

Символічний обмін і смерть

Жан Бодріяр

Жан Бодріяр

Символічний обмін і смерть

Переклав з французької Леонід КОНОНОВИЧ

На рівні новітніх економічних формацій уже немає символічного обміну як організаційної форми. Звичайно, символічне маніякально переслідує новітні формації як їхня власна смерть. Саме через те, що воно вже перестало визначати форму суспільства, символічне відоме їм усього лиш як манія, вимагання, котре безугаву перепиняється законом цінности. І якщо за марксівської доби певна ідея Революції ще силкувалася проторувати шлях через цей закон, то нині вона давно вже зробилася Революцією в Законі. Довкола цієї манії вихиляся кружеляє і психоаналіз, але він відхиляє її, заганняє в рамки індивідуального підсвідомого, зводить під знаком Батьківського Закону до манії кастрації та невідчепности Позначника. Завжди Закон. І все ж потойбіч топик та економік, лібідових і політичних, що постійно тяжіють до виробництва (матеріального і чуттєвого) у ціннісній площині, існує ще і схема суспільного відношення, котра базується на знищенні цінности; модель цього відношення відсилає нас до первісних формацій, однак його радикальна утопія помалу вже починає вибухати на всіх рівнях нашого суспільства, виливаючись у п'янке запаморочення бунту, що не має нічого спільного ні з революцією, ні з історичним законом, ані навіть, — це буде видно трохи пізніше, адже цей фантазм щойно постав, — із "вивільненням" певного "бажання".

В цій перспективі набирають першорядного значення й інші теоретичні події: анаграми Соссюра, обмін/дарунок за Моссом — радикальність цих гіпотез виявилася набагато життєвішою, аніж теорії Маркса чи Фрейда, а, до речі, їхні перспективи донині цензурувалися саме імперіялізмом фрейдівських і марксівських інтерпретацій. Анаграму чи обмін/дарунок аж ніяк не можна вважати просто чудернацькими епізодами на узбіччі лінгвістичних і антропологічних дисциплін, такими собі другорядними різновидами велетенських механізмів підсвідомого і революції. У всьому цьому вимальовується одна й та ж таки форма, по відношенню до котрої марксизм і психоаналіз постають, можливо, усього лиш її випадковими похідниками, форма, яка розвертає у протилежні боки політичну економію й лібідову економіку, — форма, котра вже тут і зараз окреслюється як те, що існує поза межами цінности, поза межами закону, поза межами витіснення і підсвідомого. Це не що інше, як прийдешнє.

І тільки одна теоретична подія має для нас таку ж саму вагу — фрейдівська ідея про несвідомий потяг до смерті. Треба її тільки радикалізувати й обернути супроти самого Фрейда. Так чи так, а у всіх трьох випадках доводиться вдаватися до методу зворотнього протиставлення: Моссом воювати супроти Мосса, Соссюром супроти Соссюра, Фрейдом супроти Фрейда. Принцип обернення (дарунок-у-відповідь) слід

використовувати супроти всіх економічних, психологічних або структуралістських інтерпретацій, яким дав життя Мосс. Соссюра "Анаграм" слід обертати проти Соссюра-лінгвіста, і навіть проти його власної гіпотези, яка базується на трактуванні анаграм. Фрейда із його теорією про потяг до смерті слід протиставляти всім попереднім конструкціям психоаналізу і навіть фрейдівському трактуванню потягу до смерті.

Такою парадоксальною ціною, котра становить собою ціну теоретичного насилля, досягається розуміння того, що ці три гіпотези, кожна відповідно у своїй площині (але ця відповідність якраз і відмінюється у загальній формі символічного), описують принцип функціонування, котрий виявляється суверенно вищим і відзначається антагоністичністю по відношенню до нашого економічного "принципу реальності".

Оберненість дарунку виливається в дарункові-у-відповідь, оберненість обміну в посвяті, оберненість часу в циклічності, оберненість виробництва у руйнуванні, оберненість життя у смерті, оберненість кожного мовного елемента і смислу в анаграмі, — у всіх площинах панує одна й та ж всеосяжна форма оберненості, форма циклічного обігу, знищення; вона повсюдно кладе край лінійності часу, лінійності мови (*), лінійності економічного обміну і нагромадження, лінійності влади. В усіх усядах вона являє себе для нас у формі знищення і смерті. Це не що інше, як сама форма символічного. Її не властивий ні містичний ні структурний характер — вона неминуха.

=====

*В оригіналі "langage" — це слово Бодріяр вживає для позначення мови як знакової системи — прим. пер.

=====

Принцип реальності збігся зі стадією, визначеною законом цінності. Сьогодні вся система тяжіє до невизначеності, вся реальність поглинається гіперреальністю коду і симуляції. Віднині замість колишнього принципу реальності нами заправляє принцип симуляції. Цілі вже щезли, нас породжують моделі. Ідеології вже немає, існують лише симулякри. А тому, для того, щоб досягнути гегемонію і феєрію новітньої системи, — себто структурну революцію цінності, — потрібно відтворити всю генеалогію закону цінності і симулякрів. І в цій генеалогії слід розмістити й політичну економію: вона постала як симулякр другого порядку, поміж таких же симулякрів, які обігрують лише реальність — реальність виробництва чи значення в свідомості або ж у підсвідомому.

Капітал уже не належить до устрою політичної економії — він грається політичною економією як моделлю симуляції. Ввесь механізм закону ринкової вартості поглинуто і рецикльовано набагато ширшим структурним механізмом закону цінності — й у такий спосіб залучено до третього розряду симулякрів (про це далі). Таким чином політична економія набула вторинної вічності у рамках механізму, де, втративши власну здатність щось детермінувати, вона все ж відзначається ефективністю як симулятивна референція. Трохи раніше те ж саме сталося і з механізмом природного закону вартості, що був переосмислений як уявна референція ("Природа") в системі політичної економії і ринкового закону вартості: це споживча вартість, яка провадить примарне існування у площині обмінної вартості. Однак і вона, вийшовши на черговий

виток цієї спіралі, переосмислилася як алібі в панівному порядку коду. Кожна конфігурація цінності схоплюється наступною в порядок вищого симулякра. І кожна фаза цінності інтегрує в свій механізм попередню фазу як фантомну, маріонеткову, симулятивну референцію.

Революція відокремлює кожен черговий порядок від попереднього — й це не що інше, як єдино істинна революція. Третій порядок симулякрів — це і є наше сьогодення, належить він уже не до порядку реальності, а до гіперреальності, і лише його можуть досягати і смертельно поціляти теорії і практики, що й самі по собі плинні та недетерміновані.

Всі сучасні революції прикипіли до попередньої фази системи. Всі вони взяли на озброєння ностальгійний образ реального у всіх його формах, себто симулякри другого порядку: діалектику, споживчу вартість, прозорість і доцільність виробництва, "вивільнення" підсвідомості і витісненого смислу (себто позначника і значеника, котрий іменується "бажанням") тощо. Всі ці вивільнення подаються як ідеальний зміст примар, що їх поглинула система упродовж цілого ряду революцій, — вона відроджує їх до життя як революційні фантазми. Всі ці вивільнення — не що інше, як перехідний етап до загальної маніпуляції. Врешті, навіть сама революція нічого вже не важить на стадії непевних процесів контролю.

Індустріальним машинам відповідали раціональні, референтні, функційні та історичні механізми свідомості. Непевним машинам коду відповідали ризиковані механізми підсвідомого, — ірреферентні, трансферентні, невизначені, плинні. Але й саме підсвідоме ввійшло у площину цієї гри: воно вже давно утратило свій власний принцип реальності, щоб обернутися в операційний симулякр. Якраз у тій точці, де його принцип психічної реальності змішується з його ж таки принципом психоаналітичної реальності, підсвідоме знову перетворюється в модель симуляції, — як це відбувається і з політичною економією.

Вся стратегія системи лежить у гіперреальності цих плинних цінностей. Підсвідоме улягає тим же законам, що й грошова система чи теорії. Цінність панує згідно з невловним порядком породження моделей, згідно з нескінченною низкою симуляцій.

Кібернетична операційність, ґенетичний код, випадковий порядок мутацій, принцип невизначеності тощо — все це замінює собою детерміністську, об'єктивістську науку, діалектичний погляд на історію та знання. Сама теоретична критика, та й революція, як і всі детерміновані процеси, становить собою частину симулякрів другого порядку. Вторгнення симулякрів третього порядку усе це вимітає геть, і проти них нічого не важать намагання воскресити діалектику, "об'єктивні" суперечності тощо — це безнадійна політична регресія. Проти непевності марно воювати доцільністю, проти запрограмованої молекулярної дисперсії марно застосовувати акти свідомості і діалектичного подолання, проти коду марно використовувати політичну економію чи революцію. Усе це ветхе оружжя (навіть те, що запозичене з симулякрів першого порядку, себто з етики та метафізики людини і природи, споживчої вартості та інших референцій вивільнення) за всіма параметрами

нейтралізується загальною системою, що належить до вищого порядку. Все, що вставляється в позбавлений доцільності часопростір коду або силкується у нього втрутитися, тут же позбувається своїх власних цілей, дезінтегрується і поглинається — це добре знаний ефект відшкодування, маніпуляції та повторного використання на всіх рівнях. "Кожен елемент, який заперечує чи намагається повалити систему, має бути вищим логічним типом" (Ентоні Вільден, "Система і структура"). Отож, симулякрам третього порядку належить протиставити щонайменше рівноцінну гру, — а чи це можливо? Чи існує така підривна теорія або ж практика, що була б ще більш випадковою і непевною, ніж сама система? Себто недетермінована руйнація, котра стосовно коду поводить себе б так, як революція поводить себе з політичною економією? Як воювати із ДНК? Звичайно ж, не методом класової боротьби. Або ж винайти симулякри вищого логічного (чи нелогічного) порядку, ніж сучасний третій, симулякри, які лежали б поза межами детермінованості і недетермінованості, — але чи будуть це симулякри? Можливо, на порядок вище від коду стоїть лише сама смерть, її оберненість. Тільки символічна відсутність порядку може вторгнутися в код.

Будь-яка система, котра наближається до бездоганної операційності, опиняється перед лицем своєї смерті. Коли система виголошує: "А дорівнює А" чи "два на два буде чотири", то вона зближається до абсолютної влади і водночас до цілковитого посміховиська, себто до імовірної і безпосередньої руйнації, — тоді достатньо тицьнути пальцем, щоб вона розвалилася. Відомо, яку потугу має тавтологія, коли вона дублює оцю претензію системи на бездоганну сферичність (череву Убу).

Ідентичність нездатна до існування: це смерть, позаяк смерть у неї якраз і не вписується. Те ж саме відбувається з замкнутими чи метастабілізованими системами функційного чи кібернетичного характеру, котрі приречені на посміховисько, миттєве спростування (а не ту, що виникає внаслідок довгої діалектичної праці), тому що проти системи обертається вся її ж таки власна інерція. Найбільш довершеним системам загрожує амбівалентність — адже вони зуміли обожнити свій принцип функціонування, як це сталося з бінарним Богом у Лейбніца. Чарівливий ефект, який вони справляють, походить, як і в фетишизмі, з глибинного невизнання цих систем, а тому в будь-який момент він може обернутися проти самого себе. Звідси ж і їхня крихкотілість, котра зростає в міру того, як вони досягають ідеальної пов'язаності. Ці системи, навіть тоді, коли вони ґрунтуються на радикальній невизначеності (втраті сенсу), стають усе-таки здобиччю сенсу. Під тягарем своєї потворності вони падають, як чудовиська з кам'яновугільного періоду, і тут-таки розпадаються на шматки. Такий приділ кожної системи, що рокована своєю власною логікою на цілковиту довершеність, а значить, і на цілковитий розпад, на абсолютну бездоганність, а відтак і на безповоротне згасання — всі пов'язані енергії завжди прямують до своєї смерті. А тому єдиною їхньою стратегією виступає катастрофічність, і аж ніяк не діалектичність. Треба підштовхнути речі до їхньої межі, й тоді цілком природним чином відбудеться їхнє обернення у свою протилежність — і руйнування. А позаяк амбівалентність саме на вершині цінності впритул наближається до цих систем, позаяк саме на вершині пов'язаності їм починає

загрожувати прірва занепаду і спотворення, в котрій чигають дубльовані знаки коду, — то саме тому й потрібно рухатися далі, ніж це робить система в своїй симуляції. Потрібно грати смертю супроти смерті — себто вдаватися до радикальної тавтології. Вчинити із власної логіки системи абсолютну зброю. Проти системи гіперреальності єдиною стратегією може бути патафізика, щось таке, як "наука про уявні рішення", себто наукова фантастика, яка описує обернення системи проти неї ж самої на скрайній межі симуляції, себто стратегія оберненої симуляції в рамках гіперлогіки руйнування і смерті (*).

=====

*Смерть — це завжди те, що чекає нас наприкінці системи, і заразом символічний кінець, який чигає на саму систему. Немає двох слів, щоб окреслити кінцевість внутрішньої смерті, яка властива системі, кінцевість яка повсюдно вписана у її операційну логіку, — і радикальну контр-кінцевість, що уневписана в систему як таку, але повсюдно її переслідує; і в першому, і в другому випадку напрошується одне слово — "смерть". Оця двозначність прочитується вже в фройдівській ідеї про потяг до смерті. Це не однозначність. Це просто виражає близькість утіленої досконалості і її негайного усунення.

=====

Обернення — таким є обов'язок символічного обміну. Нехай знищиться кожен елемент, нехай це обернення елемента в самому собі відмінить цінність — ось у чому полягає оте єдине символічне насилля, котре може дорівнятися до структурного насилля коду й отримати над ним перемогу

Ринковому закону вартості і еквівалентностей відповідала діалектика революції. Невизначеності коду і структурному закону цінності віднині відповідає неухильна реверсія смерті(*).

=====

*Смерть слід розуміти не як реальну загибель суб'єкта чи тіла, а як форму — в даному випадку, форму суспільних відносин, — в якій утрачається детермінованість суб'єкта і цінності. І саме обов'язок обернення кладе кінець детермінованості й недетермінованості. Він кладе край пов'язаним енергіям в регулярних опозиціях і таким чином долучається до теорій потоків та інтенсивностей, лібідових і шизоїдних. Однак розв'язування енергій становить сьогодні саму форму системи, себто форму стратегічного дрейфу цінності. Система може вмикатися чи вимикатися — вивільнені енергії все одно повернуться до неї, оскільки саме вона виробляє поняття енергії та інтенсивності. Капітал — це енергетична й інтенсивна система. Звідси ж походить неможливість розрізнити (Ліотар) лібідову економіку й економіку самої системи (економіку цінності) — неможливість розрізнити (Делез) капіталістичну шизоїдність і шизоїдність революційну. Адже система — це пан: як Бог, вона може зв'язати енергії й так само вивільнити їх, — не може вона досягти лише одного (так само, як і уникнути його): бути зворотньою. Цінність як процес незворотня. Отож, лише зворотність, а не розв'язування чи дрейф, становлять для неї смерть. В цьому й полягає сенс терміну

"символічний" обмін.

=====

По правді сказати, вже немає жодної основи. Нам залишається лише теоретичне насильство. Спекуляція на смерті, єдиною методою котрої виступає радикалізація всіх гіпотез. Навіть код і символічне, які ще залишаються симулятивними термінами, — один за одним їх слід було б спромогтися вивести за межі дискурсу.

I

Кінець виробництва

СТРУКТУРНА РЕВОЛЮЦІЯ ЦІННОСТІ

Соссюр визначив два аспекти обміну мовних елементів, уподібнивши їх грошовій системі: грошова одиниця повинна обмінюватися на реальне благо, котре відзначається якоюсь цінністю, з другого боку, вона мусить бути пов'язана з іншими елементами грошової системи. Саме цей остатній аспект він дедалі частіше позначав терміном значущість — себто співвіднесеність усіх елементів, що внутрішньо властива загальній системі і є результатом розрізняльних опозицій, — і висунув його на противагу іншій можливій дефініції значущості: відношення між кожним елементом і тим, що він позначає, кожного позначника до його значеника, як між кожною грошовою одиницею і тим, що можна за неї отримати. Перший аспект відповідав структурному виміру мови, другий його функційному виміру. Ці два виміри розрізняються між собою, однак перебувають у певному відношенні, й можна сказати навіть, що діють вони разом і що вони пов'язані між собою — це та пов'язаність, що характерна для "класичної" конфігурації лінгвістичного знака, яка перебуває під ринковим законом вартості, в котрому позначення завжди становить мету структурних операцій мови. Ця "класична" стадія сигніфікації виступає цілковитою паралеллю до механізму вартості в матеріальному виробництві, що його проаналізував Маркс: споживча вартість відіграє роль горизонту і доцільності в системі обмінної вартості — перша кваліфікує конкретну операцію з товаром у площині споживання (це момент, що становить паралель із позначенням для знака), друга відсилає до обмінюваності всіх товарів поміж собою згідно з законом еквівалентності (момент, який становить паралель зі структурною організацією знака) — обидві вони діалектично співвідносяться упродовж усього марксівського аналізу і визначають раціональну конфігурацію виробництва, котре управляється політичною економією.

Край оцій "класичній" економіці вартості поклала революція — це була революція самої вартості, котра витіснила стару форму ринкової вартості і запровадила її нову, радикальну форму.

Ця революція полягає в тому, що два аспекти вартості, котрі, здавалося б, навік були злютовані й пов'язані між собою природним законом, зазнали роз'єднання, референтна вартість занепала, відступивши перед суто структурною грою цінності. Структурний вимір стає автономним, виключає референтний вимір і ґрунтується на його смерті. Це кінець референцій виробництва, значення, афекту, субстанції, історії, всієї еквівалентності "реальним" змістам, що насичували знак якимсь корисним

вантажем, якоюсь гравітацією — це кінець представницькій еквівалентності його форми. Над ним узяла гору інша стадія цінності, вона відзначається цілковитою відносністю, загальною підміною, комбінаторикою й симуляцією. Симуляція тут постає в тому сенсі, що всі знаки віднині обмінюються між собою, нітрохи не обмінюючись на реальне (добре і навіть блискуче вони обмінюються між собою саме за умови, що вже не обмінюються на щось реальне). Емансипація знака: звільнившись від "архаїчного" зобов'язання щось позначати, він дістає нарешті вільне поле для структурної або ж комбінаторної гри, котра визначається недиференційованістю і цілковитою недетермінованістю, що прийшли на зміну попередньому приписові детермінованої еквівалентності. Та ж операція відбувається й на рівні виробничої потуги і процесу виробництва: уніщовлення будь-якої доцільності змісту виробництва дозволяє йому функціювати як код, грошовому ж знаку, приміром, вирватися у площину необмежених спекуляцій, котрі лежать поза всяким засягом реальності виробництва чи навіть золотого еталону. Хитання валют і знаків, плинність "потреб" і цілей виробництва, хисткість самої праці — підмінність усіх цих елементів, котра супроводжується спекуляцією і необмеженою інфляцією (настала і справді цілковита свобода — повсюдно панує неприхильність, незобов'язаність, незахопленість: до цієї пори якась магія, щось таке, як магічна зобов'язаність, утримувало знак прикутим до реального, а капітал звільнив знаки від цієї "наївності", залучив їх до чистого кругообігу) — всього цього ні Соссюр, ні Маркс ще й не передчували, вони перебували ще в золотому віці діалектики знака і реального, в тому віці, котрий був одночасно "класичним" періодом капіталу і вартости. Їхня діалектика розпалася на шматки, і реальне загинуло від ударів цієї фантастичної автономізації цінності. Детермінованість померла, владарює недетермінованість. Сталася екс-термінація (в буквальному сенсі слова) реальності виробництва, реальності значення (*).

