, поскольку его формой является не языковой (или, обобщенно, культурный) знак, а общественный код. Путаница может возникать вследствие того, что рыноч-

ный закон стоимости разработан Марксом на основе анализа товара, а структурный закон значимости разработан Соссюром на материале лингвистического знака. Однако рыночный закон — это закон эквивалентностей вообще; он относится и к такой организации знака, где эквивалентность означающего и означаемого делает возможным регулярный обмен референциальными содержаниями. Итак, классический закон стоимости действует одновременно во всех сферах общественной жизни (языке, производстве и т. д.), хотя они и различаются по своим «референциальным» сферам; в свою очередь, структурный закон значимости говорит о недетерминированности всех этих сфер как в их специфическом содержании, так и относительно друг друга. Ведь основополагающий тезис критики политической экономии знака в том и состоит, что сферы материального производства и культурных знаков не просто взаимосвязаны, а буквально исчезают в своей специфической определенности, подчиняясь при этом гораздо более обобщенной форме значимости, где стоимость товара и значение знака нивелируются [6, р. 19-20].

Ясно, что под «референциями», которые утрачиваются при действии «структурного закона значимости», имеются в виду специфические целевые установки, детерминирующие различные сферы социальной жизни и обеспечивающие их общественную реальность. «Референты» — это «ставки» (власть, богатство, знание и т. п.), определяющие телеологическую структуру тех или иных видов общественной деятельности. Однако даже при этом уточнении остается открытым принципиальный вопрос: в каком смысле исчезают референции? Ведь структурный закон значимости открывается лишь критику системы политической экономии знака; для «наивных действующих лиц», подвластных этой системе, исчезнувшие референции сохраняют всю свою практическую реальность. Каков же механизм образования «объективной видимости», общественная власть которой является новой модальностью господства капитала?

Бодрийяр отвечает на этот вопрос посредством радикализации формулы Маклюэна «the medium is the message», импликации которой, по его мнению, еще далеко не исчерпываются интерпретацией самого Маклюэна. В ней утверждается, что все смысловые содержания определяются характеристиками самого средства сообщения. Но еще важнее то, что за этой нейтрализацией всех содержаний осуществляется работа медиума в его форме, трансформирующая реальное. Опосредованный характер реальности, заявленной в сообщении, превращает ее в «как бы реальность»: она воспринимается в качестве реальности не на основании собственного опыта индивидуума, а просто в силу факта потребления им сообщения. Формула Маклюэна говорит не только о неразличимости средства и содержания сообщения, но и о слиянии медиума и реального, при котором само выделение медиума и прослеживание его работы уже невозможно. Ведь именно содержание сообщения придает медиуму его специфический статус посредника в коммуникации; без отсылки к содержанию и медиум оказывается чем-то принципиально неопределенным. Иными словами, формула «средство есть сообщение» означает не только конец сообщения, но и конец медиума как посредника со служебной функцией. Больше нет медиума в буквальном смысле слова, поскольку он рассеян и преломлен в реальном, и нельзя говорить даже о том, что он искажает реальность. Мы имеем дело с медиатизированной реальностью, реальностью-средством, являющейся операциональной по своему существу.

Медиум в своей активной роли подобен информационным моделям, находящимся в довольно свободном отношении к вещественному миру и позволяющим «экспериментировать» с реальностью, и, соответственно, обозначается Бодрийяром как «модель»: «Только модель, действие которой является непосредственным, порождает сразу сообщение, медиум и «реальное» [7, р. 126]. Причем функционирование моделей включает не только порождение реального, но и представление его в качестве обладающего самостоятельным существованием — как реальности. Благодаря этому самовластие моделей скрывается в тени служебности: модель предстает как средство отображения реальности и передачи смысла. Таким образом, фазу «воспроизводительного труда» характеризует установление совершенного режима господства: здесь даже нет нужды в силовых воздействиях — для полного подчинения достаточно операционализации «чувства реальности».

4. Виртуальное измерение социальной реальности: симуляция и символический обмен

Ряд инноваций — концепции «знаковой меновой стоимости», «воспроизводительного труда» и «медиатизации реального» — позволяют Бодрийяру наполнить идею обобщенной критики политической экономии конкретным теоретическим содержанием, несущим элементом которого является, конечно же, понятие симуляции. Симуляция представляется как новый тип абстракции: это уже не абстракция от некоторого референциального бытия, некоторой субстанции. Понятие симуляции противопоставляется привычному понятию репрезентации: с точки зрения последнего симуляция предстает как ложная репрезентация, тогда как если исходить из первого, делается явным симулятивный характер всякой репрезентации. Второе понятие «снимается» первым: репрезентация оказывается рабочим элементом механизма симуляции. Для разъяснения этого тезиса Бодрийяр выстраивает следующую последовательность фаз развития образа: (1) он является отражением некоей фундаментальной реальности; (2) он маскирует и искажает фундаментальную реальность; (3) он маскирует отсутствие фундаментальной реальности; (4) он вообще не имеет отношения к какой бы то ни было реальности: является своим собственным симуляком. Решающий поворот знаменуется переходом от знаков, которые что-то скрывают, к знакам, которые скрывают, что ничего и нет: если первые еще отсылают к теории истины (на горизонте которой остается и теория идеологии), то вторые, собственно, и возвещают эру симулякров и симуляции. «Речь идет уже не о ложной репрезентации реальности (идеологии), а о том, чтобы скрыть, что реальное больше не является реальным, и таким образом спасти принцип реальности» [7, р. 26]. Замена реального образами реального означает, что реальное операционально: оно производится и может неограниченно воспроизводиться. Симуляция — это порождение посредством моделей реального «без происхождения и реальности». Соответственно, симуляция характеризуется прецессией моделей относительно мельчайшего факта, поскольку именно их циркуляция образует действительное магнитное поле события. «Реальные» факты более не обладают собственной траекторией, они рождаются на пересечении моделей.

Собственно говоря, реальное как синтетический продукт комбинаторных моделей — это уже и не реальное в строгом смысле, поскольку его

больше не прикрывает никакое воображаемое, а гиперреальное: «Гиперреальность представляет собой гораздо более высокую стадию, поскольку здесь стерто даже само противоречие реального и воображаемого. Нереальность здесь — уже не нереальность сновидения и фантазма, чего-то до- или сверхреального; это нереальность невероятного сходства реальности с самой собой (*l'hallucinante ressemblance du réel à lui même*)» [6, p. 112]. Ведь коль скоро реальное и воображаемое сливаются в одно операциональное целое, то все вещи наделяются своеобразным эстетическим очарованием. Гиперреальное обязано этим уже не художественному замыслу создателя и не эстетической дистанции восприятия, а своей искусственности: это реальность, как бы возведенная в степень, передержанная в свете моделей. Искусство теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности, слившейся со своим образом, заключена искусственность [6, p. 117].