=====

*Йдеться не лише про переважання обмінної вартости над споживчою (чи переважання структурного аспекту мови над її функціональним аспектом), — про це говорили вже Маркс і Соссюр. Маркс був уже недалеко від того, щоб визначати споживчу вартість суто як посередника й алібі для обмінної вартости. Й увесь його аналіз ґрунтується на принципі еквівалентності, що становить осердя системи обмінної вартости. Однак якщо в осерді системи лежить еквівалентність, то це означає, що у глобальних масштабах системи немає недетермінованости (все ще існує детермінованість і діалектична доцільність способу виробництва). А нинішня система ґрунтується на недетермінованості, остання виступає її рушієм. Знову ж таки, її маніякально переслідує смерть усякої детермінованости.

=====

Ця структурна революція закону цінности визначалася вже терміном "політична економія знака", однак цей термін може використовуватися лише в крайньому випадку, оскільки

I. Чи йдеться іще про політичну економію? Так, у тому сенсі, що мова йде усе ще

про цінність і про закон цінності, проте мутації, котрих вона зазнала, настільки глибокі, настільки рішучі, що всі елементи її змісту так змінилися (ба, навіть зазнали занепаду), що цей термін є усього лиш натяком на сутність явища, а на політичну сутність і поготів, якщо врахувати руйнування суспільних зв'язків, які регулюються цінністю. Втім, уже віддавна мова йде не про економіку, а про щось інше.

II. Поняття знака вже саме по собі має цінність усього лиш як натяк. Адже структурний закон цінності обіймає сигніфікацію так само, як і всі інші явища, його формою виступає не форма знака взагалі, а певна організація, котра називається організацією коду, — а код регулює не всякі знаки. Ні ринковий закон вартости не означає у якийсь момент якусь детермінантну інстанцію матеріального виробництва, ні, навпаки, структурний закон цінності не означає якогось переважання знака. Ця ілюзія випливає з того, що перший закон розвинув Маркс на основі товару, а другий розробив Соссюр, узявши за основу лінгвістичний знак, — однак цю ілюзію слід розвіяти. Ринковий закон вартости — це закон еквівалентності, і цей закон відіграє свою роль у всіх сферах: він визначає як таку конфігурацію знака, де еквівалентність позначника і значеника сприяє регулярному обміну референтних змістів (інша паралельна властивість — лінійність позначника, яка струмує в річищі такого ж лінійного й кумулятивного часу виробництва).

Отож, цей класичний закон вартости одночасно відіграє роль у всіх інстанціях (мова, виробництво тощо), але останні все ж таки розрізняються за своїми референтними сферами.

І навпаки, структурний закон цінності означає недетермінованість усіх сфер і поміж собою, — і в тому, що стосується власного змісту кожної з них (а отже, і перехід од детермінованої сфери знаків до недетермінованості коду). Сказати, що сфера матеріального виробництва і знакова сфера навзаєм обмінюються змістами, було б замало: вони буквально щезають як такі й утрачають свою співвіднесеність одночасно з утратою детермінованості, витісняючись формою цінності, котра відзначається набагато ширшою внутрішньою організацією, де знищуються і позначення, і виробництво.

"Політична економія знака" іще впливала з поширення ринкового закону вартости і його перевірки в знаковій площині. А структурна конфігурація цінності взагалі кладе край разом і режиму виробництва та політичній економії, і режиму репрезентації та знаків. Як тільки в дію вступає код, все це починає перетікати в режим симуляції. Ні "класична" економія знака, ні політична економія, власне, й не припиняють існувати: вони провадять вторинне існування, вони стають примарним принципом пере-конання.

Кінець праці. Кінець виробництва. Кінець політичної економії.

Кінець діалектики позначника/значеника, яка дозволяла накопичувати знання і смисл, лінійну синтагму кумулятивного дискурсу. Одночасно й кінець діалектики обмінної/споживчої вартости, котра тільки й робила можливим суспільне виробництво і нагромадження. Кінець лінійного виміру дискурсу. Кінець лінійного виміру товару. Кінець класичної ери знака. Кінець ери виробництва.

Край усьому цьому кладе не революція. Це робить сам капітал. Це він відмінює суспільну детермінованість способом виробництва. Це він підмінює ринкову форму структурною формою цінності. І вона орудує всією новітньою стратегією системи.

*

Ця історично-суспільна мутація прочитується на всіх рівнях. Ера симуляції повсюдно відкрилася взаємною підміною елементів, котрі колись були суперечливими чи діалектично протилежними. Скрізь одне й те ж "породження симулякрів": взаємна підміна гожого і бридкого в моді, лівиці й правиці у політиці, правди і брехні у звістках засобів масової інформації, корисного і непотрібного на речовому рівні, природи і культури на всіх рівнях значення. В нашій системі образів та знаків стираються всі великі гуманістичні критерії цінності — ті, що зумовлювали всю цивілізацію з її моральними, естетичними та практичними судженнями. Все стає нерозв'язним, це характерний ефект владарювання коду, який повсюдно ґрунтується на принципі нейтралізації і недиференційованості(*). Це світовий бордель капіталу — бордель не для проституції, а для субституції і комутації.

=====

*Теоретичне виробництво, як і матеріальне, втрачає свою детермінованість і теж починає працювати на холостих обертах, з'їжджаючи "з глузду" в пошуках недосяжної реальності. Таке наше сьогодення: цілковита нерозв'язність усіх питань, ера плінних теорій, котрі скидаються на коливання курсу валют. Всі сучасні теорії, звідки вони не походили б (і в тому числі, психоаналіз), яким би насиллям вони не озброювалися у намаганнях досягти певної іманентності чи безреферентної рухомості (Делез, Ліотар та інші) — всі вони хисткі й набувають смислу лише тоді, коли співвідносяться між собою як знаки. Марно чекати від них пов'язаності з якоюсь "реальністю". Система відібрала в теоретичній праці, як і в будь-якої іншої, всяку референтну запоруку. Споживчої вартості немає і в теорії, свічадо теоретичного виробництва також розкололося. І це відповідає самому порядку. Я хочу сказати, що сама оця нерозв'язність теорії є ефектом коду. Справді, ніяких ілюзій: оця плінність теорій не має нічого спільного з шизофренічним "дрейфом", де припливи вільно струмували в тілі без органів (чиє ж це тіло було? капіталу?) Вона просто означає, що всі теорії віднині можуть обмінюватися поміж собою за ставками хисткого обмінного курсу, однак не зможуть більше інвестуватися нікуди, крім свічада їхнього ж письма.

=====

КІНЕЦЬ ВИРОБНИЦТВА

Ми стоїмо перед кінцем виробництва. На Заході ця форма збігається з виразом ринкового закону вартості, себто з пануванням політичної економії. До того нічого, власне, й не вироблялося — все витікало або ж із благодаті (Господньої) або ж із ласки (природної) такої собі інстанції, котра обдаровує своїми багатствами або ж відмовляє в цьому. Цінність походила з царства божистих чи природних якостей (ретроспективно вони становлять для нас одне й те ж). Ще фізіократи розглядали таким чином цикл, який складається із землі та праці, — у ньому праця не мала своєї власної цінності.

Можна спитати себе, чи ж існує в такому разі справжній закон цінності — адже її розподіляють, а отже, її вираз не може стати раціональним. Її форма не має визначеного характеру, оскільки вона прив'язана до невичерпної референтної субстанції. Якщо тут і є закон, то це, на противагу ринковому закону, природний закон цінності.

Вся оця схема розподілу чи природного дарування багатств докорінно міняється, як тільки цінність починає вироблятися, а її референцією стає праця, а законом — загальна еквівалентність усіх видів праці. Віднині цінність визнається за цілком певними діями людської праці (суспільної праці), котрі носять раціональний характер. Її можна виміряти, а отже, вимірюванню підлягає і додаткова вартість.

Розпочинається критика політичної економії — з посиланням на критику суспільного виробництва і режиму виробництва. Одне тільки поняття виробництва, завдяки аналізу такого своєрідного товару, як робоча сила, дозволяє визначити певний додаток (додаткову вартість), який освячує раціональну динаміку капіталу, а поза тим і так само раціональну динаміку революції.

Сьогодні для нас усе знову змінилося. Виробництво, ринкова форма, робоча сила, еквівалентність і додаткова вартість — усі ці поняття окреслювали кількісну конфігурацію, матеріальну і таку, що надається до вимірювання, однак для нас вона вже минула. Виробничі сили ще окреслювали референцію, — вона суперечила виробничим відносинам, але все ж таки була референцією суспільного багатства. Зміст виробництва ще підтримував суспільну форму, котра звалася капіталом, і її внутрішню критику. І нагальна потреба революції ґрунтувалася на скасуванні ринкового закону вартості.

Аж ось ми перейшли від ринкового закону вартості до структурного закону цінності, і це збіглося з випаровуванням тієї суспільної форми, котра зветься виробництвом. І якщо виходити з цього, то чи живемо ми ще в капіталістичному режимі? Може бути так, що ми живемо в гіперкапіталістичному режимі, або в якомусь іншому, геть відмінному од нього. Чи прив'язана форма капіталу до закону цінності взагалі або до якоїсь визначеної форми цінності? (А може, ми насправді живемо вже в соціалістичному режимі? Може, ця метаморфоза капіталу під знаком структурного закону цінності є не що інше, як його соціалістичне завершення? Ой-ой-ой!) Якщо життя і смерть капіталу розігруються на основі ринкового закону вартості — якщо революція розігрується на основі режиму виробництва, то виходить, що ми живемо й не за капіталу, й не за революції. Якщо революція полягає у звільненні суспільного і людського виробництва, тоді ніякої революції не може бути навіть у перспективі — адже немає виробництва. Якщо ж, навпаки, капітал — це режим панування, тоді ми живемо все ще за капіталізму, адже цей структурний закон цінності становить найчистішу форму суспільного панування, невловну як додаткова вартість, без посилання на панівний клас чи силове відношення, без насильства, котре цілком і без жодного сліду крові поглинуте знаками, що нас оточують, — форму, котра набула повсюдної операційності через код, у якому капітал нарешті втілив свій найчистіший

дискурс поза всіма промисловими, ринковими, фінансовими діалектами, поза класовими діалектами, яких він дотримувався у своїй "виробничій" фазі. Таке символічне насильство повсюдно прочитується у знаках, — аж до знаків революції.

Структурна революція цінності призвела до занепаду всіх баз "революції". Втрата референцій смертельно вражає передовсім революційні референції, котрі від жодної суспільної субстанції виробництва, від жодної істини робочої сили вже не отримують упевненості в перевороті. Адже робота вже не є силою, вона стала знаком поміж знаками. Як і решта подібних явищ, вона виробляється і споживається. Вона обмінюється на неробство, дозвілля, підлягаючи загальній еквівалентності, вона має властивість комутації з усіма іншими секторами повсякденного життя. Нітрохи не зазнавши "відчуження", вона все ж більше не виступає площиною своєрідного історичного "праксису", який породжує своєрідні суспільні відносини. Як і більшість практик, вона є тепер просто сукупністю позначальних операцій. Вона входить до загального опорядження життя, себто у його знакову облямівку. Вона перестала бути навіть мукою, історичною проституцією, зворотній аспект якої ще залишав надію на те, що врешті-решт настане розкріпачення (чи, як вважав Ліотар, площиною втіхи робітничого класу, здійсненням його найзапекліших бажань за умови цілковитого приниження його цінності під ярмом капіталу). Все це вже перестало бути правдою. Знакова форма оволоділа працею, щоб позбавити її будь-якого історичного чи лібідового значення і поглинути її у процесі власного відтворення — операція знака полягає у його самодублюванні, котре ховається за порожнім натяком на те, що він означає. Колись праця могла означати певну реальність виробництва, реальність суспільної мети, що полягала у нагромадженні багатства. Навіть якщо її експлуатував капітал і додаткова вартість, — адже саме тут вона зберігала споживчу вартість для розширеного відтворення капіталу і для його остаточного знищення. В будь-якому випадку вона була просякнута доцільністю, — хоч трудівник і був поглинутий простим відтворенням своєї робочої сили, все ж не можна було сказати, що процес виробництва переживався ним як безглузда повторюваність. Праця революціонує суспільство вже самою своєю мерзотністю — як товар, чий потенціал завжди перевищує просте відтворення цінності.

Сьогодні не так: праця вже перестала бути продуктивною, вона стала ре-продуктивною, себто вона відтворює прикутість до праці як загальний габітус суспільства, котре вже навіть і не знає, чи є в нього бажання щось виробляти, чи ні. Жодних виробничих міфів, жодних виробничих змістів: національні баланси відображають лише зашифроване, статистичне, позбавлене смислу зростання економіки — інфляція рахівницьких знаків, котрі неспроможні навіть вичарувати примару колективної волі. Сам пафос цього зростання помер — як і пафос виробництва, останньою божевільною, параноїдальною напругою котрого він був, — сьогодні ж він спадає у цифрах, і в нього ніхто вже не вірить. І тим більшою постає необхідність відтворювати працю як суспільну афектацію, як рефлекс, як мораль, як згоду, як регулювання, як принцип реальності. Але це принцип реальності коду —

велетенський ритуал знаків праці, який розпросторюється на всьє суспільство, і не має значення, чи продукує він що-небудь, важить те, що він займається репродукуванням самого себе. Соціалізація за допомогою ритуалу, за допомогою знаків набагато ефективніша, ніж за допомогою злютованих енергій виробництва. Все, що від вас вимагають, — це не виробляти, не долати себе в зусиллі (ця класична етика радше видаватиметься підозрілою), а соціалізуватися. Набувати цінності лише як елементи, що взаємно співвідносяться поміж собою, — згідно зі структурною дефініцією, яка набирає тут свого соціального розмаху. Функціювати як знак у загальному сценарії виробництва, адже робота і виробництво функціують зараз лише як знаки, як елементи, що комутуються з неробством, споживанням, спілкуванням тощо. Множинне, безнастанне, вируjące співвіднесення з усією мережею знаків. І таким чином праця, позбавлена своєї енергії і субстанції (й у всіх відношеннях будь-якої інвестиції), воскресає як модель соціальної симуляції, втягуючи за собою до непевної сфери коду всі інші категорії політичної економії.

Дивує і непокоїть це раптове занурення у якесь вторинне існування, відокремлене від вас цілісним огроєм попереднього життя, — адже в традиційному процесі праці було щось таке звичне, інтимне. Навіть конкретність експлуатації, насильницька соціальність праці несли в собі якийсь близький сенс. Сьогодні немає нічого подібного — і це залежить не стільки від оперативної абстракції процесу праці, про яку так багато написано, скільки від переходу всього значення праці в операційну площину, де воно перетворюється на плинну змінну величину, захоплюючи з собою все уявне з попереднього життя.

*

Потойбіч автономізації виробництва як режиму (за конвульсіями, суперечностями і революціями, котрі йому внутрішньо притаманні) потрібно углядіти, як виникає код виробництва. Такого масштабу набув він сьогодні, наприкінці "матеріалістичної" історії, котра здужала його легалізувати як принцип реального поступу суспільства (за Марксом, і мистецтво, і релігія, і право, і подібні явища — все це не має власної історії, лише виробництво має свою історію чи, радше, воно саме є історією, воно становить її основу. Неймовірна побрехенька про працю і виробництво як історична підстава і загальнолюдська модель виконання).

Кінець оції релігійної автономізації виробництва дозволяє зауважити, що все це могло б бути вироблено (цього разу як постановка і сценарій) ще за недавньої пори, та ще й із цілями, котрі геть відрізняються від внутрішніх цільових настанов (разом із революцією), що їх продукує виробництво.

Аналізувати виробництво як код означає пронизати матеріальну очевидність машин, фабрик, робочого часу, виробництва, платні, грошей, а також і більш формальну, однак "об'єктивну" очевидність додаткової вартості, ринку, капіталу — задля того, щоб прийняти правила гри: зруйнувати логічний ланцюжок інстанцій капіталу, і навіть критичний ланцюжок марксистських категорій, котрі його аналізують і становлять не що інше, як подобу вторинного рівня капіталу, його критичну подобу, —

щоб відмітити елементарні позначники виробництва, соціальні відношення, котрі утворює це виробництво, себто всі ті явища, котрі назавжди поховані під історичними ілюзіями виробників (і теоретиків).

ПРАЦЯ

Робоча сила — це не потуга, це дефініція, аксіома, і її "реальне" оперування в процесі праці, її "споживча вартість" становить усього лиш дублювання цієї дефініції в операціях коду. Саме на рівні знака (не на рівні енергії) насильство набуває фундаментального характеру. Механізм капіталу (а не закону) грає на додатковій вартості — нерівноцінності платні й робочої сили. Та якби навіть й існувала між ними рівноцінність, себто якби додатковій вартості настав кінець, навіть якби сталася відміна платні (себто продажу робочої сили), людина все ж залишилася б позначена цією аксіомою, цією рокованістю на виробництво, цією таїною праці, яка пронизує її мов статъ. Ні, працівник — це не людина, це не чоловік і не жінка, він має свою власну статъ — статъ робочої сили, що приковує його до певної цілі, він позначений нею, як жінка своєю статтю (своєю статевою дефініцією), як негр кольором своєї шкіри — всі вони є знаками й нічим іншим.

Слід розрізняти те, що стосується лише режиму виробництва — і те, що стосується його коду. Перш ніж стати елементом ринкового закону вартості, робоча сила становить собою передовсім статус, структуру підпорядкування коду. Перш ніж стати обмінною чи споживчою вартістю, вона, як і будь-який товар, уже становить знак оперативного перетворення природи на цінність — і це те, чим визначається виробництво і становить фундаментальну аксіому нашої культури, а не якоїсь іншої. Набагато глибше, ніж залягають кількісні еквівалентності, струмує сигнал, який пронизує передовсім товар: відрив природи (і людини) від недетермінованості, щоб підпорядкувати її детермінованості цінності. В будівничій несамовитості бульдозерів, автострад, "інфраструктур", в цивілізаційному шалі виробничої ери відчувається намагання не залишити в світі й крихти невиробленого, усе позначити виробництвом, навіть без надії на приріст багатства, — виробляти задля позначення, продукувати задля репродукування позначених людей. Хіба сьогоднішнє виробництво — це не терор коду? Це знову стає так само зрозуміло, як і для перших поколінь індустріальної доби, які ставилися до машин, як до абсолютних ворогів, носіїв загального деструктування, — так було ще до того, як розвинулася солодка мрія про історичну діалектику виробництва. Луддистські бунти, які потроху спалахували по всіх усядах, дикунська лють, із якою нівечилися знаряддя виробництва (і передовсім вона спрямовувалася на самих себе як продуктивну силу), всеохопний саботаж і прогулювання виразно засвідчували крихкість виробничого устрою. Трощити механізми — це акт божевілля, адже це знаряддя виробництва, адже їхня майбутня споживча вартість і надалі буде зберігати свою амбівалентність. Та якщо руйнуються цілі цього виробництва, то руйнується і пошана до засобів, і механізми виказують їхню справжню мету, виступаючи як оперативні, прямі й безпосередні знаки соціального відношення до смерті, котру втілює капітал. І вже ніщо не стане на заваді негайному знищенню цих

знаків. В цьому сенсі луддисти були набагато проникливіші од Маркса щодо перспектив промислового устрою, і сьогодні вони майже взяли реванш, — за катастрофічним кінцем цього процесу, куди залучив нас той таки Маркс у діалектичній ейфорії від продуктивних сил.

*

Праця є знаком не в сенсі престижних конотацій, які можуть пов'язуватися з якимсь типом роботи, ба навіть у сенсі переходу на вищий рівень, яким виступає платня і праця для алжирського іммігранта з погляду його племінної спільноти, для марокканського парубійка з Верхньої Вольти, єдина мрія котрого полягає в тому, щоб улаштуватися в "Сімка", та ще для жінок у нашій країні. В цьому сенсі праця зводиться до певної і тільки їй властивої цінності — зростанню чи диференціюванню статусу. За новітнім сценарієм праця вже не впливає з такого референтного визначення знака. Вже не існує значення, властивого якомусь типу роботи або ж праці загалом — існує така система праці, де всі пости взаємно обмінюються. Вже немає "right man in the right place"(*) — старого прислів'я, котре виражало наукову ідеалізацію виробництва. Але немає і взаємозамінних індивідів, котрі однак були необхідні для певного процесу виробництва. Взаємозамінним зробився сам процес праці: він став рухомою, полівалентною, перервною структурою, байдужою до будь-якої мети, навіть до самої праці в її класичній операційності — і ця структура спрямована лише на те, щоб ув'язнити кожного в соціальній мережі, де ніщо не збігається ні з чим, крім іманентності цієї операційної розміченості, цієї байдужої парадигми, яка відмінює всіх індивідів за одним коренем, — або синтагми, котра об'єднує їх на базі безнастанної комбінаторики.

=====

*Потрібний чоловік на потрібному місці (англ.) — прим. пер.

=====

Праця (в тім числі, й у формі дозвілля) обіймає все життя як фундаментальна репресія, як контроль, як постійна зайнятість упродовж певного часу й у певному місці, продиктована всеохопним кодом. Людей потрібно фіксувати скрізь — у школі, на заводі, на пляжі або перед телевізором чи в процесі перепідготовки — це режим постійної загальної мобілізації. Проте, у первісному значенні слова, ця праця вже не є продуктивною — вона стала дзеркалом, у якому суспільство бачить себе, вона перетворилася в його уявне, його фантастичний принцип реальності. Можливо, навіть у потяг до смерті.

На все це націлено й сучасну стратегію, котра кружеляє довкола праці: job enrichment (*), гнучкий розклад, мобільність, перепідготовка, постійне підвищення кваліфікації, автономність, самоуправління, децентралізація процесу праці, аж до каліфорнійської утопії кібернетизованої праці, котра може виконуватися вдома. Вас уже не відривають брутально від вашого життя, щоб підпорядкувати машині, — вас інтегрують у неї разом з вашим дитинством, звичками, стосунками, неусвідомленими потягами і навіть вашою нехиттю до праці — вам знайдеться місце разом з усім цим

добром, це буде персоналізований job (**), якщо ж його не буде, то вам призначать допомогу як безробітному, розраховану згідно з вашими особистими якостями; так чи інакше, а вас ніколи вже не покинуть, головне, щоб кожен був кінчиком усієї мережі, нікчемним, але все ж кінчиком, і не дай, боже, щоб нечленоподільним криком, — він повинен бути мовним елементом, причому тим, що перебуває в самому кінці всієї структурної мовної мережі. Навіть вибір праці, утопія праці, яку кожен зможе вибрати в міру своїх можливостей, означає, що гра скінчилася, що структура залучення зробилася тотальною. Робоча сила вже не продається й не купується як худоба, вона сама себе репрезентує, оформляє, здійснює самомаркетинг і подає як товар — виробництво залучається до знакової системи споживання.

=====

*Урізноманітнення умов праці (англ.) — прим. пер.

**Праця (англ.) — прим. пер.

=====

Перша стадія аналізу була спробою досягнути сферу споживання як поширення сфери виробничих сил. Тепер слід зробити навпаки. Всю сферу виробництва, праці, виробничих сил треба досягнути як таку, що перейшла до сфери "споживання", під котрою розуміється сфера загальної аксіоматики, кодованого обміну знаками, головного дизайну життя. Це включає всі види знань, настановлення (Верр: "Чи не слід було б розглядати настановлення персоналу як один із ресурсів, якими повинен заправляти патрон?"), але в тому ж числі і сексуальність та тіло, уяву (Верр: "Тільки уява й залилася прив'язана до принципу задоволення, тоді як увесь психічний апарат підпорядкований принципу реальності (Фройд). Треба покласти край цьому безладу. Нехай уява актуалізується як продуктивна сила, хай вона інвестується. Уява при владі — ось яким повинне бути гасло технократії".) Так же ж має бути з підсвідомим, з Револуцією тощо. Так, усе воно перебуває на шляху до "інвестування" і рухається до того, щоб поглинутися сферою цінності, й не стільки як ринкова вартість, скільки як величина, котру можна обчислити, — себто все це має не мобілізуватися для виробництва, а індексуватися, прикріплюватися до чогось певного, приплюсовуватися до гри операційних змінних величин, ставати не стільки виробничою силою, стільки шаховою фігурою на ігровому полі коду, підпорядковуючись одним і тим самим правилам гри. Аксіома виробництва ще тільки намагається звести все до чинників, аксіома ж коду зводить усе до змінних величин. Перша як результат видає рівняння і розрахунки сил. Друга видає в результаті рухомі випадкові сукупності, котрі нейтралізують усе, що їм опирається чи вислизає з-під їхнього впливу, і робить вона це за допомогою конекції, а не анексії.

*

Все це стремить далі, ніж НОП, себто наукова організація праці, хоча її з'ява була сутнісною ознакою інвестування через код. В цьому явищі можна розрізнити дві фази:

"Донаукову" фазу промислової системи, що характеризувалася скрайньою експлуатацією робочої сили, змінила фаза механічного виробництва, фаза переважання

основного капіталу, де "об'єктивована праця [...] виступає [...] не лише в формі продукту або продукту, який служить знаряддям праці, а в формі самої виробничої сили" (Grundrisse, т.II, с.213) (*) Це нагромадження об'єктивованої праці, котре замінило живу працю як виробничу силу, відтак безконечно примножується нагромадженням знання: "Нагромадження знань та навиків, нагромадження загальних виробничих сил суспільного мозку поглинається капіталом на противагу праці й тому виступає як властивість капіталу, точніше — як властивість основного капіталу" (Gr., II, 213).

=====

*Всі цитати з Маркса перекладено за виданням: К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, второе издание, т. 46. — М., Госполитиздат, 1968, а також т. 23, — М., Госполитиздат, 1960 — прим. пер.

=====

Ця фаза механічного виробництва, наукового апарату, колективного трудівника і НОП була тією стадією, на якій "процес виробництва перестав бути процесом праці в тому сенсі, що праця перестала охоплювати процес виробництва як панівного над ним єдиного начала" (Gr., II, 212). "Оригінальної" виробничої сили вже немає, замість неї повсюдно існують механізми, котрі перетворюють виробничі сили в капітал, — чи, радше, механізми, що продукують виробничу силу і працю. Ця операція нейтралізує весь суспільний апарат праці: колективні механізми починають безпосередньо продукувати суспільну доцільність, вони виробляють виробництво.

Це гегемонія мертвої праці над живою. До цього і зводилося первісне нагромадження: воно акумулювало мертву працю, аж поки вона отримала здатність поглинати живу працю, — а точніше, виробляти її під власним контролем задля своїх же цілей. Ось чому кінець первісного нагромадження означає рішучий поворот політичної економії, себто перехід до переважання мертвої праці, до суспільних відносин, що кристалізувалися і втілилися в мертвій праці, котра тяжіє над цілим суспільством як сам код панування. Маркс припустився фантастичної помилки, вважаючи, що машини, техніка, наука все-таки не винні, — мовляв, усе це знову може зробитися живою суспільною працею, варто тільки ліквідувати систему капіталу. А насправді якраз на них ця система і ґрунтується. Ці добросерді сподівання впливають із недооцінювання смерті в мертвій праці, із розрахунку на те, що внаслідок рішучого повороту, свого роду історичного стрибка виробництва мертво долатиметься в живому.

І все ж Маркс нюхом відчував це, кажучи про "властивість об'єктивованої праці перетворюватися в капітал, себто перетворювати засоби виробництва в засоби управління живою працею". Те ж саме відчувалося й у іншому формулюванні, згідно з яким на певній стадії капіталу "замість того, щоб бути головним аґентом процесу виробництва, робітник стає поруч із ним" (Gr., II, 221/222). Формула, котра йде далі, ніж політична економія і її критика, оскільки вона означає буквально те, що йдеться не про виробництво, а про вилучення і вигнання.

Знову ж таки необхідно проаналізувати усі наслідки, що впливають із цього. Коли

виробництво сягає такої циркуляції і здійснює інволюцію саме в собі, то воно втрачає будь-яку об'єктивну детермінованість. Воно закликає саме себе, як міф, використовуючи свої власні елементи, які обернулися в знаки. Коли одночасно з цим знакова сфера (включно з засобами масової інформації, інформацією тощо) втрачає свою специфічність і починає представляти єдність глобального процесу капіталу, тоді потрібно не лише говорити услід за Марксом, що "процес виробництва перестав бути процесом праці", але й стверджувати, що "процес розвитку самого капіталу перестає бути процесом виробництва".

З гегемонією мертвої праці над живою руйнується вся діалектика виробництва. Споживча/обмінна вартість, виробничі сили/виробничі відносини, — всі ці опозиції, на основі котрих функціонує марксизм (по суті, підлягаючи тій же схемі, що й раціоналістське мислення, котре ґрунтується на опозиціях істини і брехні, позірного й реального, природи і культури), теж нейтралізуються, причому тим же способом. У виробництві та економіці все починає підмінюватися, зазнавати обернення та обміну згідно з тією ж таки нескінченною дзеркальністю, що панує в політиці, моді чи ЗМІ. Без кінця відбиваються одна в одній виробничі сили і виробничі відносини, капітал і праця, споживча і обмінна вартість — і це означає не що інше, як те, що виробництво розчиняється в коді. А закон цінності сьогодні вже полягає не так в обмінності всіх товарів під знаком загальної еквівалентності, як у набагато радикальнішій обмінності всіх категорій політичної економії (і її критики) згідно з кодом. Всі детермінації "буржуазного" мислення нейтралізувало і відмінило матеріялістичне мислення, яке геть все звело до єдиної історичної детермінації. Однак і її своєю чергою нейтралізувала і поглинула революція, котра відбулася в елементах системи. І як попередні покоління мріяли про докапіталістичне суспільство, так і ми починаємо марити політичною економією, як утраченим об'єктом, і її дискурс набуває сьогодні такої референтної потуги лише тому, що вона виступає як утрачений об'єкт.

*

Маркс: "Види праці, котрі можуть використовуватися тільки як послуги, оскільки їхній продукт невід'ємний од їхнього виробника, і які через те не можуть стати автономним товаром, утворюють нікчемно малу масу в масі капіталістичного виробництва, Тому тут від них можна відсторонитися, відклавши їхній розгляд до глави про найману працю" ("Капітал", гл.УІ, стор.234). Ця глава "Капіталу" так і не була написана: проблема, що її поставило це розмежування, котре стосується і розмежування поміж продуктивною і непродуктивною працею, є цілком нерозв'язною. Марксистські дефініції праці тріщать по всіх швах, і це спостерігається від самого початку. В "Grundrisse" (I, 253) читаємо: "Праця є продуктивною, якщо виробляється її протилежність [капітал]". З цього можна логічно виснувати, що коли праця починає продукувати сама себе, як це спостерігається сьогодні в масштабах "колективного трудівника", то вона перестає бути продуктивною. Непередбачуваний висновок із дефініції, котра навіть не припускає, що капітал може вкорінитися в чомусь іншому, крім "виробництва", і можливо, саме у праці, позбавленій своєї продуктивності,

"непродуктивній" і, в якомусь сенсі, нейтралізованій праці, де капітал переграє небезпечну детермінованість "продуктивної" праці і може запровадити своє реальне панування не тільки над працею, але й над цілим суспільством. Зневажаючи цю "непродуктивну працю", Маркс обминув справжню невизначеність праці, на котрій базується стратегія капіталу.

"Виробництво продуктивне лише в тому випадку, коли воно виробляє свою власну протилежність [капітал]" (Gr., I, 253). Парадокс тут полягає в тому, що, згідно із власною дефініцією Маркса, дедалі більша частка людської праці стає непродуктивною, однак це не заважає капіталу поглиблювати своє панування. Насправді ж усе це штукарство, немає двох чи трьох видів праці (*), на ці софістичні розмежування Маркса надихнув сам капітал, котрий ніколи не був аж настільки дурний, щоб вірити в них, він завжди "наївно" їх перетинав. Існує лише один вид праці, одна і справді фундаментальна його дефініція, й біда в тому, що Маркс її зневажив. Якщо сьогодні всі види праці й улягають якись одній дефініції, то виражається вона у визначенні незаконної, архаїчної, непроаналізованої категорії праці/послуги, а не в класичній і начебто універсальній категорії найманої, "пролетарської" праці.

=====

*З єзуїтським лукавством Маркс майже ладен погодити це зі своїм концептом колективного працівника: "Продукт перетворюється взагалі з безпосереднього продукту індивідуального виробника в суспільний, в спільний продукт сукупного працівника, себто комбінованого робочого персоналу, члени котрого ближче або далі стоять від безпосереднього впливу на предмет праці. Тому вже сам кооперативний характер процесу праці неухильно розширює поняття продуктивної праці і її носія, продуктивного працівника. Тепер для того, щоб трудитися продуктивно, немає необхідності безпосередньо продавати свої руки; достатньо бути органом сукупного працівника, виконувати одну з його підфункцій. Наведене вище первісне поняття продуктивної праці, яке виводиться із самої природи матеріального виробництва, зберігає своє значення в застосуванні до сукупного працівника, який розглядається як одне ціле. Однак воно не підходить більше до кожного з його членів, узятому зокрема" ("Капітал", II, 183/184).

=====

Праця/послуга: не в сенсі феодального служіння, адже ця праця втратила смисл зобов'язання і взаємності, який вона мала в контексті феодальної доби, а в тому сенсі, що на нього вказує Маркс: в обслуговуванні надання послуг нерозривно пов'язане з тим, хто їх надає, — цей аспект має архаїчний характер в продуктивістському погляді на капітал, але набуває фундаментальности, якщо дивитися на капітал як систему панування, систему "покріпачення" трудовим суспільством, себто певним типом політичного суспільства, де ця система виступає правилом гри. В цьому суспільстві ми і перебуваємо (якщо воно не було таким ще за Марксової доби): відбувається накладання будь-якої праці на обслуговування — себто на працю як звичайну присутність/зайнятість, як споживання часу, як надання свого часу працедавцеві.

Здійснювати "акт" праці у вигляді присутності, у формі акту відданості. В цьому розумінні надання послуг і справді нерозривно пов'язане з тим, хто їх надає. В процесі надання послуг відбувається сукупне надання свого тіла, часу, простору, сірої речовини мозку. З погляду цієї особистої наданості, не має значення, виробляється при цьому щось чи ні. Додаткова вартість тут, звичайно ж, випаровується, а платня міняє свій сенс, і ми до цього ще повернемося. Це не "регресія" капіталу до феодалізму, це перехід до реального панування, себто до примусового залучення і завантаження працею людської особистості. Саме до цього тяжіють усі зусилля "ретоталізувати" працю — вони прагнуть вчинити з неї тотальне слугування, де особистість слуги дедалі менше й менше буде відсутня — і дедалі більше залучена.

В цьому сенсі, праця нічим не відрізняється від інших практик, і зокрема від свого супротивника, вільного часу, котрий, оскільки він передбачає таку ж мобілізацію і таке ж прикладання сил (чи навіть продуктивну відсутність цього прикладання), виявляється сьогодні тим же ж таки наданням послуг (*) — за що, по справедливості, слід було б давати платню (втім, у цьому немає нічого неможливого) (**). Одне слово, розлазиться по швах не лише уявне розмежування поміж продуктивною і непродуктивною працею, але й поміж самою працею та рештою явищ. Просто вже немає праці в специфічному сенсі цього терміну, і Маркс, по суті, добре вчинив, не написавши присвячену їй главу "Капіталу", — її ідеї були заздалегідь приречені на неуспіх.

=====

*Вільний час виступає, сказати б, формою "складної праці", в тому сенсі, що, на противагу простій праці, він збігається з дефініцією обслуговування: солідарність надання послуг і того, хто їх надає, нееквівалентність часові абстрактної суспільної праці, нееквівалентність платні, котра відтворює робочу силу. Маркс побачив би це й сам, якби не був засліплений продуктивною працею і численними розмежуваннями, які покликані були врятувати історичного суб'єкта — продуктивного трудівника. От і Маркузе, замість витворювати примару вільного часу ("якби уречевлення робочої сили сягнуло досконалості, то воно викликало б вибухоподібне руйнування уречевленої форми, розрив ланцюга, котрий приковує індивіда до механізму... Людина користалася б із вільного часу так, що змогла б нарешті сформуванати своє приватне і суспільне життя" — "Одновимірна людина"), міг би втямити, що система, за допомогою технічного прогресу й автоматизації, виробляє вільний час як скрайню уречевленість робочої сили, як викінчену форму часу абстрактної суспільної праці, і робить це за допомогою зворотної симуляції не-праці.

Інший вид "складної" праці — навчання, перепідготовка, школа тощо. Існують спроби аналізувати все це в термінах Д.В. [додаткової вартості], себто реінвестування капіталу в знання, навчання, студії, — постійного капіталу, котрий додатково плюсується до простого працівника. Сміт: "Людину, для навчання котрої витратили величезну кількість праці й часу, можна порівняти з дорогою машиною..." Це помилка. Освіта, навчання, школа — все це аж ніяк не становить форму непрямих інвестицій.

Вони є прямими формами суспільного відношення покріпаченості й контролю. Капітал у них не шукає складної праці, він абсолютно втрачає в цих сферах, він жертвує величезною часткою своєї "Д.В." задля відтворення своєї гегемонії.

**Цим уже стала допомога по безробіттю (нещодавно у Франції запровадили платити платню упродовж року після звільнення). Але її перевершив проект "негативного податку", котрий використовується в деяких країнах і передбачає мінімальну базову платню для всіх — матерів, які виховують дітей, калік, безробітної молоді, — і розраховується він як винагорода за потенційну працю. Безробіття тут просто зникає як критична ситуація (з усіма своїми політичними наслідками). Праця перетворюється у вибір, а платня у візу на існування, автоматичне вписування індивіда в соцільний механізм. Капітал при цьому все ще передбачає платню, але тепер уже в її чистій формі — звільненій від праці, — як позначник, звільнений від значеника (згідно із соссюрівською аналогією), котрий був усього лиш його епізодичним змістом.

=====

І якраз у цей момент працівники перетворюються у "виробничих агентів" — а термінологічні зсуви відзначаються своєю вагою: цей термін за допомогою антифрази позначає статус трудівника, який вже нічого не виробляє. Вже С.Р. [спеціалізований робітник]* був не трудівником, а просто робітником по відношенню до тотальної недиференційованості праці. Він мав справу не з певним змістом праці й не зі специфічною платнею, а з узагальненою формою праці й політичною платнею. Зі з'явою "виробничого агента" відбувається вивільнення найбільш абстрактної форми — ще абстрактнішої, ніж старий С.Р., доексплуатований аж до смерті, — себто трудового манекена, найменшого спільного модуля, базового лакея принципу ірреальності праці. Геніальний евфемізм: праці вже немає, існує "акт виробництва" — це кінець культури виробництва і праці, з чого й виникає а contrario термін "виробничий". Такого "виробничого агента" характеризує вже не експлуатація, не властивість виступати сировиною у процесі праці, а мобільність, взаємозамінність, і це робить його непотрібним додатком до основного капіталу. "Виробничий агент" — це термін, який визначає скрайній статус "робітника, який стоїть поруч із виробництвом", про якого писав Маркс.