Концепция симуляции раскрывает виртуальный характер реальности: она сводится по существу к «эффекту реальности», производимому образами реального; измерение продуктивной потенциальности, представленное «моделями», обретает первичность относительно любого оформленного существования. Идея «виртуальной реальности» у всех на слуху прежде всего в связи с развитием информационных технологий и компьютерных сетей. И, несомненно, есть все основания рассматривать Бодрийяра как авангардного *high-tech* мыслителя [8, p. 18]. Вместе с тем, симуляционизм — это социально-теоретическая позиция, достигнутая Бодрийяром в результате постановки вопроса о странной реальности «общества-мифа» путем разработки обобщенной критики политической экономии. Этот путь проходил от раскрытия социальной конституции потребления к понятию знаковой меновой стоимости, а уже анализ специфической общественной логики знаковых стоимостей вел к концепции симуляции, собственно, и дающей ответ на исходный вопрос: общество потребления — это гиперреальное общество.

Иными словами, понятие реальности, используемое в концепции симуляции, может трактоваться предельно широко, и все же его основное содержание является у Бодрийяра социально-теоретическим. «Принцип реальности», сменяемый в современном обществе «принципом симуляции», имеет у Бодрийяра два основных воплощения, и оба, вопреки суггестии используемой терминологии, не содержат в себе ничего «психоаналитического». Первое — это «референции» тех или иных видов деятельности, их специфические целевые установки, «ставки», определяющие их общественную реальность (в этом смысле можно говорить о реальности труда, богатства, власти, знания и т. п.). Второе — это индивидуальное потребление (обобщаемое Бодрийяром до тотальности повседневной жизни индивидуума): прагматическое отношение рационального индивидуума к полезным вещам (потребительным стоимостям)⁸. И принцип симуляции утверждает смоделированный характер «реальности» в обоих ее воплощениях.

⁸ «Принцип реальности» у Бодрийяра имеет телеологическую структуру: подразумевается своего рода «объективная целесообразность» действия, обусловленная или специфическим местом того или иного вида деятельности в рамках дифференцированной общественной системы или «естественными» свойствами индивидуума и потребляемых им вещей.

Вместе с тем, симуляция — не единственный и не первичный модус виртуальности у Бодрийяра. Разоблачение симуляции служит защите (или обретению заново) не реального, а символического, концепция которого и является действительным завершением обобщенной критики политической экономии. Как указывает Бодрийяр, эта критическая теория ориентирована на три основные задачи. Во-первых, она распространяет марксовскую критику системы меновой стоимости также и на потребительную стоимость, что позволяет избавиться от идеалистической антропологии и делает возможной действительно радикальную критику общественной системы. Во-вторых, она распространяет критику экономической системы на системы знаков, что приводит к основополагающему уравнению, устанавливающему связь между экономикой и культурой: меновая стоимость относится к потребительной так же, как означающее к означаемому (как мы видели, этот ход мысли приводит к концепции симуляции как механизма моделирования всех квазиестественных реальностей современного общества). Наконец, в третьих, она предполагает построение теории символического обмена, представляющей собой «основу революционной антропологии» (имея в виду интегративный характер концепции символического, Бодрийяр даже заявляет, что «критика общей политической экономии ... и теория символического обмена суть одно и то же») [4, р. 152-153].

Идею символического обмена Бодрийяр разрабатывает, радикализируя концепцию дара Марселя Мосса. В домодерных обществах, пишет Мосс, дарение является ключевым элементом социальной жизнедеятельности и в плане своей специфической «логики» находится по ту сторону экономики утилитаризма. Прежде всего, дар представляет собой «целостный социальный факт», который наряду с собственно экономическим аспектом включает также политический, религиозный, военный и т. п., причем уже само выделение этих аспектов дара является искусственным: на деле они неразличимо сплавлены. Основная «странность», нуждающаяся в объяснении, состоит в том, что дарение, являясь «по определению» добровольным и бескорыстным, имеет вместе с тем принудительный и, в конечном счете, небескорыстный характер. Эта специфическая логика дарения наиболее явно заметна на примере потлача — праздника, устраиваемого вождем племени и отличающегося подчеркнутой расточительностью хозяина, доходящей до уничтожения накопленных богатств. Дарение здесь пронизано духом соперничества и антагонизма и организуется тремя основными обязанностями: давать, получать и возмещать. Вождь должен устраивать потлач, чтобы поддержать свой ранг в племени и среди других вождей: он может утвердить свое величие, лишь унижая других, дарениями помещая их ниже себя. Обязанность принимать носит столь же принудительный характер; отказаться от дара — значит обнаружить боязнь оказаться «уничтоженным», не ответив на подарок. Признанное положение в иерархии позволяет отказаться от дара: тогда потлач обязателен для отказавшегося — необходимо устроить более богатый праздник. Наконец, обязанность достойно возмещать полученный дар носит императивный характер: если не отдаривают в ответ или не разрушают эквивалентные ценности, то навсегда «теряют лицо».

Источник специфической принудительности цикла дарений усматривается Моссом в экстраутилитарном характере дара: в самих даримых вещах

имеется свойство, заставляющее дары циркулировать, поскольку вещь не инертна, а обладает «душой». Она сохраняет в себе нечто от личности дарителя, и через нее он получает власть над получателем дара, если последний не возместит подаренное. Таким образом, циркуляция вещей на деле оказывается циркуляцией прав и личностей.

Отсюда видно, что безудержное расточительство отнюдь не является бескорыстным: именно путем цикла дарений между вождями и вассалами внутри племени и между вождями разных племен устанавливается социальная иерархия. Давать — значит демонстрировать свое превосходство; получать, не возвращая или не возвращая больше, — значит становиться ниже. Специфическая корысть дарения состоит в том, чтобы превратить других в своих должников и тем самым достигнуть более высокого статуса: «прибыль» от расточительства является «честь», приобретаемая дарящим.