=====

*Тут: некваліфікований робітник — прим. пер.

=====

*

Ця фаза, під час якої "процес капіталу перестає бути процесом виробництва", водночас виступає і тією фазою, коли зникає підприємство: на нього стає схожим усе суспільство. Підприємство має щезнути як таке, праця повинна втратити свою специфічність, задля того, щоб капітал зміг розпросторити цю екстенсивну метаморфозу своєї форми на ціле суспільство. Отож, аби проаналізувати реальне панування капіталу на сьогоднішній момент, слід взяти до уваги зникнення чітко окреслених місць для праці, конкретного суб'єкта праці, конкретного часу для

суспільної праці, підприємства, самої праці й пролетаріату (*). Минула та пора, коли суспільство було філією, надбудовою підприємства, зміцненою віртуальним резервом капіталу. Принципи підприємства і праці вибухають і розлітаються по всій площині суспільства — так що розмежування поміж ними стає "ідеологічним": це пастка, яку поставив капітал, аби підтримувати (в революційній уяві) специфічну привілейовану присутність підприємства. Праця скрізь, тому що праці вже немає. Якраз тоді вона і сягає своєї остаточної, dokonаної форми, свого принципу, і поєднується таким чином із принципами, які виробилися під час історичного розвитку в інших соціальних просторах, що передували мануфактурі й слугували їй за модель — це притулок, гетто, шпиталь загалом, в'язниця, всі місця відокремлення й зосередження, котрі виробила наша культура у своєму просуванні до цивілізації. Втім, усі ці місця нині також утрачають свої границі, вони розчиняються у глобальному суспільстві, тому що форми притулку, в'язниці і дискримінації загалом віднині заповнили собою весь суспільний простір, всі моменти реального життя (**). Зрештою, все це іще залишається — підприємства, притулки, в'язниці, школи — і немає сумніву, що буде залишатися і надалі, як знаки пере-конання, які відвертають від реального панування капіталу, спрямовуючи до якоїсь уявної матеріальності. Адже й церкви завжди існували для того, аби приховати смерть Бога — чи те, що Бог є скрізь (а це одне й те ж). Завжди будуть резервації для звірів та індіанців, аби приховати, що все це вже померло і ми самі є індіанцями. Завжди будуть і заводи та фабрики, аби приховати, що виробництво померло, — або ж те, що воно скрізь і нігде. Адже марно воювати сьогодні з капіталом у детермінованих формах. Навпаки, якщо виявляється, що він уже геть нічим не детермінований і що його абсолютно зброєю виступає продукування праці як чогось уявного, тоді виходить, що й сам капітал ось-ось простягне копита.

=====

*На прикладі соціальної еволюції житла добре видно, як стратегія капіталу пересовується від економічного процесу до процесу екстенсивності.

Наприпочатку робітниче житло було якимсь барлогом, філією підприємства, функційною місциною для відтворення робочої сили, місциною, котра стратегічно залишалася заводом і підприємством. Житло не інвестовано формою капіталу.

Потроху житло інвестується як позначений часопростір у процесі безпосереднього повсюдного контролю над соціальним простором — це та місцина, де відтворюється не праця, а саме вже мешкання як особлива функція, як безпосередня форма соціального відношення, відтворюється вже не трудівник, а мешканець як такий, споживач. Адже після пролетаря "споживач" став ідеальним типом промислового раба. Споживач благ, споживач мови, споживач сексу, споживач самої праці (робітник, "виробничий агент", стає споживачем свого підприємства і своєї праці як індивідуального й колективного устаткування, як суспільної служби), споживач транспорту, а заразом і споживач свого життя і своєї смерті.

Виступаючи децентрованою за всіма азимутами, екстенсивною стратегією, споживання, себто привласнення споживчої вартості, він становить собою dokonану

форму самоврядування соціального контролю.

**Такою виступає кібернетична каліфорнійська утопія, в якій розчиняється виробничий мегаполіс: працю надсилає додому обчислювальна машина. Праця розпорошується і просякає у всі пори суспільства і повсякденного життя. Припиняє своє існування не лише робоча сила, але й часопростір праці — суспільство становить собою не що інше, як єдиний континуум ціннісного процесу. Праця зробилася способом життя. Супроти такої повсюдності капіталу, додаткової вартості і праці, пов'язаної з їхнім зникненням як таких, марні всякі намагання воскресити заводські мури, золотий вік підприємств і класової борні. Віднині робітник живить собою уявність боротьби, як поліцай — уявність репресій.

=====

ЗАРОБІТНА ПЛАТНЯ

У своїй остаточній формі, себто не перебуваючи більше у співвідношенні з чітко окресленим виробництвом, праця не пов'язана еквівалентністю і з платнею. Заробітна платня виступає еквівалентом робочої сили (шахрайським, несправедливим еквівалентом, однак важливо не це) лише в перспективі кількісного відтворення робочої сили. Вона втрачає цей смисл, санкціюючи статус робочої сили, який виступає ознакою підпорядкування правилам гри, що їх диктує капітал. Вона взагалі нічому більш не еквівалентна й не пропорційна (*), вона є чимсь на зразок таїни хрищення (чи соборування), що робить із вас істинного громадянина політичного суспільства капіталу. Мало того, що платня і прибутки працівника виступають для капіталу як джерело економічних інвестицій (заробітна платня як об'єкт експлуатації відійшла в минуле, тепер наймана праця виступає акціонером капіталістичного суспільства — себто відбувається переміщення стратегічної функції працівника в бік споживання як обов'язкової суспільної служби), виявляється, що у новітній фазі платні/статусу термін "інвестиція" набуває нового значення: капітал накладає на трудівника платню, немов би якийсь вантаж або ж обов'язок. Або ж захоплює його немов би місто в облогу — займає на всю глибину і контролює всі підступи.

=====

*Концепт додаткової вартості просто не має більше сенсу з погляду системи, котра од відтворення робочої сили як джерела прибутку і додаткової вартості перейшла до відтворення цілісного життя шляхом перерозподілу чи навіть попереднього впорскування в нього всього еквіваленту суспільної над-праці. З цього часу додаткова вартість існує скрізь і нігде. Немає вже "збиткових видатків капіталу", а, з другого боку, немає і "прибутку" в сенсі його одностороннього привласнення. Закон системи полягає в тому, аби позбуватися його і його ж таки перерозподіляти, — себто робити все, щоб тільки вона циркулювала і щоб усі й кожен, охоплені щільною сіткою цього безнастанного перерозподілу, перетворювалися в управлінців, а вся група — у самоврядних управлінців додатковою вартістю, будучи таким чином глибинно залучена до політичного і повсякденного порядку капіталу. І як додаткова вартість уже не має сенсу з погляду капіталу, так не має вона його і з погляду експлуатованого.

Розмежування поміж часткою праці, котра повертається у формі платні, і рештою праці, котра називається додатковою вартістю, не має вже смислу з погляду трудівника, який од відтворення своєї робочої сили через платню переходить до відтворення цілісного свого життя в процесі "праці", котра набула розширеного характеру.

=====

Не лише платня/прибуток служить капіталу засобом, котрий змушує виробників пускати свої гроші в обіг і таким чином перетворюватися у справжніх продуцентів капіталу, — на ще глибшому рівні платня/статус робить їх отримувачами благ, в тому ж таки розумінні, що й сам капітал, котрий виступає отримувачем роботи. Кожен споживач використовує об'єкти споживання, зведені до функційного статусу виробництва послуг, на зразок того, як і сам капітал використовує робочу силу. Таким чином кожен інвестується глибинною ментальністю капіталу.

З іншого боку, від того часу, коли платня відривається від робочої сили, ніхто (крім професійних спілок) не заперечує проти необмежених, максималістських вимог оплати праці. Адже якщо "справедливу ціну" має певна кількість робочої сили, то консенус і глобальна причетність ціни вже не мають. Традиційні вимоги про підвищення платні були всього-навсього переговорами про умови життя виробників. А максималістські вимоги є скрайньою формою, за допомогою якої найманий працівник вивертає свій статус виробника, на який прирікає його заробітна платня. Це виклик. Найманий працівник хоче всього відразу. Таким чином він не тільки поглиблює економічну кризу системи, але й обертає проти неї ту ж таки тотальну політичну вимогу, яку вона йому нав'язує.

Максимальна платня за мінімальну працю — таке гасло трудівників. Ескалація вимог, політичним результатом якої міг би стати стрибок системи через верх, згідно з її ж власною логікою праці як обов'язкової присутності. Адже тепер наймані працівники здійснюють свої виступи не як виробники, а як не-виробники, цю роль визнає за ними капітал, — і в процес вони втручаються вже не діалектичним, а катастрофічним чином.

Що менше потрібно працювати, то більше треба вимагати підвищення платні, оскільки ця мізерна зайнятість виступає знаком ще більшої абсурдності обов'язкового відвідування роботи. Ось він, "клас", чию сутність так змінив капітал: позбавлений навіть своєї експлуатації, використання в якості робочої сили, він вимагає не такої вже й високої ціни за цю відмову від виробництва, за втрату своєї ідентичності, за цю розпусту. За умов експлуатації він міг би вимагати тільки мінімуму. За умов декласованості він має право вимагати все (*). І найцікавіше, що на цій території капітал іде за ним слід у слід. Всі профспілки тільки те й роблять, що силкуються утовкмачити несвідомим найманим працівникам усвідомлення еквівалентності платні/праці, яку відмінив сам же ж капітал. Всі профспілки тільки тим і займаються, що спрямовують цей необмежений шантаж щодо підвищення платні в русло тверезих переговорів. Якби не було профспілок, то робітники вимагали б відразу 50, 100, 500% підвищення платні — і може, й добилися б цього! Приклади цьому є вже у Сполучених

Штатах і в Японії (**).

=====

*Інші паралельні форми максималістських вимог: однакова платня для всіх, боротьба проти кваліфікації — у всьому відчувається кінець поділу праці (як суспільного відношення) і кінець закону еквівалентності у площині, котра є засадничою для системи, площині, де заробітна платня еквівалентна робочій силі. Отож, усе це непрямим чином націлено на самісіньку форму політичної економії.

**Цей же феномен спостерігається і в недорозвинених країнах. Нема краю зростанню цін на сировину, одколи вони, вийшовши за межі економічної доцільності, стали знаком, запорукою прилучення до світового політичного порядку, до планетарного суспільства мирного співіснування, де недорозвинені країни силою соціалізуються під наглядом великих держав. Зростання цін у цьому випадку стає викликом не лише заможності західних країн, але й політичній системі мирного співіснування, пануванню одного світового політичного класу — і не має значення, капіталістичний він чи комуністичний.

Ще до енергетичної війни араби висували традиційні робітничі вимоги — платити за нафту справедливу ціну. Нині їхні вимоги стають максимальні, необмежені, й їхній зміст змінився.

=====

ГРОШІ

Гомологія, котру встановив Соссюр поміж працею і значеником, з одного боку, і платнею та позначником, з другого, становить собою щось на зразок матриці, з якої можна стартувати в будь-якому напрямку по всій площині політичної економії. Сьогодні вона підтверджується зворотним — відокремленням позначників од значеників, відокремленням платні від праці. Соссюр мав рацію: політична економія — це мова, і та ж сама зміна, котра вражає мовні знаки, внаслідок чого вони гублять свою референтність, вражає також і категорії політичної економії. Той же ж процес підтверджується і в інших двох напрямках:

І. Відрив виробництва від будь-якої суспільної референції чи доцільності — у цьому випадку воно входить у фазу зростання. І саме в цьому розумінні й потрібно тлумачити зростання, — не як прискорення, а як щось інше, котре насправді позначає кінець виробництва. Виробництво характеризувалося значущим розривом поміж суто виробництвом і споживанням, яке мало відносно довільний і автономний характер. Але від певного моменту (маємо на оці кризу 1929 року, а надто кінець Другої світової війни), коли споживання стало буквально керованим, себто набрало потуги міту і разом контрольованої змінної величини, ми увійшли до наступної фази, де ні виробництво, ні споживання не мають уже ні власних детермінацій, ні відповідних цілей, — а залучені обое до циклу або такої собі спіралі чи сплетіння, котре і є економічним зростанням. Воно залишає далеко позаду традиційні соціальні цілі виробництва і споживання. Воно виступає процесом саме по собі й саме для себе. Воно вже не спрямоване ні на потреби, ні на прибуток. Це не прискорення виробництва, — в

структурному аспекті, це інфляція знаків виробництва, обмін місцями і втеча попереду всіх знаків, в тому числі, звичайно, і попереду грошового знака. Це стадія ракетних програм, "Конкорду", військових програм по всіх азимутах, розростання індустріального парку, облаштування соціальних чи індивідуальних інфраструктур, програм навчання і повторного використання тощо. Мета одна: виробляти що завгодно, улягаючи примусові реінвестування за всяку ціну (й не зважати на відсоток додаткової вартості). Найвищим досягненням цього відновлювального планування слід вважати, либонь, проект боротьби з забрудненням довколишнього середовища, де вся "виробнича" система залучається до повторного використання з метою ліквідації своїх же ж відходів — величезне рівняння з нульовим результатом — не зовсім і нульовим, щоправда, оскільки разом з "діалектикою" забруднення/антизабруднення починає вимальовуватися і надія на нескінченне зростання економіки.

II. Відрив грошового знака від будь-якого суспільного виробництва — у цьому випадку він стає предметом спекуляції та необмеженої інфляції. Інфляція для грошей виступає тим же, що й зростання платні для продажу робочої сили (тим, що й зростання для виробництва). У всіх цих випадках, процес так само набуває неконтрольованого розвитку, система так само працює з перевантаженням, і це знову ж таки призводить до ймовірної кризи. Відрив платні від "справедливої" вартості робочої сили можна співставити з відривом грошової системи від реального виробництва — в обох випадках спостерігається та ж таки втрата референцій. В одному випадку, це час абстрактної суспільної праці, в другому, це золотий еталон — і обидва вони втрачають свою функцію індексів і критеріїв еквівалентності. Інфляція заробітної платні та інфляція грошей (і зростання виробництва) таким чином виступають одним і тим же типом і становлять нерозривне ціле (*).

=====

*А енергетична криза відразу для обох приносить алібі й становить собою пречудове відмагання. Віднині причиною інфляції, себто структурної внутрішньої кризи системи, можна вважати ціновий "аукціон", який влаштовують країни-виробники енергії та сировини, — а розхолодженню виробничої системи, що виливається, між іншим, у максималістських вимогах оплати праці, можна протидіяти шантажем, в основі котрого лежатиме ймовірність дефіциту, себто шантажувати споживчою вартістю економічної системи як такої.

=====

Звільнившись від доцільностей та афектів виробництва, грошова система стає спекулятивною. Опустившись від золотого еталона, — котрий уже не був представницьким еквівалентом реального виробництва, але однак зберігав на собі його слід у вигляді певної рівноваги (низька інфляція, конвертованість грошей у золото тощо), — до плинних капіталів та загального стану невизначеності, вона від референтного знака переходить до структурної форми. Це логіка, що притаманна плинному позначнику, однак не в розумінні Леві-Стросса, де позначник ще не знайшов би собі значеника, а в тому смислі, що він позбувся будь-якого значеника (будь-якого

еквіваленту в реальності) як гальма, котре стримувало його зростання і необмежену гру. Таким чином гроші можуть відтворюватися самостійно, завдяки простій грі трансфертів та переказів, завдяки безнастанному роздвоєнню і подвоєнню своєї абстрактної субстанції.

"Hot money"(*) — так прозивають євродолари, без сумніву, для того, щоб охарактеризувати це карколомне кружеляння грошових знаків. Але точніше було б сказати, що сучасні гроші зробилися "cool"(**) — цей термін (в Мак-Люена та Рісмена) позначає інтенсивну співвіднесеність елементів, котра однак має безафектний характер, гру, яка живиться одними лиш правилами гри, підміною елементів і скінченністю всіх цих підмін. Навпаки, "hot" характеризує референтну фазу знака, з його окремішністю і насиченістю його реального значеника, з його дуже потужним афектом і слабкою підмінністю. Ми перебуваємо у фазі знаків "cool". Cool — це сучасна система праці, cool — це гроші, cool — це вся структурна організація загалом, а "класичні" виробництво і праця, себто процес вищою мірою hot, поступилися місцем необмеженому економічному зростанню, пов'язаному з дезінвестицією змістів і процесів праці, котра стала cool-процесом.

=====

*Гарячі гроші (англ.) — прим. пер.

**Прохолодний (англ.) — прим. пер.

=====

Coolness — це чиста гра смислів дискурсу, письмових підмін, це легкість, це дистанціювання від того, що насправді грається одним тільки числами, знаками і словами, це всемогутність операційної симуляції. Поки залишається афект і референтність, ми ще перебуваємо в hot. Поки залишається якесь "повідомлення", ми ще перебуваємо в hot. Коли ж засіб комунікації стає повідомленням, то ми входимо в еру cool. Саме це і сталося з грошовою системою. Дійшовши до певної фази відриву, вона вже перестала бути засобом комунікації, знаряддям кругообігу товарів, вона сама стала кругообігом, себто формою, що її набула система в своєму абстрактному кружелянні.

Гроші — це перший "товар", який набуває статусу знака й уникає споживчої вартости. Від цього моменту вони виступають засобом дублювання системи обмінної вартости через видимий знак і таким чином дають змогу бачити ринок (а отже, й дефіцит) в його прозорості. Однак сьогодні гроші роблять ще один крок — вони уникають навіть обмінної вартости. Звільнившись від самого ринку, вони перетворюються в автономний симулякр, позбавлений будь-якого повідомлення та обмінного значення, тепер вони самі для себе є повідомленням і обмінюються теж самі в собі. У цьому випадку вони вже перестають бути товаром, адже в них більше немає ні С.В. [споживчої вартости], ні О.В. [обмінної вартости]. Вони вже не є загальним еквівалентом, себто усе ще медіаторною абстракцією ринку. Вони просто обертаються швидше, ніж усе інше, і не мають з ним ніякої сумірности. Звичайно, можна сказати, що вони завжди були, що від самого зародження ринкової економіки вони циркулюють

усе швидше і втягують до цього прискорення інші сектори. Їй упродовж усієї історії капіталу існують невідповідності між різними його рівнями (фінансовим, промисловим, аграрним, а також сферою споживання тощо) з огляду на різну швидкість, із якою вони обертаються. Ці невідповідності тривають ще й сьогодні, тому й існує, наприклад, опір національних валют (пов'язаних із ринком, виробництвом, локальною економічною рівновагою) міжнародній спекулятивній валюті. Проте настає саме ця, міжнародна валюта, тому що вона обертається найшвидше з-поміж усіх валют, вона дрейфує, вона пливе — ця проста гра напрочуд плинного курсу здатна розвалити яку завгодно національну економіку. Отож, внаслідок різної швидкості обертання всі сектори виявляються підпорядковані оцим хилитанням на вищому рівні, котрі, будучи далекими від епіфеноменальності і бароковості ("навіщо потрібна ця біржа?"), становлять собою найчистіший вираз системи, сценарій котрої знаходимо скрізь: неконвертованість грошей у золото чи неконвертованість знаків у їхні референції, плинна всезагальна конвертованість валют поміж собою чи нескінченна рухомість, структурна гра знаків, — а також хисткість усіх категорій політичної економії, щойно вони утрачають свій золотий референт, себто робочу силу і суспільне виробництво: праця і не-праця, праця і капітал стають взаємно конвертованими, всяка логіка при цьому зникає, — а крім того, ще й хисткість всіх категорій свідомості, щойно втрачається ментальний еквівалент золотого еталона, себто суб'єкт. Вже не існує референтної субстанції, під юрисдикцією котрої виробники могли обмінювати їхні цінності згідно з контрольованими еквівалентностями, — це кінець золотого еталона. Вже не існує референтної інстанції, під егідою котрої могли діалектично взамообмінюватися суб'єкти та об'єкти, міняючись своїми детермінаціями довкруг певної стабільної ідентичності згідно з надійними правилами — це кінець суб'єкта свідомості. Можна сказати навіть — це царство підсвідомого. Логічна послідовність: якщо суб'єкт свідомості є ментальним еквівалентом золотого еталона, то саме підсвідоме є ментальним еквівалентом спекулятивної грошової системи і плинних капіталів. І справді, сьогодні індивіди, дезінвестовані як суб'єкти і відірвані від їхніх об'єктних стосунків, дрейфують один по відношенню до другого на основі безперервних трансферентних флуктуацій: припливи, підключення, відключення, трансфер/контр-трансфер — все суспільне життя може пречудово описуватися в термінах підсвідомого за Делезом або ж грошової механіки (навіть у рисменівських термінах "otherdirectedness" — адже цей "otherdirectedness", на жаль, в англо-саксонських і не дуже шизофренічних термінах, виражає собою оцю хисткість ідентичностей). Чому в підсвідомого (навіть сирітського і шизофренічного) повинні бути привілеї? Несвідоме становить собою ментальну структуру, котра існує одночасно з теперішньою найрадикальнішою фазою панівного обміну, одночасно зі структурною революцією цінності (*).

=====

*Otherdirectedness — керованість іззовні (англ.) — прим. пер.

=====

СТРАЙК

Страйк був історично виправданий у системі виробництва, як організоване насильство, аби видерти у капіталу, що вдавався до зустрічного насилля, якщо не владу, то хоча б частку додаткової вартості. Сьогодні такий страйк уже припинив існування:

1. Тому що капітал у змозі призвести до застою всю систему страйків — і причина в тому, що ми вже не існуємо у системі виробництва (максималізації додаткової вартості). Хай він пропаде, цей прибуток, аби лише й далі тривало відтворення форми соціальних відносин!

2. Тому що ці страйки по суті нічого не міняють: капітал сьогодні сам себе перерозподіляє, це для нього питання життя і смерті. Щонайбільше страйк видирає в капіталу те, що той і сам урешті-решт віддав би згідно зі своєю власною логікою.

Отож, якщо виробничі відносини, а з ними і класова боротьба в'яжуть у наперед продуманих соціальних та політичних відносинах, то відразу ж стає зрозуміло, що зможе порушити цей цикл тільки те, що не підпорядковується організації й визначенню класу як

- історичної представницької інстанції;
- історичної виробничої інстанції.

І лише той, хто уникає коловороту виробництва і представництва, здатен розрегулювати його механізми і в самій глибині свого сліпого становища здійснити переворот "класової боротьби", котрий може з таким же успіхом зробитися кінцем усякої боротьби класів, як геометричного місця "політики". Саме через це участь іммігрантів набуває особливого сенсу в нещодавніх страйках (*).

=====

*Однак ця участь не надто відрізняється від виступів іншої групи, яка наприці позбавлена соціального представництва. Йдеться про жінок, молодь, ліцеїстів, гомосексуалістів та й самих "пролів", за умови, що вони стають "дикими" чи якщо припустити, що по суті профспілки не представляють їх, бо представляють лише самі себе, — в цьому розумінні, ми всі є "іммігрантами". І навпаки, іммігранти можуть перестати бути такими. Отож, "іммігрантів як таких" не існує, і вони не становлять собою нового історичного суб'єкта, такого собі нео-пролетаріату, який міг би замінити собою інший.

=====

Оскільки мільйони трудівників згідно з механізмом дискримінації позбавлені всякої представницької інстанції, то саме вони, виступаючи на сцену класової боротьби в західному світі, доводять кризу до критичного рівня, себто до рівня репрезентації. Перебуваючи поза класовою системою цілого суспільства, в тому числі, й поза профспілками (тут же ж потрібно врахувати і расово-економічну змову профспілкових "мас" із цього приводу: для організованого пролетарського "класу", котрий прикипів до свого економіко-політичного силового відношення з класом капіталістичної буржуазії, всякий іммігрант "об'єктивно" виступає ворогом), іммігранти внаслідок цього соціального вилучення відіграють роль аналізаторів відношення поміж працівником і

профспілкою і, в ширшому розумінні, поміж "класом" і будь-якою представницькою інстанцією "класу". Будучи відхиленням по відношенню до системи політичного представництва, вони заражають своєю девіантністю весь пролетаріят, який потроху привчається обходитися без системи представництва і всякої інстанції, що претендує на те, аби говорити від його імені.

Ця ситуація не триватиме довго: профспілки і працедавці вже нюхом почули загрозу і намагаються залучити іммігрантів як "цілковитих фігурантів" на арену "класової боротьби".

Клінічний розтин профспілок

Страйк у березні-квітні 1973 року на заводах Рено був чимсь на зразок генеральної репетиції цієї кризи. Позірно безладний, некоординований, маніпульований і врешті-решт невдатний (якщо не брати до уваги надзвичайну термінологічну перемогу, що полягала в заміні терміну О.Р. [спеціалізований робітник], який віднині зробився табу, на В.А. — "виробничий агент!"), насправді він був яскравою агонією профспілок, затиснутих у лещата поміж робітничими масами і працедавцями. Наприпочатку це був "некерований" страйк О.Р.-іммігрантів. Втім, Загальна конфедерація профспілок на подібний випадок тепер тримає зброю напохваті: поширення страйку на інші заводи чи на інші категорії персоналу, використовуючи таким чином його як привід задля весняних масових виступів, які вже зробилися ритуалом. Але навіть цей механізм контролю, який добре зарекомендував себе з 1968 року і котрим профспілки розраховували користуватися протягом цілого покоління, цього разу по суті вислизнув з їхніх рук. Навіть керовані маси (на заводах у Сеґен, Флен і Сандувіль) то припиняли, то (що не менш важливо) відновлювали роботу, не звертаючи уваги на "поради" своїх профспілок. Профспілки завжди потрапляли у не вигідне становище. Як тільки вони чогось добивалися від дирекції й намагалися схилити до нього робітників, ті від цього відмовлялися. Щойно їм щастило переконати у чомусь робітників і почати переговори з дирекцією, як вона відкидала їх і закривала заводи. Вона зверталася до робітників, обминаючи профспілку. Насправді вона свідомо загострювала кризу, щоб можна було атакувати профспілки на їхній же території: чи зможуть вони контролювати всіх робітників? Під сумнів було поставлене їхнє суспільне існування, їхня легітимність. У цьому і криється причина "запеклої" позиції господарів (а також і державної влади на всіх рівнях). Йдеться вже не про силове протистояння поміж організованим (профспілковим) пролетаріятom і господарями, а про боротьбу профспілок за представництво під подвійним тиском профспілкових мас і патронату — і ця боротьба становить собою кінець усіх некерованих страйків, які сталися за останні роки, і її детонатором стали працівники, які не входять до профспілки, себто збунтована молодь, іммігранти і всі декласовані елементи.

На цьому рівні ставка надзвичайно висока. Річ у тому, що разом із профспілковою легітимністю та представництвом може завалитися вся будівля суспільства. Парламент і всі інші посередники вже втратили свою вагу. Навіть поліція нічого не варта без профспілок, якщо вони незугарні навести лад на заводах і поза ними. В травні 1968

року саме вони врятували режим. Одна тепер настала їхня остання година. Якщо подивитися глибше, то важливість цієї ставки вилилася в самісінькому безладді подій (і це однаковим чином стосується як бунту ліцеїстів, так і страйків на заводах Рено). Незрозуміло було, страйк це чи не страйк. Що, власне, відбувається? Адже ніхто більш нічого не вирішує. Де цілі? Де противники? Про що мова? Лічильники Гейгера, завдяки яким профспілки, партії і дрібні політичні групи вимірювали войовничість мас, виходять з ладу. Рух ліцеїстів розтікається поміж пальцями тих, котрі хочуть структурувати його задля власних цілей — виходить, цілей не існує? Так чи так, а цей рух не хотів, щоб перед ним ставили чужі цілі. Робітники відновили роботу, так і не спромігшись жодного результату, — а ще тиждень тому вони відмовлялися це зробити навіть ціною значних поступок і т.п. Фактично цей безлад скидається на безладдя сновидінь: в ньому виражається опір або цензура, яка впливає на зміст сновидіння. В цьому ж випадку, він виражає головний факт, і самим пролетарям цей факт нелегко визнати: суспільна боротьба від зовнішнього традиційного класового ворога, себто господаря й капіталу, обернулася проти справжнього внутрішнього класового ворога, проти своєї ж таки репрезентативної класової інстанції — партії або професійної спілки. Інстанції, котрій робітники передають їхню владу й котра обертається проти них, наділена владними повноваженнями патронату й уряду. Сам капітал відчужує лише робочу силу і її продукт, він тримає монополію лише на виробництво. Партії ж і профспілки відчужують соціальну потугу експлуатованих, і тримають вони монополію на представництво. Поставити їх під сумнів означає поступ в історичному процесі революції. Однак цей поступ оплачується набагато меншою визначеністю, половинчастим розв'язанням ситуації, позірним регресом, відсутністю тяглості, логіки, цілей тощо. Ось чому все робиться непевним, все чинить опір, коли потрібно протистояти власній репресивній інстанції, виганяти профспілкового чиновника, делегата, відповідальну особу, речника зі своїх власних мізків. Однак ця невизначеність весни 1973 року вказує на те, що якраз у них і виявилася суть самої проблеми: профспілки і партії мертві, їм залишається лише умерти.

Розбещення пролетаріату

Ця криза представництва становить собою важливий політичний аспект останніх суспільних подій. Однак сама по собі вона може й не бути смертельною для системи, і вже видно, як всюди (і в самих профспілках) починає вимальовуватися її формальне подолання (перехоплення) в межах загальної схеми самоврядування. Ніякого делегування, всі повною мірою відповідають за виробництво! Постає нова ідеологічна генерація! Однак їй прийдеся не з медом, тому що ця криза поєднується з другою, набагато глибшою кризою, котра зачіпає самісіньке виробництво, саму систему виробничості. І тут знову ж таки в ролі аналізаторів, — непрямым чином, звичайно, — виступають іммігранти. Так само, як вони розкладали відношення "пролетаріату" з його представницькою інстанцією, розкладають вони тепер і відношення працівників з їхньою власною робочою силою, їхнє відношення до самих себе як виробничої сили (а не тільки з декотрими із них як представницькою інстанцією). І походить це від того,

що вони зовсім нещодавно були відірвані від непродуктивістської традиції. Адже досить було їх соціально деструктувати, щоб залучити до західного трудового процесу, — і вони у відповідь на всю глибину деструктували цей загальний процес і продуктивістську мораль, котра опанувала західні суспільства.

Отож, виходить так, наче їх силове залучення до європейського ринку праці призвело до зростаючого розбещення європейського пролетаріату по відношенню до праці й виробництва. Йдеться вже не лише про "таємні" способи опору праці (лінощі, розтринькування заробітку, прогули тощо), котрі існували одвіку, — а й про дещо нове: робітники відкрито, колективно, спонтанно припиняють працювати, і роблять вони це просто так, ні сіло ні впало, нічого не вимагаючи, ні про що не торгуючись, що викликає у патронів і профспілок величезний відчай, а потім за тиждень, так само спонтанно, а головне, разом, вони знову беруться до роботи. Це не поразка й не перемога, це не страйк, це просто "припинення роботи". Цей евфемізм говорить набагато більше, ніж слово "страйк": розпадається вся дисципліна праці, всі моральні норми і практики, вироблені в Європі промисловою колонізацією упродовж останніх двох сторіч, руйнуються і забуваються, причому без якихось помітних зусиль, без "класової боротьби" в загальноприйнятому розумінні цього слова. Порушення безперервності роботи, зневажливе ставлення до праці, недисциплінованість, байдужість до заробляння грошей, до понаднормової оплати, до зростання по службі, до нагромадження, до передбачливості — робітники працюють за мінімумом, а потім припиняють роботу, полишаючи все на потім. Це той спосіб поведінки, який колонізатори закидали "недорозвиненим" народам: їх неможливо піднести до рівня праця/цінність, до раціонального й послідовного процесу праці, до усвідомлення виграшу в зарплатні тощо. Лише після вивезення за море їх нарешті вдається залучити до процесу праці. А водночас до рівня поведінки "недорозвинених" народів потроху починають "регресувати" й західні робітники. Це, в певному сенсі, реванш за колонізацію в її новітньому вигляді (імпорт робочих рук) — бачити охоплений розбещеністю західний пролетаріат: можливо, якоїсь пречудової днини доведеться його експортувати у недорозвинені країни, щоб він там наново привчився до історичних і революційних цінностей праці.

Існує тісний зв'язок поміж поміж цією ультра-колонізацією робітників-іммігрантів (на місцях колонії були нерентабельні, тож їх довелося імпортувати) і цією промисловою деколонізацією, котра вражає всі сектори суспільства (повсюдно — в школі, на заводі, — відбувається перехід від фази *hot* інвестиції праці до цинічної *cool* практики завдань). Саме іммігранти (і в тому числі, С.Р. з поміж молоді та сільськогосподарських робітників), оскільки вони геть недавно вийшли із "дикунської" байдужості до "раціональної" праці, розкладають західне суспільство в похопності, крихкості, поверховості й свавільності його примусової колективізації через працю, розкладають оцю колективну параною, котра так наполегливо підносилася до рівня моралі, культури, міту, хоча при цьому забували, що ця промислова дисципліна й на самому Заході утвердилася всього два сторіччя тому ціною нечуваних зусиль, — й що

вона так по-справжньому й не отримала перемоги, а нині починає загрозливо тріщати по швах (їй не протривати довше, ніж іншій колонізації, за морем).

Страйк заради страйку

Страйк заради страйку становить нині справжню суть боротьби. Невмотивований, недоцільний, позбавлений політичних референцій, він відповідає — і водночас протиставляється — невмотивованому, безреферентному виробництву, що й саме позбавлене суспільної споживчої вартості і не має іншої мети, крім самого себе, — виробництва задля виробництва, одне слово, системі репродукції, котра обертається докруг себе самої у велетенській тавтології трудового процесу. Страйк заради страйку становить зворотню тавтологію, котра носить підливний характер, адже вона розвінчує нову форму капіталу, яка відповідає остатній стадії закону вартості.

Страйк нарешті перестав бути знаряддям — і тільки знаряддям, — що використовувалося задля тиску на співвідношення політичних сил і владну гру. Він став метою. Він заперечує, одночасно пародіюючи її найрадикальнішим чином на її ж таки території, оту безцільну доцільність, в яку обернулося виробництво.

У виробництві задля виробництва вже немає марнування. Цей термін, чинний у вузьких рамках економії споживання, для нас уже непридатний. Він витікає з поблажливої критики системи. "Конкорд", космічна програма тощо — все це не розтринькування, навпаки. Адже піднявшись до найвищого рівня "об'єктивної" непридатності, ця система нині займається продукуванням і репродукуванням самої праці. Втім, саме цього усі (в тому числі, трудівники і професійні спілки) від неї й вимагають. Все обертається докруг зайнятості: соціальна політика означає створення робочих місць — і британські профспілки задля збереження зайнятості ладні перетворити "Конкорд" на понадзвуковий бомбардувальник; наступає інфляція чи безробіття — тож нехай живе інфляція і т.п. Праця зробилася, на кшталт соціального страхування чи споживчих благ, об'єктом соціального перерозподілу. Неймовірний парадокс: праця все менше й менше стає продуктивною силою, і все більше та більше — продуктом. Цей аспект є найбільш характерним виявом тієї мутації, котрої нині зазнає система капіталу, виявом тієї революції, завдяки якій від специфічної стадії продукування він переходить до стадії репродукування. Дедалі менше й менше потребується робоча сила, щоб капітал функціонував і повсюдно розширюватися, — тепер від неї вимагають, щоб вона "виробляла" дедалі більше праці.

Оцій абсурдній кругобіжності системи, де працюють задля того, аби виробляти працю, відповідає і вимога страйку задля страйку (втім, нині цим і закінчуються усі страйки "зі справедливими вимогами"). "Оплатіть нам страйковий період" — по суті, це означає: заплатіть нам, щоб ми могли відтворювати страйк задля страйку. Це абсурд навиворіт — абсурд цілої системи.

Сьогодні, коли продукти (всі продукти, із працею включно) опинилися поза межами корисності і некорисності, продуктивної праці вже немає, існує тільки репродуктивна праця. Так само немає ні "продуктивного", ні "непродуктивного" споживання — існує тільки репродуктивне споживання. Дозвілля так само "продуктивне", як і праця, а

праця на підприємстві так само "непродуктивна", як і дозвілля чи робота у сфері обслуговування, перше визначення важить стільки ж, як і друге, і ця відсутність всякої різниці якраз і позначає собою завершену фазу політичної економії. Всі стали репродуцентами — і це означає, що всі утратили конкретну доцільність, за якою їх розрізняли. Ніхто більше не виробляє. Виробництво померло. Хай живе репродукування!

Генеалогія виробництва

За сучасної системи відтворюється капітал у своїй найбільш строгій дефініції — як форма суспільних відносин, а не у його вульгарному сенсі, себто як гроші, зиск і економічна система. Під репродукуванням завжди розумілося "розширене" репродукування способу продукування (виробництва), котре зумовлюється цим останнім. А слід було б спосіб продукування (виробництва) осмислювати як модальність (причому, не єдину) способу репродукування. Продуктивні сили і продуктивні відносини, — іншими словами, сфера матеріальної виробничості, — можливо, становлять собою один з можливих, а отже, й історично відносних процесів репродукування. Репродукування виступає формою, котра стоїть набагато вище, ніж економічна експлуатація. І виходить, що гра виробничих сил не становить собою її необхідну умову.

Хіба історично статус "пролетаріату" (найманого робітника у промисловості) не впливає зі статусу відокремлення, зосередження і соціального вилучення?

Відокремлення мануфактурного робітника є фантастичним поширенням того відокремлення, котре описав Фуко стосовно XVII сторіччя. Хіба "промислова" праця (себто нереміснича, колективна, позбавлена власності на знаряддя виробництва, та ще й під контролем) виникла не в перших Генеральних шпиталях? Спочатку суспільство на шляху до раціоналізації відокремлює ледарів, заволок, людей з різними відхиленнями, зобов'язує їх до певного заняття, закріплює їх, нав'язує їм свій раціональний принцип праці. Але в цьому випадку відбувається взаємне зараження, і цей поділ, за допомогою якого суспільство встановило свій принцип раціональності, переходить на все трудове суспільство: відокремлення перетворюється у мікро-модель, котра відтак у вигляді промислової системи поширюється на ціле суспільство, і воно під знаком праці, під знаком продуктивістської доцільності обертається в концентраційний табір, в місце утримання, ув'язнення.