Опираясь на концепцию Мосса, Бодрийяр радикализирует ее, отделяя практику дарения от функции воспроизводства социального порядка в традиционных обществах. Целью антагонистического дарения является уже не обретение или подтверждение социального статуса, а само состязание. Дарение, додуманное до символического обмена, — это рискованная игра «на интерес», дающая опыт суверенного существования. Дар — это вызов, на который нельзя не ответить, но никакой ответ не приводит к окончанию игры: он становится новым вызовом, и циклическое движение символических обменов не имеет завершения. Поскольку ставкой в этой игре может быть все что угодно, все прочные реальности, все ценности приходят в состояние неопределенности, опасной двусмысленности. Форма символического обмена — это форма жертвенного истребления, воплощающего обратимость жизни и смерти.

Хотя Бодрийяр и говорит об «обществах, основанных на символическом обмене», эмпирической точности в этом образе не больше, чем в марксовом «первобытном коммунизме», типологическим аналогом которого он, собственно говоря, и является. Это образ нереифицированной социальности, лежащий в основе критики политической экономии знака.

Символический обмен — это форма, противопоставляемая как экономическому обмену эпохи господства «принципа реальности», так и циркуляции знаковых стоимостей эпохи симуляции. Даримой вещи нельзя приписать ни потребительную, ни меновую экономическую, но лишь «символическую меновую стоимость». В отличие от знаков, материал символического обмена неотделим от субъектов (является переходным) и не может быть кодирован (не организуется кодом, всевластие которого отличает эпоху симуляции). Соответственно, с того момента, когда обмен перестает быть всецело переходным, предмет символического обмена обретает автономию и вырождается в предмет потребления, на базе которого строится реифицированное социальное отношение.

Благодаря концепции символического, симуляция предстает не только как «превосхождение» классической системы политической экономии, основанной на реальности производства, но и как вырождение («реификация») символического обмена: амбивалентность символического вырождается в эквивалентность знаковых стоимостей, жертвенное истребление (*consumation*) — в тотальное потребление (*consumation*). В определенном

смысле можно говорить о гиперреальности⁹ не только симуляции, но и символического обмена: символическое, говорит Бодрийяр, — это социальное отношение, разрешающее в себе оппозицию реального и воображаемого. «Эффект реальности» представляет собой структурный эффект разобщения двух элементов: объективность природы, противостоящая человеческой субъективности, возникает лишь в результате разделения человека и природы, материальность тела — в результате разделения тела и духа. Символическое как раз и упраздняет этот дизъюнктивный код и разделенность элементов, восходящую к разделению жизни и смерти.

Тем самым концепция символического обмена не только изображает первичную виртуальность, но и определяет нормативный горизонт критики политической экономии знака: редукции символического обмена противопоставляются деконструкция знаковых стоимостей и трансгрессия их круговращения к символическому обмену [4, p. 146-148]. Подобная стратегия должна прежде всего порвать с традиционной стратегией революционного отрицания системы общественного господства, представляющей собой ловушку, выставленную властью. Систему невозможно победить, принимая подсказываемую ею логику целевых установок и силового воздействия — революционное насилие лишь перелицовывает систему, насыщая ее энергией, давая ей новый толчок для движения. Систему вообще нельзя победить в плане реального, поскольку это реальное — не более чем воображаемое самих революционеров, внушенное им системой. Победа возможна лишь в плане символического — праформы всякой власти и подлинного источника общественного господства. Власть определяет всю динамику символического обмена: дарение означает обретение власти над одариваемыми, но эта захваченная власть тут же упраздняется ответным даром. Соответственно, общественное господство возникает при блокировке обратимости дара-вызова и представляет собой захват власти путем систематически одностороннего одаривания. Все общественные институты призваны предотвратить ответный символический акт, упраздняющий власть: система стремится исключить возможность прямого символического столкновения, перевести отношения в режим сделки (борьбы в терминах реального). И тем не менее самым совершенным системам грозит подспудная амбивалентность: при вторжении символического колоссальный аппарат власти словно разжижается. Лишь символические акции, совершенно незначительные в плане силовых отношений, дезавуируют власть: «Пути альтернативной политики — это пути символической действенности» [6, p. 65].

5. Последнее слово теории: имплозия политического тела

Разработка идей медийной симуляции и символического обмена завершает критику общей политической экономии. Бодрийяр наконец-то получает понятийный аппарат, необходимый и достаточный для адекватной концептуализации «общества-мифа» — феномена, парадоксальные характеристики которого не вписываются в категориальные схемы «нормальной» социальной теории. Социальные науки основываются на мнимой самоочевид-

⁹ Точнее, символическое не сверх-, а субреально: любая реальная форма — пауза или искусственная закупорка в безостановочной циркуляции символического.

ности понятия «социального отношения», на нерелективном допущении существования социального. Раскрытие виртуального измерения позволяет увидеть социальную реальность динамически: концепции символического и симуляционного позволяют сформулировать три взаимосвязанных положения относительно социального. Первое: «В своей сущности (*au fond*) социальное никогда не существовало» [9, р. 74]. Действительной сущностью социального является символическое: социальные отношения с их функциональной интеграцией суть продукты дезинтеграции символического обмена. Будучи производным от символического, социальное, коль скоро забывается его производность, уже имеет симуляционный характер; поэтому говорить о социальном как о какой-то самостоятельной реальности означает «гипостазировать симулякр».

Второе: «Социальное, безусловно, существует, причем оно существует все в большей мере (*de plus en plus*)» [9, р. 76]. Социальное вполне реально возникает при редукции символического; «социальные отношения» поступательно развиваются по мере символической дезинтеграции. Своеобразие социального связано с попечением над неинтегрированными группами, «остатком» общества, и его рождение можно связывать с открытием первых бюро, занимающихся бедными. Само понятие социального исходно связывается с попечением над теми, кто не социализирован: обозначаемые как остатки общества, они тем самым подпадают под его юрисдикцию и обречены на то, чтобы найти свое место в нормальной социальности. На этих остатках базируются все новые запуски социальной машины, в них она находит опору для своего постоянного расширения. Функциональные общественные институты берут на себя заботу об отбросах символической дезинтеграции, и символическая интеграция поступательно заменяется интеграцией функциональной. Абстрактные инстанции надстраиваются одна над другой на развалинах прежних символических формаций и тем самым производят социальное во все возрастающем объеме.