Замість того, щоб експортувати концепт пролетаріату й експлуатації на расовий, сексуальний і подібного роду ґніт, слід було б запитати себе, чи не відбувається усе навпаки. Чи ж одвіку існує робітник як такий, чи не накладається його глибинний статус — як і статус божевільного, мерця, природи, тварин, дітей, негрів, жінок — не на статус експлуатації, а на статус екскомунікації, не на окраденість і експлуатованість, а на дискримінованість і позначеність?

Я припускаю, що справжня класова боротьба завжди відбувалася на ґрунті цієї дискримінації — боротьба недолудей проти свого бидлячого статусу, проти мерзенности оцього кастового поділу, який прирікає їх на одвічну нелюдську працю.

Саме це стоїть за кожним страйком, за кожним бунтом, сьогодні це знову ж таки стоїть за всіма "справедливими" вимогами про підвищення платні — уся їхня запеклість походить саме звідси. І водночас пролетар сьогодні є "нормальною" істотою, трудівник перебуває на рівні цілком достойного "людського створіння", втім, у цьому званні він переймає всі види дискримінації, котрі панують над ним же самим — він расист, сексист, прихильник репресивного стилю відносин. По відношенню до людей із відхиленнями, до всіх, кого сьогодні дискримінують, він стоїть на тих же позиціях, що й буржуазія, — на позиціях людського, нормального. А тому насправді основа засада цього суспільства криється не в законі експлуатації, а в коді нормальності.

Травень 1968 року: ілюзія виробництва

Перша навальна хвиля цього переходу від продукування до чистого репродукування прокотилася у травні 1968 року. Передовсім вона торкнулася університету, і насамперед гуманітарних факультетів, оскільки саме там стало аж надто очевидно (навіть без ясної "політичної" свідомості), що там уже нічого не продукують, а всього лиш репродукують (викладачів, знання і культуру, й усе це стало факторами репродукування системи загалом). Все воно переживалось як цілковита непотрібність, безвідповідальність ("Навіщо тоді соціологи"?), утрата соціального статусу, і саме це спричинилося до студентських заворушень 1968 року (а не брак перспектив — у системі репродукування перспектив завжди достатньо, чого ж немає, то це місць, просторів, де щось продукувалося б).

Ця навальна хвиля продовжує свій рух. Вона поширюватиметься до скрайніх меж системи, в міру того, як цілі сектори суспільства із рангу продуктивних сил переходитимуть до простого статусу репродуктивних сил. Хоча передовсім цей процес зачепив культуру, знання, юстицію, родину, себто так звані "суперструктурні" сектори, однак очевидно вже, що сьогодні він поступово вражає і так звані "інфраструктурні" сектори: страйки нового покоління, котрі відбуваються з 1968 року, — дарма що вони некеровані, часткові, епізодичні, — свідчать уже не про "класову боротьбу" пролетаріату, залученого до процесу продукування, а про бунт людей, просто на своїх заводах закріплених за процесом репродукування.

Але навіть і в цьому секторі найпершими жертвами виявляються маргінальні, аномічні категорії — молоді С.Р., котрих прямо з села імпортували на завод, іммігранти, не-члени профспілки тощо. З усіх згаданих уже причин "традиційний", себто організований і об'єднаний у профспілки пролетаріат може відреагувати останнім, оскільки він здатний найдовше підтримувати ілюзію "продуктивної" праці. Це усвідомлення того, що по відношенню до всіх інших категорій він є все-таки справжнім "виробником" і хоч ціною експлуатації, але усе ж стоїть біля витоків суспільного багатства, отака "пролетарська" свідомість, підсилена і санкціонована організованістю, звичайно ж, становить найпотужнішу ідеологічну заслону проти деструктування, до котрого вдається сучасна система, яка, будучи далекою від того, щоб пролетаризувати цілі прошарки населення, себто поширювати експлуатацію "продуктивної" праці, як цього хоче стара добра марксівська теорія, натомість рівняє всіх під один шнурок того

ж таки статусу репродуктивного трудівника.

Робітники ручної "продуктивної" праці більше, ніж інші, живуть в ілюзії виробництва, — на зразок того, як своє дозвілля вони переживають як ілюзію свободи.

Поки речі переживаються як джерело багатства чи втіхи, себто як С.В. [споживча вартість], нехай навіть це щонайгірша, відчужена й експлуатована праця, їх можна все-таки терпіти. Поки можна ще відрізнити "виробництво", котре відповідає (бодай навіть уявно) індивідуальним чи суспільним потребам (ось чому поняття потреб має такий глибинний і аж настільки містифікаторський характер), до того часу щонайгірші індивідуальні чи історичні ситуації видаватимуться стерпними, позаяк ілюзія виробництва (продукування) завжди є ілюзією його збігу з його ідеальною споживчою вартістю. Й ті, хто вірить сьогодні у споживчу вартість їхньої робочої сили, — пролетарі, — потенційно виявляються дедалі більше містифіковані, дедалі менше здатні до того бунту, котрий охопив людей у глибині їхньої цілковитої непотрібності, у кругобіжній маніпуляції, котра чинить з них прості позначки несамовитого репродукування.

Тієї днини, коли цей процес пошириться на ціле суспільство, травень 1968 року прибере форми загального вибуху, і проблема об'єднання студентів/робітників вже не стоятиме на порядку дня — вона виражатиме усього лиш прірву, котра поділяє тих, котрі за нинішньої системи ще вірять у їхню власну робочу силу, і тих, що в неї вже перестали вірити.

ПОЛІТИЧНА ЕКОНОМІЯ ЯК СИМУЛЯТИВНА МОДЕЛЬ

Сьогодні політична економія становить для нас реальне — себто якраз те, що є референцією для знака: горизонт мертвого порядку, симуляція котрого все ж підтримує "діалектичну" рівновагу сукупності. Реальне, а отже уявне. Адже в ньому зіллялися дві колись різні категорії, котрі тепер дрейфують разом. Код (структурний закон цінності) грає на систематичній реактивації політичної економії (вузького ринкового закону цінності) як реального/уявного наших суспільств, і вираз цієї обмеженої форми вартості рівнозначний окультизації її радикальної форми.

Прибуток, додаткова вартість, механіка капіталу, класова боротьба — весь критичний дискурс політичної економії проходить перед нами як референтний дискурс. Таїна цінності розігрується на сцені (звичайно, ця таїна змінила цінність: таємничою тепер стала структурна цінність): всі згодні з тим, що економіка є "визначальною інстанцією", і вона від того стає "обсценічною"(*). Це щось таке, як провокація. Капітал вже шукає для себе алібі не в природі, богові чи моралі, а прямо в політичній економії, в її критиці, і живе своїм внутрішнім розвінчанням — як діалектичний стимул і feed-back (**). Звідси й походить ота важлива роля, котру відіграє в дизайні капіталу марксівський аналіз.

====

*В цьому сенсі заслуговує на аналіз рекламна афіша НБП [Національний банк Парижу — прим. пер.]: "Мене цікавлять ваші гроші: баш на баш — ви позичаєте мені гроші, я даю вам прибутки з мого банку".

1?Тут капітал уперше (в особі своєї головної інституції — міжнародного фінансового

капіталу) так ясно, просто в очі виголосив закон еквівалентності, та ще й у вигляді рекламного аргумента. Зазвичай ці речі замовчуються, адже ринковий обмін аморальний, і всяка реклама намагається приховати це, зробивши акцент на зиску з послуги. Отож, немає сумніву, що ця щирість є маскою другого ступеня.

2? На перший погляд, завдання цієї реклами полягає в тому, щоб переконати людей, ніби віднести свої гроші в БНП — вигідна справа. Але істинна стратегія має паралельний характер (це щось на кшталт паралельної поліції). Реклама прагне переконати одною лиш оцією капіталістичною прямою, розмовою "чоловіка з чоловіком": мовляв, годі сантиментів, геть ідеологію слугування, козирі на стіл тощо. Це зваблювання самою вже непристойністю того, що криється в основі аморального, прихованого закону еквівалентності. Це суто "чоловіча" оборудка — по-чоловічому ділитися брудною істиною капіталу. Недарма ж від цієї афіші тхне огидним душком розпусти, недарма ж так ласо зирять ці свинячі очиці на ваші гроші, мов на ваше статеве причандалля. Це техніка перверзивної провокації, причому набагато витонченіша, ніж примітивне зваблювання посмішкою (такою буде тема зустрічної реклами банку "Сос'єте женераль": "Посміхатися повинен клієнт, а не банкір"). Звабити людей одною тільки обсценічністю економіки, заскочити їх на тій розбещеній чарівливості, якою притягує їх капітал навіть у його нелюдській жорстокості. З цього погляду, рекламне гасло виголошує ось що: "Мене цікавить твій зад: баш на баш — дай мені свій зад, і я тебе взу". Треба сказати, дехто був би й не проти.

За гуманістичною мораллю обміну стоїть глибинне прагнення капіталу, карколомні хіть закону цінності, й афіша силкується ухопити саме оце змовництво, котре існує ще до економіки чи вже й після неї. Цим реклама, власне, і засвідчує, може, сама того не тямлячи, певну політичну інтуїцію.

3? Рекламні агенції не можуть не знати, що ця упиряча фізіономія, це гидотне змовництво, цей неприхований тиск може викликати негативну реакцію в середнього класу. Навіщо ж тоді цей ризик?

В цьому і полягає найхімерніший виверт реклами: афіша ця покликана кристалізувати спротив законові зиску й еквівалентності — задля того, щоб нав'язати споживачеві ідею про еквівалентність капіталу і зиску, капіталу й економіки (баш на баш) саме в той момент, коли це вже перестало бути правдою, коли капітал пересунув свою стратегію, а відтак може прямо виголошувати свій "закон", адже той уже перестав бути істиною, — і виголошування цього закону є всього лиш додатковою містифікацією.

Капітал вже не живе завдяки закону економіки, а тому цей закон може стати рекламним аргументом, випасти у сферу знака і знакової маніпуляції. Економіка становить собою всього лиш кількісне розігрування цінності. Афіша виражає це на свій лад, і гроші тут є тільки приводом.

Звідси і впливає підмінний характер цієї афіші, завдяки якому вона може грати на всіх рівнях.

Наприклад:

Мене цікавить ваше підсвідоме: баш на баш — дайте мені свої марення, і я дозволю вам користуватися моїм психоаналізом.

Мене цікавить ваша смерть: баш на баш — застрахуйте своє життя, і я зроблю щасливою вашу рідню.

Мене цікавить ваша продуктивність: баш на баш — дайте мені свою робочу силу, і я дам вам змогу користатися з мого капіталу.

І подібні речі: ця афіша може слугувати "загальним еквівалентом" для всіх сьогоденних суспільних відносин.

4? Якщо глибинне повідомлення афіші полягає не в еквівалентності, себто $a=a$ чи баш на баш (дурних немає, і рекламники це добре знають), то, може, воно стосується додаткової вартості (того факту, що ця операція виражається для банкіра і капіталу у рівнянні: $a=a+a'$)? Це істина (й афіша її насилу приховує), котру всі відчують нюхом. Капітал провадить тут гру на самісінькій межі, так би мовити, поміж вовком і собакою, він майже не маскується, однак важливо не це, оскільки реклама реально має на увазі не кількісну еквівалентність і не додаткову вартість, а тавтологію:

не $a=a$

й не $a=a+a'$

а саме A це A ,

себто: банк це банк, банкір це банкір, гроші це гроші, і ви з цим нічого не вдієте. Вдаючи, ніби вона висловлює закон економічної еквівалентності, афіша насправді виголошує імператив тавтології, фундаментальне правило панування. Адже якщо банк це банк, або ж стіл це стіл, чи двічі по два буде чотири (а не п'ять, як цього хотів Достоевський), то це і є справжня довіра до капіталу. Коли капітал говорить: "Мене цікавлять ваші гроші", то він прикидається, що має на увазі рентабельність, задля того, щоб забезпечити собі довіру. Кредит належить до царини економіки, а от довіра, котра пов'язана з тавтологією і підсумовує в ній ідентичність капіталістичного устрою, належить до царини символічного.

**Зворотній зв'язок, зв'язок виробника зі споживачем (англ.) — прим. пер.

====

Тут функціє той же сценарій, котрий описано в Бурдьє/Пассерона для шкільної системи: її позірنا автономність дозволяє їй ефективно відтворювати структуру класового суспільства. Теж саме й тут: позірна автономність політичної економії (чи, радше, її цінність як детермінуючої інстанції) дозволяє їй ефективно відтворювати правила символічної гри капіталу, його реальне панування над життям і смертю, основою котрого виступає код, що постійно поганяє політичну економію, використовуючи її в ролі медіума, алібі, заслони для своєї непристойности.

Аби машина могла репродукувати виробничі відносини, вона має функціювати. Щоб жити систему обмінної вартості, товар повинен мати споживчу вартість. Такий був сценарій на первісному рівні. Нині симуляція вийшла на другий рівень: товар має функціювати як обмінна вартість, задля того, аби приховати, що насправді він функціє як знак і репродукує собою код (*). Суспільство мусить творитись як класове

суспільство, як боротьба класів, воно повинне "функціювати" на марксистсько-критичному рівні, аби замаскувати істинний закон системи і можливість її символічної деструкції. Маркузе вже давно проаналізував це пробуксовування у матеріялістичній діалектиці: замість того, щоб деконструюватися виробничими силами, виробничі відносини тепер самі підпорядковують собі виробничі сили (науку, техніку тощо) і знаходять у цьому нову легітимність. І тут відбувається теж перехід на другий рівень: суспільні відносини символічного панування підминають під себе геть увесь спосіб виробництва (заразом виробничі сили й виробничі відносини) і знаходять там, у позірному розвитку і революції політичної економії, нову легітимність і найкраще алібі з усіх, які можуть бути.

=====

*Так само, як раніше (в тому числі, у Маркса) існував натуралістичний фантазм споживчої вартості, сьогодні існує економічний фантазм обмінної вартості. Обмінна вартість відіграє для нас у структурній грі коду таку саму роль, яку відігравала споживча вартість у ринковому законі вартості, себто роль референтного симулякра.

=====

Звідси ж необхідність воскресити, драматизувати політичну економію як структурний екран. Звідси ж і особливий тип кризи, постійний симулякр кризи, з яким на сьогодні маємо ми справу.

На естетичній стадії політичної економії, котра характеризується безцільною доцільністю, руйнується етичний, аскетичний міт нагромадження і праці. Отож, капітал, якому загрожує смерть від цього розрідження цінностей, ностальгійно повертається до свого великого етичного періоду, — тої доби, коли виробництво мало сенс, тої золотої епохи, коли існувала нестача товару, а значить, бурхливо розвивалися виробничі сили. Щоб відновити цільові настановлення, щоб реактивувати принцип економіки, слід відродити нестачу товару. Звідси ж екологія, котра завдяки загрозі абсолютного дефіциту дозволяє відновити етику заощадження енергії. Звідси ж енергетична і сировинна криза, справжнісіньке господнє благо для системи, котра у свічаді виробництва бачила тільки порожню, спантеличену форму. Криза дозволить повернути кодові економіки його згублену референцію, а принципу виробництва — ту серйозність, котра вислизала від нього. Знову буде відновлено смак до аскези, себто патетичної інвестиції, яка постає із нестачі та злигоднів.

Усе оце звернення до екології, котре відбулося упродовж останнього часу, уже активізувало процес відродження через кризу — але не кризу надвиробництва на зразок тої, що була в 1929 році, а кризу системної інволюції і повторного використання її втраченої ідентичности (*). Кризу не продукування, а репродукування (звідси ж і неможливість осягнути, що ж у цій кризі від істини і що від симулякру). Екологія — це виробництво, що черпає свої ресурси в примарі дефіциту, знаходить у ньому природну необхідність, котра надає новій потуги закону цінности. Однак екологія відзначається надто повільним впливом. Набагато енергійнішою терапією виступає раптова криза, на зразок нафтової. Що менше нафти, то дужче помітно, що є якесь виробництво. Щойно

сировина посідає позначене місце, робоча сила також повертається на власне місце, і весь механізм виробництва знову стає цілком зрозумілий. Все починається з нового оберту.

=====

*Американський Сенат дійшов до того, що став оцінювати, скільки ж коштуватиме повернути воду до того ступеня чистоти, яку вона мала до завоювання Америки європейцями (це "норма 1491 року" — адже Христофор Колумб, як відомо, висадився на континент в 1492 році). Вийшло 350 мільярдів доларів. Однак ці мільярди мало що важать, оскільки ж насправді сенатори вираховували ціну, котру слід заплатити за повернення самої системи до первісної чистоти початкового нагромадження, золотого віку робочої сили. Цікаво, це норма 1890 року, чи, може, навіть 1840?

Так само сучасна грошова система мріє про золото і Gold Exchange Standard (золотий обмінний стандарт) як уявну стабілізацію і відродження паперових грошей. Адже вільна й нічим не обмежена спекуляція на утраті золотої референції — а це спостерігається сьогодні, — щомиті загрожує катастрофою: такою довільністю курсу і такою нечуваною інфляцією, що похитнеться й утратить всяку довіру сама інстанція грошей. В цьому секторі теж необхідне відродження через референцію, "критичне" відродження, аби фінансові обміни не сягали меж своєї нереальності, де вони самі себе зруйнували б.

=====

Отож, не варто панікувати. В ту ж таки часину, коли здається, що ось-ось розвалиться інтенсивна мобілізація робочої сили, сама її етика, надходить матеріально-енергетична криза, — і маскує воістину катастрофічну деструкцію кінцевості виробництва, підмінює його звичайними внутрішніми суперечностями (адже відомо, що система живе своїми суперечностями).

*

Існує ще й ілюзорне уявлення про те, ніби система капіталу на певному відрізку розширеного виробництва здійснює незворотний перехід від стратегії дефіциту до стратегії достатку. Сучасна криза свідчить, що ця стратегія має обернений характер. Ілюзія виникла з наївної віри в реальність дефіциту чи в реальність достатку, а отже, з ілюзії про реальне протиставлення цих елементів. Тим часом, як ці два елементи просто альтернативні, і стратегічна дефініція неокapіталізму полягає не в переході до фази достатку (як фази споживання, репресивної десублімації, сексуального вивільнення тощо), а до фази їх систематичного чергування, себто чергування дефіциту і достатку, — адже ці два елементи вже не мають референції, а отже, й антагоністичної реальності, а значить, система може однаковим чином грати як на першому, так і на другому. Це завершальна стадія репродукування. В царині політики ця стадія досягається тоді, коли нейтралізується антагонізм поміж лівими і правими й функції влади можуть грати на чергуванні перших і других.

Саме ця недермінованість елементів, ця нейтралізація діалектичної опозиції до простого структурного чергування продукує такий характерний ефект невпевненості в

реальності кризи. Цей нестерпний ефект симулякра — він характерний для всього, що пов'язане із систематичним функціонуванням коду, — всі намагаються заклимати в термінах змови. Криза нібито підстьобується "великим капіталом": ця гіпотеза видається рятівною, тому що вона відновлює реальну політико-економічну інстанцію і присутність якогось суб'єкта кризи (окультного суб'єкта), а отже, і якоїсь історичної істини. Жах симулякра відступив: краще вже що завгодно, навіть повсюдна економіко-політична фатальність капіталу, аби лиш була чітка істина, себто прибуток, експлуатація, краще вже ця економічна жорстокість капіталу, ніж визнання цієї ситуації, в котрій ми перебуваємо, ситуації, де все розігрується й переграється згідно з ефектом коду. Невизнання цієї "істини" світового панування, якщо у нього взагалі є якась істина, сумірне масштабам самої кризи, котра вперше розкриває це панування в усій його повноті.

Адже криза 1929 року була ще кризою капіталу, котра вимірювалася відсотками реінвестування, додатковою вартістю і прибутком, кризою (пере)продукування, що вимірювалася суспільними цільовими настановленнями споживання. І розв'язали цю кризу регулюванням попиту через безнастанний обмін цільовими настановленнями поміж виробництвом і споживанням. Відтоді (остаточно це стало після Другої світової війни) перше і друге перестали бути протилежними і потенційно суперечливими полюсами. Водночас уся царина економіки разом із самою можливістю кризи утратила і внутрішню детермінованість. Вона існує лише як процес економічної симуляції у поєднанні з процесом репродукування, котрий повністю її поглинає (*).

=====

*Звичайно, поміж структурним і ринковим законами цінності залишаються такі ж суперечності, які існували і в попередній фазі поміж ринковим законом і залишками докапіталістичних цінностей (останні й досі повністю ще не зникли). Так, абсолютне завдання системи полягає в контролі над смертю, адже вона бере участь у структурному позначанні життя, — але тут відбувається зіткнення з економічними імперативами, з традиційною логікою прибутку (величезна вартість тривалого лікування, догляду за хворими у шпиталях тощо). Внаслідок цього постає компроміс, якась абсурдна рівновага (вирішено встановити норму в 35% хворих лейкемією, життя котрих підтримуватимуть у клінічних умовах). Це підрахунок маргінальної вартості смерті. Всі, хто поза цією межею, будуть покинуті напризволяще. Економічний цинізм? Аж ніяк, — економіка якраз не дає системі дійти до краю своєї логіки, себто повністю закриває людям доступ до їхньої смерті.

Фактично відбувається гра поміж двома формами вартості, й усе визначається цією стратегією подвоєння і кризи. Адже криза — це те, що начебто потребує розв'язання, тоді як насправді вона вже є цим розв'язанням.

=====

Та чи існував коли-небудь реальний дефіцит, а отже, й реальність принципу економіки — щоб сьогодні можна було стверджувати, ніби дефіцит зникає і відіграє роль всього лиш міту, та ще й альтернативного міту про достаток? Чи ж історично

існувала споживча вартість дефіциту, а отже, й абсолютна доцільність економіки, про яку сьогодні кажуть, ніби вона зникла в циклі репродукування, витіснившись цілковитою гегемонією коду, регулюванню через код, — доцільність, котра заправляє нашим життям і нашою смертю? Можна сказати одне: задля свого відтворення (а вона завжди відтворює лише саму себе) економіка потребує діалектичної напруги між дефіцитом і достатком, — однак задля свого саморепродукування система сьогодні потребує всього-навсього мітичного оперування економікою.

*

Оскільки сфера економіки зазнала нейтралізації, мову можна вести в термінах політичної економії й виробництва. Економіка стає експліцитним дискурсом усього суспільства, вульгатою(*) будь-якого аналізу, та ще й переважно у своєму марксистському варіанті. Сьогодні всі ідеологи знайшли свою рідну мову в політичній економії. Всі соціологи, human scientists (**) тощо тяжіють до марксизму як референтного дискурсу. Навіть християни — і надто ж християни, звичайно. Це таке, немов би піднімається нова, божиста лівця. Все зробилося "політичним" та "ідеологічним" завдяки тій же ж інтеграції, котра не має берегів. Кримінальна хроніка стає політикою, спорт стає нею також, про мистецтво і казати немає чого: скрізь має рацію класова боротьба. Увесь прихований дискурс капіталу став очевидним, і повсюдно спостерігається радість з приводу цього визнання "істини".

=====

*Латинський переклад Біблії, що приписується святому Ієронімові і вважається серед католиків канонічним текстом — прим. пер.

**Фахівці з гуманітарних наук (англ.) — прим. пер.

=====

Травень 1968 року становив собою вирішальний етап в оцій натуралізації політичної економії. Похитнувши систему в самісінькій глибині її символічної організації, травневий струс зробив нагальним, життєво необхідним перехід від "надбудовних" ідеологій (моральних, культурних тощо) до ідеологізації самого базису. Зробивши офіційним дискурс свого заперечення, капітал подвоює свою владу під прикриттям легалізації економічного й політичного. Саме політична економія, — марксистська політична економія, — ліквідувала пролом 1968 року, на зразок того, як на місцях "торгували" кризою профспілки і ліві партії. Отож, прихована референція економіки й політики була залучена лише для того, щоб порятувати катастрофічну ситуацію, і з тої пори ця референція поширюється, узагальнюється, відчайдушно репродукується, позаяк катастрофічна ситуація, котру породив травень 1968 року, ще не скінчилася.

Наважившись, можна було б сказати, що економіка і її критика становлять усього лиш надбудову, — тільки хто ж на це зважиться, адже це буде все одно, що вивертати наопач стару шкуру. Де ж тоді базис і т.п.? До того ж, це це дало б економіці шанс знову підвестися, мовби повторюючи амплітуду гойдалки, яка становить собою ефект коду. Нам уже достатньо нав'язували базис, щоб наново починати цю гру масок. Сама

система поклала кінець оцим надбудовним і базисним детермінаціям. Сьогодні вона прикидається, ніби розглядає економіку як базис, тому що Маркс геніяльно підказав їй таку запасну стратегію, але насправді капітал ніколи реально не функціював на основі цього уявного розмежування — не настільки він уже й наївний. Його потуга походить якраз від цього одночасного розвитку на всіх рівнях і від того, що він відмовляється по суті ставити питання про детермінованість, відмовляється від хитромудрого розмежування інстанцій і від "ідеології" — від того, що ніколи він по суті не ототожнювався з виробництвом, як це робив Маркс, а за ним і всі революціонери, котрі тільки й вірили та ще й досі вірують у виробництво, пов'язуючи з ним свої фантазми і божевільні надії. Сам капітал задовольняється тим, що поширює свій закон одним потужним здвигом, невідступно загарбуючи всенький простір життя й не переймаючись пріоритетами. Він залучив людей до праці, але залучив і до культури, до потреб, до мовлення і функційних мов, до інформації й комунікації, до права, свободи й сексуальності, інстинкту самозбереження й інстинкту смерти, — повсюдно він виховав їх згідно з ворожими й байдужими один до одного мітами. Байдужість — це його єдиний закон. Гієрархізувати інстанції? Надто небезпечна гра, до того ж вона могла б обернутися й проти нього самого. Ні, він володіє вмінням нівелювати, нейтралізувати, розлініювати, позбавляти диференційованості, — ось як він чинить згідно зі своїм законом. А крім того, він уміє ховати цей фундаментальний процес за "детермінантною" машкарою політичної економії.

Для сучасного капіталу, котрий становить собою велетенську поліморфну машину, символічне (дарунок і дарунок-у-відповідь, взаємність та оберненість, трата і жертвовність) вже нічого не означає, природа (засаднича референція витоку і субстанції, діалектика суб'єкта/об'єкта тощо) так само нічого не означає, та й сама політична економія переживає себе не інакше, як у стані глибокої коми, однак ці примари ще блукають і блукають в операційному полі цінності. Можливо, тут у велетенських масштабах відлунює те, що колись зауважив Маркс: всяка подія спочатку переживає своє історичне існування, щоб потім воскреснути у вигляді пародії. Або ж ці фази для нас поєднуються в одну, адже стара добра матеріялістична історія й сама зробилася процесом симуляції, вона вже навіть не дає шансу на гротескную театральну пародію — сьогодні терор, що ґрунтується на позбавлених своєї субстанції речах, здійснюється навіпрямки, сьогодні симулякри безпосередньо передують нашому життю в усіх його детермінаціях. Це вже не спектакль і не уявне — це тактика лютої нейтралізації, котра залишає дуже небагато місця для блазнювання на зразок Наполеона III, для історичного фарсу, котрий, в дусі Маркса, без особливих зусиль долається реальною історією. Симулякри — це зовсім інша річ, вони самі ліквідують нас вкупі з історією. Або ж це впливає з притаманної Марксові ілюзії про можливості революції в системі. Він добре бачив, що вже за його доби зароджується здатність капіталу підривати свої власні бази і переходити на "посилену швидкість передачі". Він добре бачив, що капітал намагається обмежити, а то й геть ліквідувати в своєму процесі явище робочої сили й замінити її велетенською потугою мертвої праці. Та

оскільки він гадав, що жива робоча сила є необхідною, об'єктивною, історичною основою капіталу, то йому тільки й залишалося, що прийти до висновку, ніби такими діями капітал сам собі копає могилу. Ілюзія: капітал поховав робочу силу, от тільки набагато витонченіше — він зробив її другим елементом регулярної опозиції з капіталом. Цю енергію розриву, котра повинна була б висадити в повітря виробничі відносини, він зробив елементом опозиції, котрий, симулюючи себе під знаком мертвої праці, відзначається однорідністю щодо виробничих відносин. Віднині єдина панівна інстанція, себто інстанція мертвої праці, роздвоюється на капітал і живу працю: їхній антагонізм розв'язано через бінарний механізм, що функціонує згідно з кодом. А як же ж, питають, додаткова вартість, виробництво? Дуже просто — капіталу на них наплювати. Звичайно, не слід приписувати йому марксівську інтуїцію (хоча Маркс зробив усе, щоб просвітити капітал стосовно того, що на нього чекає: якщо він і далі зятят гратиме у площині виробництва, то дуже швидко загине, — адже економіка є смертельною пасткою для капіталу), однак виходить на те, ніби він у цьому пункті дуже добре зрозумів Маркса й через те "обрав" ліквідацію виробництва, щоб перейти до стратегії іншого типу. Я кажу "ніби", оскільки немає певности, що капітал взагалі коли-небудь розглядав себе в сенсі продуктивізму (по суті, так розглядав його лише Маркс, і він же проектував свій фантазм як історичну істину), більш імовірно, що він усього лиш грався у виробництво, ладен облишити його, як тільки воно його поставить перед смертельними суперечностями. Хіба капітал коли-небудь розглядав виробництво поважно? Не такий він дурний: навіть за найповажнішої пори виробництва він, звичайно ж, був усього лише симуляцією.

Ось чому на його реальне панування зазіхають лише ті вчинки, що скоюються у площині оцієї радикальної недетермінованости і руйнують цю економічну стратегію переконання.

*

Систему неможливо знищити прямою, діалектичною революцією її економічного чи політичного базису. Все, що створює суперечності, силові відношення, взагалі енергію, всього лиш вивертає систему навспак і надає їй імпульсу для скривленої кругобіжності, що скидається на кільце Мебіуса. Її ніколи не подолати, керуючись її ж власною логікою, себто логікою енергії, розрахунку, розуму і революції, історії і влади, логікою всякої доцільности і не-доцільности — на цьому рівні немає за що вхопитися найгіршому насильству, воно завжди обертається саме ж проти себе. В плані реального систему ніколи не перемогти: найгірша помилка всіх наших революційних стратегів полягає в тому, що вони хотіли покласти край системі в плані реального, — а це не що інше, як їхнє уявне, котре нав'язала їм та ж таки система, що живе й переживає сама себе лише тому, що змушує своїх напасників воювати у площині реальности, яка одвіку є її площиною. Сюди всі кидають свою енергію, насилля свого уявного, й усе це за неухильною логікою системи постійно приносить їй лише зиск. Вона геть нехтує насильством чи контр-насильством, вона живе лише символічним насильством. Не в тому спрощеному сенсі, в якому ця формула зазнала успіху — не у вигляді насильства

"через знаки", яким система начебто подвоює чи "маскує" своє матеріальне насильство. Ні: символічне насильство виводиться з логіки символічного (яка не має нічого спільного зі знаком чи енергією) — з обернення, з безнастанної обернености дарунка-у-відповідь і, навпаки, з набування влади через одностороннє обдаровування(*).

=====

*З дарунка, який розуміється в сенсі дарунку-обміну, зробили характерну рису первісних "економік" і водночас альтернативний принцип на протигагу закону цінности і політичній економії. Гіршої містифікації й бути не може. Дарунок — це наш міт, ідеалістичний міт, який виступає кореляцією нашого матеріалістичного міту, під цими двома мітами й поховано первісну людину. Первісний символічний процес не знає безкорисности дарунка, він знає лише дарунок-виклик і обернення обмінів. Коли це відношення руйнується, причому відбувається це через односторонню можливість дарувати (що передбачає можливість нагромаджувати і переміщувати цінність в односторонньому порядку), то суто символічне відношення гине і постає влада — надалі вона тільки розгортається в економічному механізмі контракту. Наша операційна фікція, наша метафізика полягає в самісінькій ідеї нагромадження, зростання і примноження під свою відповідальність певного запасу цінности, це приваба нагромадження і капіталу, — але такою ж фікцією можна вважати і думку про те, що можна цілком позбутися цього (через дарунок). Первісні люди знають, що так не буває, що прив'язування цінности до одного із елементів опозиції, самісінька можливість виокремити один сегмент обміну, одну зі сторін обміну — все це просто немислимі речі, адже нічого не буває без відшкодування зі супротивної сторони, й не в сенсі договору, а в тому смислі, що процес обміну — це неухильне обертання. Всі свої відношення вони будують якраз на оцьому безнастанному поверненні обміну, на амбівалентності й смерті. Тоді як наш устрій ґрунтується на можливості поділити й автономізувати два різні полюси обміну: звідси впливає або ж еквівалентний обмін (договір), або ж нееквівалентний обмін (дарунок). Але, як бачимо, обидва ці випадки підпорядковані тому ж таки розчленуванню єдиного процесу і принципу автономізації цінности.

=====

Отож, слід перемістити все у сферу символічного, де панує закон виклику, обернення, збільшення ставок. Такого, що й на смерть можна відповісти тільки такою ж або ще більшою смертю. Тут не стоїть питання ні про насильство, ні про реальні сили, — йдеться лише про виклик і символічну логіку. Якщо панування впливає з того, що система утримує виняткове право на дарунок без дарунка-у-відповідь, — себто дарування праці, на котре незмога відповісти руйнуванням чи жертвопринесенням, хіба що в процесі споживання, котре в системі безвихідного дарування становить собою не що інше, як ще одну спіраль, нову спіраль панування; або ж дарунки масмедій, що на їх передачі немає чим відповісти внаслідок їхньої монополії на код; або ж повсюдні, щохвилинні дарунки соціальної системи, її інстанцій захисту, страхування, наділяння й

підкування, від яких ніде сховатися, — тоді єдине вирішення проблеми полягає в тому, щоб обернути проти системи сам принцип її влади: неможливість відповіді й заперечення. Жбурнути в лице системі такий виклик-дарунок, на який вона зможе відповісти лише своєю власною смертю і руйнуванням. Адже ніщо, в тому числі, й система, не може уникнути символічного обміну, й ця пастка — єдиний шанс для її катастрофи. Вона мов скорпіон, оточений огнем смертельного виклику. Цілком очевидно, що єдиний дарунок, на який вона мусить відповісти, щоб не втратити обличчя, — це дарунок смерті. Нехай же система сама себе уб'є у відповідь на багатократний виклик смерті й самогубства.

Так буває під час захоплення заручників. В символічному плані, себто у плані жертвоприношення, з якого виключаються будь-які міркування про невинність жертв, заручник виступає замісником, *alter ego* "терориста" — у цьому сенсі, його смерть заміщає собою смерть терориста, крім того, вони можуть зливатися в єдиному акті посвяти. Ставкою в цій грі є смерть без будь-якого торгу, а значить, вона неодмінно призводить до набавлення ціни. Звичайно, й тут силкується розгорнутися система торгу, й самі терористи часто беруть участь у цьому сценарії обміну, котрий ґрунтується на розрахунку еквівалентності (життя заручників за певний викуп, звільнення чи навіть престиж славетної операції). З цього погляду, загарбання заручників не має в собі геть нічого оригінального, просто воно створює непрогнозоване і вкрай дочасне відношення сил, яке розв'язується традиційним насильством або переговорами. Це тактична дія. Однак існує у цій грі й інша ставка, й це добре видно було у Гаазі, під час нечуваних десятиденних торгів із терористами: ніхто не знав, за що ж торгуватися, не міг домовитися про терміни чи можливі еквіваленції обміну. Якщо ж їх і щастило сформулювати, то "вимоги терористів" дорівнювали цілковитій відмові од будь-яких торгів. На цьому й побудована гра: фактично це неможливість будь-якого торгу, а значить, перехід на символічний рівень, де геть цілком нехтується подібний розрахунок та обмін (адже система живе торгами, навіть якщо йдеться про рівновагу насильства). На це вторгнення символічного (а це найгірше, що може її спіткати, по суті, "революція" тільки такою й має бути) система не може, не вміє відповісти нічим іншим, як тільки фізичною смертю, себто реальною смертю терористів, — однак це і буде її поразкою, бо якраз оця смерть і виступає їхньою ставкою, адже, вдавшись до таких дій, система сама ж таки наривається на своє насильство, не зумівши по-справжньому відповісти на виклик. Річ у тому, що в системі предметом обліку виступає будь-яка смерть, навіть бійня під час воєнних дій, — тільки не смерть-виклик, не символічна смерть, оскільки вона не має численного еквіваленту — вона відкриває непримиренну гонку набавлення ціни, котрій може покласти край лише смерть у відповідь. Відповіддю на смерть може бути лише смерть. І так воно й відбувається: система приречена у відповідь вчинити самогубство — аж надто очевидним способом це вона й робить у вигляді своєї розгубленості і недоумкуватості. Велетенський апарат влади мов би розпливається в цій ситуації — вона нікчемно дрібна, якщо розглядати її у термінах силових відношень, однак ця ж таки її

недоладність (себто непомірність) обертається проти нього. Поліція, армія, різного роду інституції й мобілізоване насилля влади — всі вони нічого не можуть вдіяти проти нескінченно мізерної, однак символічної смерті одного чи кількох людей. Адже вона зтягує владу в таку площину, де для неї вже немає можливості на відповідь (так відбулося і раптове структурне розрідження влади в 1968 році, й не тому що вона була слабшою, а внаслідок простого символічного переміщення, котрим на практиці орудували студенти). Щоб відповісти на виклик, система може тільки вмерти у процесі обміну, себто розвалитися. У цю мить її загибель є символічною відповіддю, — але від неї вона і здихає.

Виклик відзначається смертельною ефективністю. Про це знають чи знали всі суспільства, крім нашого. Наше суспільство саме наново відкриває це для себе. Шляхи альтернативної політики — це шляхи символічної ефективності.

Таким чином і аскет, який приборкує свою плоть, кидає виклик Богові — чи зможе той відповісти йому рівноцінною відплатою. Бог робить усе, щоб нагородити його "сторицею", у вигляді престижу, духовної влади, навіть світового панування. Однак таємна мрія схимника полягає в тому, аби сягнути такого ступеня приборкання плоті, щоб навіть Бог не зміг відповісти на цей виклик, себто оплатити цей борг. Тоді він здолає самого Бога, і сам стане Богом. Ось чому аскет завжди близький до єресі й блюзнірства і як такий засуджується церквою, котра, власне, й існує задля того, щоб убезпечити Бога від отакого символічного діалогу, від такого смертельного виклику, коли Бог прирікається на смерть, на самопосяту, щоб відповісти на виклик аскета. Споконвіку роля церкви й полягала в тому, щоб ухилятися від таких катастрофічних зіткнень (адже небезпечні вони передовсім для неї) і витіснити їх добре відрегульованим обміном покут і винагород, системою еквіваленцій поміж Богом і людиною, де вона виступала б як імпресаріо.