Наконец, третье положение: «Социальное существовало в полной мере (*bel et bien*), но оно больше не существует» [9, р. 86]. На протяжении двух последних столетий неиссякаемыми источниками энергии социального были детерриториализация и концентрация, находившие выражение во все большей унификации инстанций социального. Эта унификация осуществлялась в централизованном пространстве перспективы, которое придавало смысл всем оказавшимся в нем элементам, ориентируя их на схождение в бесконечном. Можно сказать, что социальность современных обществ существовала именно в этой всеохватывающей перспективе. Когда в результате поступательного расширения «остаток» наконец достигает масштаба общества в целом, социальное обретает полноту: все символически дезинтегрированы и функционально социализированы. Но поскольку социальное вообще обладает реальностью только в перспективном пространстве расширения, достигая полноты, оно умирает в симуляции. Таким образом, социальное не представляет собой самостоятельной реальности: оно обладает лишь условным существованием в небольшом промежутке между символическими формациями и нашим «обществом потребления», где радикально изменяется топология его «перспективного пространства». Чтобы идентифицировать это изменение, следует принять во внимание, что социальные отношения полу-

чают развитие в рамках определенного «политического универсума» (общества, возникающие благодаря разложению символического обмена, представляют собой политические формации, или «политические тела»). Организация этого универсума определяется социальной наполненностью политического, принципиальной для современных обществ. Вообще говоря, власть как власть политическая и как стратегия социального господства возникает из власти символической (праформы всякой власти), когда нарушается обратимость дара и на смену безостановочному циклическому движению приходит линейная темпоральность накопления. Политическое, выделившееся из религиозной сферы, первоначально понималось как чистая стратегия, не связанная ни с какой социальной или исторической истиной, но, напротив, разыгрываемая в отсутствие всякой истины. Так, у Макиавелли политическое принадлежит к тому же порядку, что и ренессансный машинный театр: его формой является форма игры. Начиная с Французской революции политическое принимает функцию выражения социального, которое становится его субстанциальным содержанием. Новой формой политического является репрезентация: политическая сцена отсылает к какому-то фундаментальному «означаемому» — народу, народному волеизъявлению и т. п. [9, р. 21-22] В результате политическое и социальное кажутся нам естественно и нерасторжимо связанными. Однако соотношение между элементами в этой связи меняется вследствие разрастания социального: политическое неуклонно утрачивает свою самостоятельность. И если первоначально в пространстве политического представительства еще сохранялся баланс между собственно политическим и отражающимися в нем социальными силами, то возникновение и распространение социализма знаменует конец реальности политического универсума: начинается эра полной гегемонии социального, и политическое остается лишь его отражением в «надстроечных» областях.

Но, став всепоглощающим, сохраняется ли социальное как таковое? Нет, указывает Бодрийяр, эта новая форма социального свидетельствует о его конце: его специфика, его историческая и логическая определенность — быть «остатком» общества — исчезает. У социального больше не оказывается имени: став всеобъемлющим, оно обращается в анонимные массы. Массы — не новая социологическая реальность; неопределенность является их основным определением. Массы не являются потенциальностью, которая когда-то разрешится в действии, их сила всецело актуальна: они суть всемогущество инерции, поглощения и нейтрализации.

Политический универсум затрагивает это обращение социального в массу самым прямым и непосредственным образом. Что же теперь может выражаться в политическом, если у самых фундаментальных политических знаков — «народ», «класс», «пролетариат» — не оказывается социального референта? Ведь сами по себе массы представляют собой лишь мнимый референт политического: на любой запрос или призыв они реагируют молча или же отвечают тавтологическим образом. Молчаливое большинство в принципе не может иметь какой-либо репрезентации: массы не позволяют никому выступать от их имени и, сворачивая политическое пространство представления, знаменуют гибель власти.

Устоялось мнение, будто власть всемогуща в манипулировании массами, а массы парализованы ее воздействием. И то, и другое лишь видимость:

власть ничем не управляет, а массы вовсе не приведены к молчанию искусственно: безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика. Обычно считается, что апатия масс должна приветствоваться властью: ведь чем они пассивнее, тем эффективнее ими можно управлять. Однако предельная пассивность масс является их совершенным оружием против власти: так они ускользают от любой мобилизации. Гиперконформизм масс на деле представляет собой гениальную изворотливость в нежелании разделять те высокие цели, к достижению которых их призывают: массы принимают все, никогда ни в чем не участвуя и все превращая в зрелище. Гиперконформизм — это абсолютная ироничность, депотенцирующая любую власть.

Таким образом, молчаливое большинство — это бездна, разверзшаяся перед властью и бесследно поглощающая всю ее энергию. Социальная субстанция власти после своей беспрестанной экспансии на протяжении нескольких столетий «схлопывается» (имплодирует), превращаясь в своего рода черную дыру и, соответственно, «схлопывается» политическое пространство. Всякое горение осталось в прошлом, сохраняется лишь фикция политического универсума — после апогея политики власть превращается в свой собственный симулякр.

Такая катастрофа власти является также и катастрофой революции, потому что эта импловивная масса по своему определению никогда не взорвется (не эксплодирует) и лишь бесследно поглотит любой революционный призыв. Любая революционная надежда, любое упование на социальные изменения так и останутся лишь надеждой и упованием. Радикальная критика еще продолжает грезить о грядущей революции, она не видит революции уже свершившейся — только не эксплозивной (активной и отрицающей), а импловивной (основанной на инерции и сверхпозитивной). Прежде бесконечно открытый горизонт роста и расширения, горизонт реального замыкается на самом себе, поскольку пройден полный цикл эволюции. Имплотия является последним эпизодом в истории системы эксплозии и контролируемого расширения, господствующей на Западе на протяжении последних нескольких столетий. Модерные цивилизации строились под знаком универсализации рынка, экономических и интеллектуальных ценностей, универсальности закона и завоеваний. Существование за счет постепенного регулируемого высвобождения энергии было их золотым веком. Но когда этот эксплозивный процесс насытил поле возможного расширения, он тем самым пришел к своему завершению, и имплотия начала опустошать универсум реального. Эта катастрофа реального неизбежна, и тщетны все усилия по спасению систем экспансии, существующих в соответствии с принципами реальности, накопления и универсальности: «Все вещи обретают завершение в своей удвоенной симуляции, и это знак того, что цикл завершен» [10, р. 69].

6. Медиум Бодрийяр

Итак, поставленная цель достигнута: специфическая призрачность «общества потребления» схвачена и объяснена на собственном языке социальной теории Бодрийяра: это общество тотальной симуляции, воцаряющейся вследствие замыкания перспективного пространства социального на самом себе. Такое пространство было пространством роста и экспансии «политиче-

ского тела», выделившегося в виртуальной среде символической власти; коллапс последнего явился закономерной заключительной фазой его эволюции. Как видим, констатация «имплозии власти»¹⁰ является итоговой формулой, резюмирующей весьма развитую теорию.

Путь к этому итогу был очень длинным; Бодрийяру пришлось пройти целый ряд последовательных шагов.

1. Первичная формулировка проблемы еще на «несобственном» теоретическом языке: в качестве ключевого элемента «общества, являющегося своим собственным мифом», выделяется феномен потребления, обобщенный до тотальности повседневной практики; с помощью варварской смеси из терминов марксизма, психоанализа и семиологии формулируется цель раскрытия бессознательной логики общественного процесса потребления, имеющего знаковый характер.

2. Обращение к марксовской критике политической экономии на основе аналогии в постановке вопроса (общественный процесс производства и общественный процесс потребления) позволяет избавиться от первоначального эклектизма и прочертить связную перспективу теоретического поиска: анализ потребления как общественного труда под властью капитала; обобщение критики политической экономии здесь еще понимается как простое расширение предметной области марксовского прообраза: анализ потребления как нового политического поля следует за марксовским анализом производства и дополняет его.

3. Коренной разрыв с марксовскими теоретическими схемами во имя действительно последовательной критики политической экономии: натурализация потребительной стоимости оборачивается у Маркса апологией системы общественного господства, скрытой и усиленной его революционализмом; некоторые фундаментальные постоянные у Маркса на деле оказываются социально-историческими переменными; соответственно, обобщение критики политической экономии предполагает концептуализацию более «первичного» измерения общественной жизни, нежели материальное производство.

4. Решение этой задачи направляется «матезисом» «классической» критики политической экономии, то есть формулами Маркса, из которых вычищено то их содержание, которое обусловлено принятием мнимых постоянных¹¹: эти «уравнения» направляют усвоение и переработку дополнительно привлекаемого теоретического материала (прежде всего, идей Соссюра, Бенямина и Маклюэна); в результате вырабатываются понятия «вещи-знака» («знаковой меновой стоимости»), «воспроизводительного труда» и «медиатизации реального», позволяющие концептуализировать искомое «первичное» измерение общественной жизни.

¹⁰ Термин «власть» в данном контексте употребляется как синоним терминов «политическая формация», «система общественного господства» и просто «общество» (конечно, за исключением «обществ, основанных на символическом обмене»).

¹¹ Прежде всего, это следующие «уравнения» (в редакции Бодрийяра): «капитал означает режим общественного господства над трудом», «фетишизм есть вещная видимость общественных определений продукта труда, превращающая его в чувственно-сверхчувственную вещь», «идеология есть социально обусловленная редукция содержания в форме».

5. Это измерение первично не в смысле какого-то «базиса», а в смысле своего виртуального характера: виртуальность первична относительно любой (мнимо)самотождественной реальности, любой общественной подсистемы, включая экономическое производство; «уравнения» критики политической экономии подсказывают Бодрийяру два образа виртуальности: субреальный символический обмен и гиперреальная медийная симуляция¹².

6. Концептуализация виртуального измерения позволяет Бодрийяру раскрыть динамическую природу социальной реальности как таковой: любой общественный феномен (и общество в целом) обладает реальностью лишь в перспективном пространстве (роста и расширения), и катастрофическое обращение этой эволюционной перспективы трансформирует все общественные реальности в симулякры¹³.

Вот это-то выявление «переменного перспективизма социального», осуществленное Бодрийяром на основе экземплярного анализа имплозии, и является, на наш взгляд, его главным социально-теоретическим достижением. Социальные феномены обладают вполне реальным существованием, но лишь постольку, поскольку они подчинены своеобразной «имманентной телеологии», которая, как выясняется, представляет собой переменную величину. Восприятие общественной жизнедеятельности в эволюционной перспективе (перехода от «общности» к «обществу», от механической к органической солидарности, от отношений личной зависимости людей к отношениям вещной зависимости и т. п.) было «наивной предпосылкой» современной социальной теории. Радикальная социальная теория Бодрийяра учит: телеология общественной эволюции, вопреки видимой «естественности», — лишь одна из возможных перспектив.

И здесь мы обнаруживаем, что «момент истины» теории Бодрийяра есть вместе с тем и момент ее собственной аннигиляции. Слово об имплозии является последним словом теории не только в смысле достигнутой завершенности — оно оказывается ее суицидальным актом. В самом деле, последовательно обобщенная критика политической экономии оказывается не критикой общей политической экономии — она вообще перестает быть критикой. Это и понятно: с одной стороны, власть (предмет критики) в контексте имплозии «имеется в наличии лишь для того, чтобы скрыть, что она больше не существует». Система общественного господства разрушилась, и критиковать стало нечего, более того, власть может обретать хоть какую-то степень реальности, лишь питаясь дурной энергией критиков, мнящих ее реальной. С другой стороны, имплозия означает также и исчезновение какой бы то ни

¹² Говоря несколько упрощенно, концепция симуляции является обобщенной моделью общественной фетишизации вещей: действительные «чары» заключаются в их гиперреальном характере, а концепция идеологии обобщается до редукции символического к знаковому: «Эта семиологическая редукция символического составляет собственное содержание идеологического процесса» [4, p. 109].

¹³ Точнее, в симулякры «третьего порядка»: к видам технической воспроизводимости, выделенным Беньямином (ручной и механической), Бодрийяр добавляет воспроизводимость посредством моделей. Принимать эту квазиисторическую типологию за чистую монету столь же разумно, как и искать в истории «общества, основанные на символическом обмене».

было трансцендентности, соответственно, исчезает сама возможность обретения критической дистанции относительно наличного положения дел: таким образом, исчезает и субъект критики¹⁴.

Уточним: самоликвидируется не только модель критики «общественного господства», но и форма социальной теории вообще: сама социология, указывает Бодрийяр, существует благодаря безоговорочному допущению социального и в состоянии лишь следовать за его экспансией. Однако принцип действия специфической силы инертного, воплощенной в «молчаливом большинстве», совершенно инороден принципу действия всех схем производства и расширения, лежащих в основе нашего воображения. Поэтому констатация смерти социального означает также и констатацию ее собственной смерти. Теоретическое производство в целом, как и всякое другое производство, становится симулятивным: оно утрачивает референциальную опору и начинает крутиться вхолостую; теории осмысленны лишь постольку, поскольку без конца соотносятся друг с другом.

Дело в том, что перспективистская (телеологическая) организация свойственна не только предмету социальной теории, но и самой теории. Теория руководствуется «принципом реальности», однако понятие «реального» предполагает понятие «воображаемого» и принципиальную дистанцию между ними. Сама по себе область воображаемого предстает как иной мир, противопоставляемый реальному. При движении от одного порядка симулякров к другому, указывает Бодрийяр, происходит изменение характера имажинерии, связанное, прежде всего, с сокращением дистанции между воображаемым и реальным мирами. В эпоху симулякров первого порядка господствует имажинерия утопии, и здесь дистанция максимальна: рисуется некий трансцендентный универсум, радикально отличный от имеющегося. В *science fiction*, возникающей в эпоху симулякров второго порядка, дистанция уже заметно сокращается: здесь воображение предлагает проекцию, в которой реальный мир производства возводится в степень, но не видится качественно иным. Его характеризует небывалый рост скоростей, энергий, могущества, но схемы и сценарии остаются теми же, что и в реальном мире: «Ограниченному универсуму доиндустриальной эры утопия противопоставляла альтернативный идеальный универсум. К потенциально бесконечному универсуму производства *science fiction* добавляет умножение его собственных возможностей» [7, р. 180-181]. Наконец, эта дистанция полностью исчезает в эру моделей: модели уже не образуют ни трансцендентности, ни проекции, они не строят воображаемого по отношению к реальному, они сами являются предвосхищением реального и, следовательно, вообще не оставляют места ни для какой разновидности фикционального предположения.

Однако это исчезновение дистанции означает не только исчезновение воображаемого иного — оно напрямую затрагивает и «принцип реальности», которым руководствуется теория, поскольку соотношение с вообра-

¹⁴ Обратим внимание на то обстоятельство, что еще концепция символического обмена, предшествующая (по крайней мере, логически) концепции импlosionи, предстает именно как утопия, ориентирующая критику власти. В этом смысле призыв «Забывать Фуко!» вполне может быть понят как ритуальное заклинание, помогающее сбросить старую «теоретическую кожу» самому Бодрийяру.

жаемым конститутивно для реального как такового: степень реальности нашего мира, указывает Бодрийяр, была прямо пропорциональна резерву вообразяемого, придававшему реальному специфический вес. Здесь происходит то же, что и с освоением географического пространства: когда больше не остается неизведанной (а значит, питающей воображение) территории, когда карта охватывает всю территорию, освоенное пространство дереализуется, точнее, становится гиперреальным: карта обретает первичность относительно территории [7, р. 183].

Иными словами, соотносительность с вообразяемым формировала перспективное пространство возможного, придававшее силу «принципу реальности» и питавшее теоретическую установку. Соответственно, упразднение дистанции между реальным и вообразяемым означает катастрофу не только для фикционального, но и для научного мышления: оппозиция фикции и науки разрешается в «вывернутой наизнанку» *science fiction*¹⁵. Таким образом, имплозия общественной системы, по Бодрийяру, подразумевает и катастрофу социальной теории: теоретическая установка разрешается в нигилизм. Причем нигилизм этот, как и все у Бодрийяра, не простой: в отличие от нигилизма прошлого, он не отрицает и не разрушает. Прежде, когда нигилизм провозглашал смерть Бога, еще оставался сам Ницше, возвестивший о ней; великий нигилист как бы заменял собой упраздненную им Вечность. Теперь же нигилизм вовсе не заявляет, что Бог мертв — он констатирует, что Бог стал гиперреальным: абсолютные ценности вовсе не исчезли, но стали операциональными, так что их теперь в избытке, на любой вкус. Воцарилась абсолютная прозрачность, имеющая, однако, сугубо симулятивный характер. Судьбою этого перенасыщенного мира являются инерция и индифферентность. Здесь патетику старого нигилизма сменяет угасание аффекта в меланхолии, сообразное с улечиванием смысла в операциональных системах. Но даже подобная нигилистическая позиция, по Бодрийяру, чересчур теоретична, а значит, анахронична и должна упразднить себя: «Это тот пункт, где начинается соблазн» [7, р. 236].

Однако не дадим соблазну овладеть нами: как ни увлекательно следовать за Бодрийяром этими путями (равно как и путями «фатальных стратегий»), они уже явно лежат за пределами социально-теоретического мышления. А ведь основной вопрос настоящего изыскания состоит как раз в том, насколько радикальной (то есть критически пересматривающей собственные предпосылки) может быть сегодня социальная теория, остающаяся при этом самой собой. Вспомним, что мы говорим не просто о Бодрийяре, но о «полезном Бодрийяре», и обратились к его концепции, в конечном счете, для того, чтобы найти ответ на наш собственный вопрос. Сообщение, которое

¹⁵ Последняя уже не отталкивается от реального, производя на основе его данности образ ирреального. Процесс становится обратным: надлежит исходить из моделей симуляции и суметь расцветить их банальным, заново изобрести исчезнувшее реальное как фикцию, выстроить своего рода галлюцинацию реального, изначально лишённого субстанции, но воссозданного в мельчайших деталях повседневной жизни. Парадоксальным образом, резюмирует Бодрийяр, именно реальное стало для нас подлинной утопией, но такой, которая уже не принадлежит к порядку возможного.

несет нам «медиум Бодрийяр», в предельно сжатой форме таково: «Экземплярный анализ разрешения общественной эволюции в имплозию раскрывает переменный перспективизм социального в «онтологическом» и «эпистемологическом» планах».

В виде ключевых тезисов это можно сформулировать следующим образом. 1. Социальное («социальные отношения», «социальная жизнь» и т. п.) обладает реальностью лишь в определенном перспективном пространстве, а социально-теоретическая установка образуется перспективным связыванием реального и воображаемого. 2. Такая перспектива («имманентная телеология»), вопреки своей мнимой «естественности» (вневременности и самоочевидности), случайна и детерминированна: имеются как точка ее возникновения, так и точка кардинального изменения ее организации. 3. Подобная трансформация, современниками которой мы являемся, имплозия, означает «катастрофу» как самой социальной реальности, так и социальной теории.

Налицо диссонанс между богатыми импликациями первого и второго тезисов и обескураживающим приговором третьего, однако без последнего первые два повисают в воздухе — ведь именно феномен общественной имплозии изначально находился в центре внимания Бодрийяра (под псевдонимом «общества-мифа») и стал конечным пунктом соотнесения всех генерализаций его концепции. Так что у нас есть шанс добиться пересмотра приговора, приняв тезис об имплозии и показав, что эта коренная трансформация на деле сложнее, чем представлял себе Бодрийяр, который не учел некоторые важные аспекты процесса. Тогда можно утверждать, что изнанкой катастрофизма бодрийяровской трактовки имплозии является ее односторонность. Для этого мы сделаем две отсылки к современным социально-теоретическим концепциям, совместимым с тезисом об имплозии, но приводящим к иным выводам. Разумеется, в рамках данной работы не может быть предложено сколько-нибудь развернутое рассмотрение этих концепций — речь идет лишь о том, чтобы обозначить иные стратегии социального мышления, уточняющие и дополняющие бодрийяровское восприятие современности.

Во-первых, это социологическая концепция Мишеля Маффесоли, развивающего вполне сопоставимую трактовку имплозии политического. В соответствии с этой концепцией наблюдаемая ныне имплозия институциональных форм не является продуктом действия каких-то подрывных групп: разрывы рационально организованной социальной материи вызваны тем, что процесс неуклонной гомогенизации и рационализации социальной жизни, отличавший эпоху модерна, достиг точки насыщения. Имплозия политического, действительно, находит свое концентрированное выражение в «безответности» масс, однако их безучастность в отношении «высокой политики» кажется пассивностью мертвой материи лишь в старой системе координат: на деле она представляет собой «динамическую позицию, посредством которой социальная жизнь перефокусируется на существенное» [11, p. 100]. Существует своеобразная позиция «народного стоицизма»: то, на что человек не может или не хочет воздействовать, оставляет его безразличным. Именно это безразличие и позволяет ему сосредоточивать свою энергию на находящемся вблизи. Смысл жизни ищется (и находится) уже не в недостижимой утопии и не во всеобъемлющей рационализации существования, а «здесь-и-

теперь». И если политический активизм был господствующей ценностью модерна, то ключевой ценностью постмодерна становится эстетически окрашенное «не-деяние» («*non-action*»).

Апеллируя к этимологии «эстетического» («эстетизис» означает эмоции, испытываемые безотносительно к утилитарным критериям разума), Маффесоли подчеркивает, что постмодерная «эстетика» никоим образом не ограничивается областью «изящных искусств», но охватывает весь комплекс повседневной жизни. «Эстетическое» предполагает партикулярную стратегию: здесь миром пользуются, стремясь к собственному удовольствию, а не к господству над ним. Причем это использование разделяется с другими: «В этом смысле эстетическое является синонимом интерсубъективности» [11, р. 126]. «Эстетика» — это опыт совместных чувств, означающий постоянную интеракцию, для него конститутивно «соприсутствие» с другими. Вопреки видимости нарциссизма и гедонизма, которая возникает при восприятии постмодерной эстетизации повседневности в старой¹⁶ системе координат, утверждается скорее новая социальная этика — «этика эстетического». Таким образом, в трактовке Маффесоли, имплозия рационально организованного современного политического тела означает вовсе не «конец социального», а оформление и развитие постмодерной социальности, которая структурируется «культурой чувств».

Более того, и для политического имплозия представляет не итоговую катастрофу, а «преображение»: постмодерными «политическими телами» являются «трибы», порождаемые совместной жизнью людей в современных мегаполисах. Как примитивные родоплеменные общности были органически связаны с «мезокосмосом» непосредственной окружающей среды и посредством этого идентифицировали себя в социальном окружении, с которым они эту среду разделяли, так и в «каменных джунглях» современные «трибы» связаны со своими кварталами, улицами, местами тусовок и тем самым создают специфическую общность своих членов, обеспечивая им идентификацию. Постмодерная «самость» (*soi*) не имеет ничего общего ни с картезианским «*ego cogito*», ни с автономным индивидом как участником социального контракта. Это пористое «я» находится в состоянии постоянного транса и поэтому склонно присоединиться к чувствам, испытываемым окружающими, что обеспечивает ему безопасность «архетипического сообщества».

Таким образом, имплозионная катастрофа современного политического тела оказывается у Маффесоли новым началом: «прямая перспектива» эволюции от «общности» к «обществу», коллапсируя, выворачивается в «обратную перспективу» инволюции «общества» в «общность». «Трайбализация» социального мира означает «возврат общинного (*communautaire*) идеала за счет идеала социетального (*sociétaire*)» [12, р. 46]. И этот процесс социального развития вполне может позитивно изучаться социологией, хотя уже не в форме нивелирующей универсальной теории, а на путях «спекулятивного эмпиризма», развивающего «восприимчивый разум» (*raison sensible*), способный принять во внимание самые разнородные элементы социальной данности [11, р. 20].

¹⁶ То есть современной, основанной на принципах поступательной гомогенизации и рационализации социальной жизни.

Инволюционная социальность крайне непривычна для мышления, отягощенного современными стереотипами: она производится не кумулятивно (ростом и расширением), а, наоборот, реактуализируется и исподволь проступает, непредвиденно давая о себе знать. В этой связи трайбализация, по Маффесоли, свидетельствует о том, что нет политики без религии в строгом смысле слова: того, что связывает людей, совместно участвующих в каком-то деле, комплексом общих для них допущений. Религия вполне может существовать без богов и потустороннего идеала: ее сущность исчерпывается ритуалом, который объединяет лишь для того, чтобы объединять; сакрализованное коллективное чувство является формой «имманентной трансцендентности».

Пытаясь концептуализировать символическое как праформу политического, Маффесоли говорит об «имагинальном могуществе совместного существования» (*de l'être-ensemble*) как о константе прихотливого хода человеческой истории, благодаря которой низовые общности обладают силой учреждения. Это могущество может канализоваться установленной властью, но оно не прекращает оказывать на нее подспудное давление. Время от времени это давление проявляется в брутальной форме взрыва (эксплозии) и дает начало новой эре (в частности, современной), в рамках которой и разворачивается общественная эволюция, завершающаяся в итоге имплозией¹⁷, этот «мистический крен» его социологии, конечно же, не случаен. Маффесоли стремится показать, что инволюция представляет собой хоть и «обратную», но вполне положительную перспективу социального развития. Если это и «регрессия», то уж никак не «регресс» в смысле упадка и деградации: «обратная» динамика в данном случае — это не откат к уже пройденному, а как бы возвращение домой. Камнем же преткновения для Маффесоли стал принципиальный и полный отказ от инструментария современной социальной теории, как работающего исключительно в «прямой» перспективе общественной эволюции.

Вторая отсылка — к «критической теории позднего модерна» Энтони Гидденса. Поскольку мы уже достаточно обстоятельно ее рассмотрели [1], здесь можно ограничиться лишь несколькими замечаниями. Во-первых, вопреки очевидной «антагонистичности» между «постмодернистской» концепцией Бодрийера и «(нео)модернистской» теорией Гидденса, образ «посттрадиционного общества», развитый последним, поразительно напоминает бодрийеровское «общество, ставшее своим собственным мифом». По Гидденсу, современный тип социальной жизни характеризуется поступательным опосредованием традиционных жизненных взаимосвязей нарастающей рефлексивностью. Однако это опосредование не уничтожает традицию, а лишь меняет ее статус: исчезает нерелективное отношение к традиции, отныне она воспринимается именно как предмет сознательного сохранения во времени. Уточняя слова Гидденса, можно было бы сказать, что рефлексивность разлагает то, что прежде было естественной данностью и воспринималось

¹⁷ Особенно в формулах вроде: «политика результируется в мистике», «жертвоприношение установленного порядка является архетипом создания нового общинного этоса».

for granted, и на это место ставит традицию. То есть рефлексивность не разлагает, а производит традиции, заменяя естественное искусственным. В отличие от обществ «первого» модерна, где существовал определенный баланс между рефлексивным и нерефлексивным, в обществах «второго» модерна (то есть в развитых обществах сегодняшнего дня) рефлексивность становится всепроникающей. Следовательно, «посттрадиционное общество» — это на самом деле общество, где традиция стала всеобъемлющей, или, стилизуя эту формулу «под Бодрийяра», «общество, ставшее своей собственной традицией». Утрируя можно сказать, что вся реальность «общества» сводится здесь к реальности бережно хранимого музейного экспоната.

Во-вторых, из этой констатации, на наш взгляд, вполне сопоставимой с бодрийяровским тезисом об имплозии, Гидденс делает совершенно иной вывод: имплозия «общества» означает лишь то, что современные институты окончательно переросли узкие рамки нации-государства и обрели глобальную арену для своей дальнейшей эволюционной динамики. «Четверица» институциональных осей модерна (индустриализм, капитализм, институты надзора и монополизации средств насилия) на этой арене принимает вид глобального разделения труда, «мировой системы», системы международных отношений и мирового военного порядка. И эти глобальные институты могут и должны рассматриваться универсалистской социальной теорией в эволюционной перспективе.

Отсылки к социологическим концепциям Маффесоли и Гидденса приводят нас вовсе не к тому, что эти концепции «лучше» бодрийяровской¹⁸. Напротив, мы убеждены в том, что именно теоретическое приключение Бодрийяра во всей его сложной траектории может служить для радикальной социальной теории сбывшейся мечтой Архимеда. Но не абсолютной, а лишь относительной точкой опоры — вполне в духе самого Бодрийяра. «Макроуровневая» имплозия «общества» оборачивается образованием новых перспективных пространств социального: пространства социальной инволюции «микроуровня» повседневности и эволюционного пространства глобального масштаба. То, что Бодрийяр не заметил эти перспективы, по-видимому, объясняется его сосредоточенностью на «сильном» понятии общества, подразумевающим, что именно «общество», слепленное по образцу нации-государства классического образца, является социальной реальностью *par excellence*, и что вся социальная жизнь должна быть вписана в рамки жизнедеятельности «общественного организма». При таком допущении имплозия с неизбежностью предстает как полная катастрофа социального.

Бодрийяр ставил перед собой задачу обобщить критику политической экономии, поскольку установил, что некоторые фундаментальные постоянные марксовской теории на деле представляют собой исторические переменные. Можно сформулировать аналогичную задачу относительно самого

¹⁸ Эти концепции вызывают очень серьезные вопросы: насколько «неотрайбализм» в молодежной субкультуре современных мегаполисов (отправная точка для Маффесоли) может быть экстраполирован на все общество; насколько глобализацию можно представлять лишь в качестве глобальной проекции (западного) модерна (глобализация у Гидденса означает лишь то, что стало еще больше того же самого).

Бодрийяра: рассматривая «сильное» понятие общества как историческую переменную, попробовать обобщить его открытие детерминированного перспективизма социального до такой версии радикальной социальной теории, которая не завершалась бы самоупразднением¹⁹.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Фурс В.Н.* «Критическая теория позднего модерна» Энтони Гидденса // Социологический журнал. 2001. № 1.
2. *Kellner D.* Jean Baudrillard: from Marxism to Postmodernism and Beyond. Stanford, 1989.
3. *Baudrillard J.* La société de consommation: Ses mythes, ses structures. Paris: Denoël, 1970.
4. *Baudrillard J.* Pour une critique de l'économie politique du signe. Paris: Gallimard, 1972.
5. *Benjamin W.* Das Kunstwerk im Zeitalter seines technischen Reproduzierbarkeit // Ders. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
6. *Baudrillard J.* L'échange symbolique et la mort. Paris: Gallimard, 1976.
7. *Baudrillard J.* Simulacres et simulation. Paris: Galilée, 1981.
8. *Kellner D.* Introduction: Jean Baudrillard in the Fin-de-Millennium // Baudrillard: A Critical Reader / Ed. by D. Kellner. Oxford, UK: Blackwell, 1994.
9. *Baudrillard J.* A l'ombre des majorités silencieuses, ou le fin du social. Paris: Denoël/Gonthier, 1982.
10. *Baudrillard J.* Oublier Foucault. Paris: Galilée, 1977.
11. *Maffesoli M.* La transfiguration du politique: La tribalisation du monde. Paris: Grasset & Fasquelle, 1992.
12. *Maffesoli M.* La contemplation du monde: Figures du style communautaire. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.

¹⁹ Не исключено, что такой ход мысли был бы как раз тривиализацией радикальной теории Бодрийяра, финал которой может и не быть легко устранимым недоразумением. Если допустить, что виртуальное измерение в своем своеобразии вообще не раскрывается «позитивным» знанием, то «урок» Бодрийяра заключается еще и в новом режиме теоретической работы: «практиковать теорию» означает производить развернутый «теоретический опыт», завершенность которого не в достигнутом соответствии теоретических положений «фактам», а в обретенном характере символической акции.