Так само і в нашому відношенні до системи влади. Всі інституції, всі соціальні, економічні, політичні, психологічні опосередкування існують задля того, щоб нікому не дати нагоди для цього смертельного, символічного виклику, для цього незворотнього дарунку, що, на зразок абсолютного приборкання плоті аскетом, призводить до подолання влади, якою потужною не була б її інстанція. Треба, щоб ніколи не виникала така можливість прямого символічного зіткнення. Потрібно, щоб усе було предметом торгу. І відділя й бере початок наша глибока туга.

А тому захоплення заручників та інші подібні дії воскрешають в собі щось чарівливе: для системи вони є водночас і немовірно потворним дзеркалом її власного репресивного насильства, і моделлю недоступного для неї символічного насильства, себто єдиного насильства, до котрого вона не може вдатися, — її власної смерті.

ПРАЦЯ І СМЕРТЬ

В інших суспільствах існувало багато ставок — на спорідненість і народження, на душу й тіло, на істину і брехню, на реальність і позірність. Політична економія звела все це до одного — виробництва; однак ця ставка була дуже великою, в ній поєдналися надмірне насильство і несумірні сподівання. Сьогодні цьому покладено край: система

звільнила виробництво від всякої реальної ставки. Однак на світ вродилася ще радикальніша істина, і саме цей тріумф системи дає змогу розгледіти цю фундаментальну ставку. Виявляється, що можна здійснити навіть ретроспективний аналіз усієї політичної економії, як такої, що не має нічого спільного з виробництвом. Це таке, наче ставка життя і смерті. Символічна ставка.

Всі ставки символічні. Вони й можуть бути лише символічними. Цей вимір повсюдно вирізняється на тлі структурного закону цінності, неминуче втілений у код.

Робоча сила ґрунтується на смерті. Людина мусить померти, щоб перетворитися в робочу силу. Оцю свою смерть вона потроху розмінює на заробітну платню. Однак економічне насильство, котрому піддає її капітал через нееквівалентність платні й робочої сили, не можна порівняти з символічним насильством, котрого вона зазнає через саму дефініцію виробничої сили. Шахрайська гра з еквівалентністю цього обміну не йде в жодне порівняння зі знаковою еквівалентністю платні та смерті.

Власне, сама кількісна еквівалентність уже передбачає смерть. Еквівалентність платні й робочої сили передбачає смерть робітника, еквівалентність усіх товарів по відношенню один до одного передбачає символічне знищення речей. Саме смерть робить повсюдно можливим розрахунок еквівалентності та його індиферентне регулювання. Ця смерть аж ніяк не має насильницького та фізичного характеру, це просто байдуже підмінювання життя і смерті, взаємна нейтралізація життя і смерті в позиттивному існуванні, себто у відстроченій смерті.

Праця — це повільна смерть. Назагал це розуміють в сенсі фізичного виснаження. Однак це належить розуміти по-іншому: праця не протистоїть "здійсненню життя" як один із видів смерті (це ідеалістичний погляд на явище), — вона протистоїть як повільна смерть насильницькій смерті. Такою є символічна реальність. Праця як відстрочена смерть протистоїть негайній смерті через жертвоприношення. Всупереч поблажливим чи "революційним" поглядам на кшталт "праця (чи культура) — це протилежність життя", потрібно наполягати на тому, що єдина альтернатива праці полягає не у вільній праці, чи в неробстві, а в жертвоприношенні.

Все це з'ясовує генеалогія раба. Попервах воєнний бранець просто підлягає смерті (і цим йому роблять честь). Потім його починають "щадити" і зберігати (адже *conserver* [зберігати]=*servus* [раб]) як здобич і престижне майно: він перетворюється на раба і переходить до розряду хатніх предметів розкоши. Аж тільки згодом його залучають до рабської праці. Однак він іще не "трудящий", адже праця постає лише на стадії кріпака чи відпущеного на волю раба, над котрим нарешті перестала тяжіти гіпотетична загроза смерті; а навіщо його відпустили на волю? а якраз же ж для праці.

Так що повсюдно працю надихає відстрочена смерть. Вона і є відстроченою смертю. Повільна чи нагла, безпосередня чи відстрочена, ритміка смерті є вирішальною: це вона радикально розмежовує два типи організації — економічної й жертвовної. Ми безповоротно опинилися у площині першої організації, що закорінена в безнастанному "відстрочуванні" смерті.

Сценарій завжди був незмінний. Той, хто виконує якусь роботу, завжди

залишається тим, кого звільнили від смертної кари, тим, кому відмовили в цій честі. І праця передовсім виступає знаком цієї упослідженості, коли особу вважають гідною лише життя. Капітал експлуатує трудящих до смерті? Парадокс у тому, що він відмовляє їм у смерті — й це найгірше, що може він з ними зробити. Лише відстрочуючи їхню смерть, робить він їх своїми рабами і прирікає на нескінченну упослідженість трудового життя.

В такому символічному відношенні байдужою виявляється сама субстанція праці й експлуатації — владар завдячує своєю владою якраз оцьому відстрочуванню смерті. Отож, всупереч усталеним уявленням, не те, що завдає смерті, є владою, — навпаки, владою є те, що дарує життя, і раб не має права його віддати. Владар відбирає чужу смерть і зберігає за собою право ризикувати власним життям. Раб цього позбавлений, адже його приречено на безповоротне, а отже, й неспокутне життя.

Вилучаючи раба зі смерті, владар вилучає його й із кругобіжності символічного майна — це і є оте насильство, котрого він завдає рабові, прирікаючи його бути робочою силою. В цьому і полягає таїна влади (тим-то і Гегель в діалектиці владаря і раба виводить панування владаря із загрози смерті, котра постійно тяжіє над рабом). Праця, виробництво, експлуатація становлять усього лиш одне з можливих перевтілень цієї структури влади, котра є структурою смерті.

Це міняє всі революційні перспективи, які стосуються усунення влади. Якщо влада є відстроченою смертю, то її не можна буде усунути до тих пір, поки не буде усунуто це відстрочування смерті. І якщо влада — чим вона повсюдно й завжди визначається, — полягає у даруванні того, що їй ніколи не можна повернути, то зрозуміло, що влада хазяїна, котра полягає в односторонньому даруванні життя, може бути усунена лише за умови, якщо це життя можна буде йому віддати — у вигляді невідкладної смерті. Іншої альтернативи не існує: зберігаючи своє життя, неможливо усунути владу, оскільки в цьому випадку не буде обернено дарунка. Лише в поверненні життя, лише в оберненні відстроченої смерті на безпосередню, негайну смерть може полягати радикальна відсіч цій владі і єдина можливість для її скасування. Всяка революційна стратегія може відштовхуватися лише від раба, що знову включився у гру і робить ставку в формі своєї власної смерті, — адже її відтягування, відстрочування дозволяло владареві забезпечувати свою владу. Відмова від помилювання, відмова від життя як смертельної відстрочки, відмова від обов'язку жити та ще й не мати змоги хоч колись відплатити за це життя, — насправді це означало зобов'язання дуже довго розплачуватися повільною смертю від праці, причому така смерть вже нічого не могла змінити в упослідженості трудящого, в фатальності влади. Насильницька смерть вирішує все, повільна смерть не вирішує нічого, адже в символічному обміні необхідна ритмічність, щось таке, як скандування: будь-яку річ потрібно повернути таким же рухом і в тому ж ритмі, а то не буде взаємності і річ просто не буде повернута. Стратегія системи в тому і полягає, щоб зміщувати час обміну, підміняти тяглістю, смертельною лінійністю праці викривленість та негайну оберненість смерті. Отож, раб (робітник) марно силкуватиметься віддавати своє життя владареві чи капіталу потроху, мізерними

крихтами, у процесі праці, котра його вбиває, адже оце "жертвопринесення" безконечно малими дозами аж ніяк не може бути посвятою — воно не зачіпає відстрочування смерти, котре тут є головне, а спричиняється лише до того, що цей структурно незмінний процес триває і триває, немов би спливаючи повільними краплями.

Можна було б припустити, що експлуатований через працю віддає своє життя експлуататорові й таким чином у процесі самої експлуатації відвойовує собі право на символічну відповідь. У процесі праці постає щось таке, ніби контр-влада, тому що експлуатований начебто робить ставку у вигляді своєї повільної смерти. Це могло б укладатися в рамки гіпотези Ліотара про лібідову економіку, — про інтенсивну втіху експлуатованого в самій упослідженості його експлуатованості. Й Ліотар має рацію — лібідова інтенсивність, залученість бажання та віддача смерти завжди присутня в експлуатованого (*), однак усе це відбувається не в суто символічному ритмі негайного обернення, себто цілковитого розв'язання. Втіха од не-влади (навіть за умови, що це не фантазм, покликаний відновити тріумф бажання в пролетаря) ніколи не зможе усунути владу.

=====

*Немає сумніву, що це більш притаманно для фази фізичної упослідженості і дикої експлуатації, капіталістичної "розпусти" під знаком ринкового закону вартості. Що ж із цього всього залишилося в нашій фазі структурного закону цінності?

=====

Сама сутність відповіді повільною смертю від праці залишає владареві можливість безнастанно повертати рабові життя в праці, через працю. Рахунок ніколи не оплачується, він завжди виявляється на користь влади, тієї діалектики влади, котра грає на відлеглості полюса смерти й полюса обміну. Раб виявляється в'язнем діалектики владаря, і його смерть або життя, що спливає крапля за краплею, служить для нескінченного репродукування владарства.

Це відбувається ще й тому, що система займається нейтралізацією цього символічного обернення, відкуповуючись від нього заробітною платнею. Якщо експлуатований силкується віддати через працю свою смерть, то експлуататор усуває це повернення через платню. Тут знову потрібно просвітити все рентгеном символічного. Всупереч усім позірностям нашого досвіду (капітал купує в робітника його робочу силу і видає в нього додаткову працю), саме капітал надає працю трудівникові (а трудівник віддає капіталістові капітал). По-німецькому "Arbeitgeber" означає підприємець, себто "працедавець" — а робітник звучить як "Arbeitnehmer", себто "працеотримувач". У царині праці дає саме капіталіст, він виступає ініціатором дарування, що забезпечує йому, як і в усіх інших суспільних відносинах, перевагу і владу, котра лежить далеко поза межами економіки. Відмова від праці в своїй радикальній формі означає відмову від цього символічного владарювання, від цієї упослідженості даруванням. Дарування і отримання праці функціують безпосередньо як код відношень соціального владарства, код дискримінації. І позначкою цього

затруєного дарунка виступає заробітна платня, себто знак, який узагальнює цілий код. Вона санкціює цей односторонній дарунок праці, себто платнею символічно викупується владарство, яке здійснює капітал через дарування праці. Водночас це дає капіталу можливість вписати всю цю дію в рамки угоди, стабілізувати ситуацію в економіці. Понад це платня чинить із найманого працівника "отримувача благ", що подвоює його статус "працеотримувача" і посилює його символічну недостатність. Отож, відмовлятися від праці, заперечувати заробітну платню означає ставити під сумнів процес дарування, викупу й економічного відшкодування, відслоняти фундаментальний символічний процес.

Сьогодні платню вже не видирають. Платню вам дають, причому не в обмін на працю, а задля того, щоб ви її тринькали, що теж є працею, хіба що іншого зразка. Й отримувач платні через споживання, через користання речами точнісінько відтворює те ж саме символічне відношення повільної смерті, якого він зазнає через працю. Споживач живе такою ж відстроченою смертю речей, як і смерть трудівника у капіталі (адже він їх не приносить у жертву, він їх "використовує", функційно "зуживає"). І як через платню відкупляються від одностороннього дарування праці, так і заплачена за речі ціна дозволяє споживачеві одкупитися за відстрочену смерть речей. На користь цього свідчить символічне правило, котре вимагає, аби все, що вам дісталось даром (лотерейний виграш, подарунок, вигране в карти) повинно не споживатися, а розтринькуватися.

Всяке владарювання потрібно чимсь відкупити, відпокутувати. Раніше покутуванням була жертвна смерть (ритуальна смерть короля чи вождя) або ж ритуальне обернення (свято чи соціальні обряди, себто інша форма жертвоприношення). Тут влада іще розігрується прямо, відкрито. Ця суспільна гра обернення припиняється з діалектикою раба і владаря, де обертаність влади поступається місцем діалектиці відтворення влади. Але й тут має бути покутування влади. Так улаштовано капітал, де формальне покутування влади відбувається за допомогою велетенського механізму праці, заробітної платні та споживання. Економіка є в першу чергу сферою відкуплення, відпокутування, де владарювання капіталу відкуповується, так по-справжньому і не взявши участі у грі, — навпаки, процес викупу обертається у його ж таки власне безнастанне самовідтворення. Можливо, в цьому й полягає необхідність економіки та її історичної з'яви: оскільки суспільство стало набагато ширше та рухоміше, ніж первісні групи, йому терміново стала потрібна така система спокутування, котру водночас можна було б вимірювати, контролювати, нескінченно розповсюджувати (чого не можна було вчинити з обрядом), та головне, щоб вона не ставила під сумнів здійснення й успадкування влади — отож, виробництво і споживання виявилось оригінальним і безпрецедентним вирішенням цієї проблеми. Симулюючи відкуплення в цій новітній формі, вкрадлива підміна символічного економікою дозволяє остаточно забезпечити гегемонію політичної влади в суспільстві.

Якимсь дивовижним чином економіка зуміла приховати істинну структуру влади, переставивши елементи її дефініції. Тоді як влада полягає в односторонньому даруванні

(в тому числі, й життя — про це ми згадували вище), нам нав'язали цілком протилежну очевидність: начебто влада полягає в односторонньому вилученні та привласненні. Під завісою цього ґеніяльного пересмикування справжнє символічне владарювання може тривати й далі, адже всі зусилля підданців будуть потрапляти у пастку: намагачись відібрати у влади те, що начебто в них узяли, чи навіть силкуючись "перебрати владу до своїх рук", вони всього-навсього будуть сліпо сприяти владарюванню, котре над ними тяжіє.

Насправді ж працю, заробітну платню, революцію треба тлумачити у зворотньому сенсі:

- праця не є експлуатацією, вона дарується капіталом;
- заробітну платню не видають силоміць, вона теж дарується; слугує вона не для купівлі робочої сили, а задля викупу, спокути владарювання капіталу (*);
- повільну смерть від праці не слід розглядати як щось нав'язане, це відчайдушна спроба, виклик односторонньому даруванню праці від капіталу;
- єдина ефективна відповідь капіталу полягає в тому, щоб віддати йому дарунок, а символічно це можна вчинити лише через смерть.

=====

*Надто ж це стає зрозуміло на прикладі "непрямого податку", коли платня односторонньо надається людині, призначається їй без обміну на працю. Це найм робочої сили без еквівалентності: цією трансеконімічною угодою стверджується чисте владарювання, чисте закріпачення через дарунок і наділяння.

=====

Та коли система, як ми вже побачили, сама скидає з престолу економіку, позбавляє її субстанції та довіри, то чи в цій перспективі не ставить вона під сумнів і своє символічне владарство? Ні, адже система повсюдно сприяє пануванню своєї владної стратегії, себто стратегії дарування без дарунка-у-відповідь, котра збігається із відстроченою смертю. Те ж таки соціальне відношення встановлюється в засобах масової інформації та споживанні, адже ми переконалися (в "Реквіємі по Медіях"), що не може бути відгуку, себто дарунка-у-відповідь, на одностороннє поширення передач. Масова загибель в автомобільних катастрофах вже тлумачилася (в проєкті CERFI)(*) як "ціна, котру платить колектив своїм інституціям... державні дарунки запроваджують у колективну самосвідомість відчуття "заборгованості". Так що даремна смерть є всього лише спробою заповнити цей дефіцит. Кров на дорогах становить форму відчайдушного намагання компенсувати державний дарунок, який виражається у прокладанні дорожнього полотна. Дорожні пригоди таким чином знаходять своє місце у площині, що утворилася внаслідок символічної заборгованості державі. Цілком імовірно, що тенденція до аварій буде окреслюватися тим більше, чим дужче буде зростати ця заборгованість. Всі "раціональні" стратегії для приборкання цього феномену (профілактика, обмеження швидкості, організація рятувальних служб) насправді виглядають сміховинно мізерними. Симулюючи можливість інтегрувати дорожні пригоди в межі раціональної системи, вони саме з цієї причини нездатні досягнути суть

проблеми: сплати символічного боргу, який утворює, узаконює і посилює залежність колективної спільноти від держави. Навпаки, ці "раціональні" стратегії лише загострюють феномен. Аби протистояти наслідкам дорожніх пригод, вони пропонують запровадити нові механізми, нові державні інституції, себто додаткові "дарунки", котрі тільки ще дужче ускладнюють символічну заборгованість".

=====

*Centre d'etudes, de recherches et de formations institutionnelles — Науково-дослідний центр із вивчення інституцій (прим. пер.)

=====

Отак повсюдно змагаються у боротьбі суспільство й політична інстанція (пор. у П'єра Кластра: суспільство проти держави), що бере гору над ним потугою своєї влади, яка полягає у нав'язуванні дарунків, у підтримці виживання і пере-живання, у загарбанні самої смерті, — задля того, щоб накопичувати цю смерть, а потім помалу тратити її крапля за краплею для своїх цілей. По суті ніхто не хоче приймати цього добродійства, його чимдуж силкуються повернути (*), однак влада завжди дарує більше, аби таким чином дужче закріпити, і щоб покласти цьому край, суспільство чи індивіди можуть доходити аж до самознищення. Це єдина абсолютна зброя, й від одної колективної загрози її застосування влада може упасти. Перед лицем цього єдиного "символічного" шантажу (барикади 1968 року, загарбання заручників) влада розпадається: якщо вона живе моєю повільною смертю, то я обертаю проти неї мою насильницьку смерть. Тим-то і мріємо ми про наглу смерть, що живемо повільною смертю. І навіть мрія про це видається для влади нестерпною.

=====

*От якраз це і є символічним обміном. Всупереч усякій ідеології дарування — гуманістичній, ліберальній чи християнській, — слід підкреслити: дарунок — це джерело і самісінька сутність усякої влади. Тільки дарунок-у-відповідь скасовує владу — це і є зворотність символічного обміну.

=====

II

ПОРЯДОК СИМУЛЯКРІВ

ТРИ ПОРЯДКИ СИМУЛЯКРІВ

З доби Відродження, паралельно зі змінами закону цінності, змінилися три порядки симулякрів:

- Підробка, яка виступає панівною схемою "класичної" доби, од епохи Відродження до промислової революції.
- Виробництво, яке виступає панівною схемою промислової доби.
- Симуляція, котра виступає панівною схемою сучасної фази, що регулюється кодом.

Симулякр першого порядку діє на основі природного закону цінності, симулякр другого порядку діє на основі ринкового закону вартості, симулякр третього порядку діє на основі структурного закону цінності.

ЯНГОЛ ІЗ КРЕЙДИ

Підробка (а заразом і мода) народжується вкупі з Ренесансом, за тої пори, коли феодальний устрій деструктується буржуазним ладом і поширюється відкрите змагання на рівні знаків розмежування. В кастовому чи ранговому суспільстві моди не існує, оскільки панує тотальна приписаність і перехід з одного класу до другого просто неможливий. Заборона захищає знаки і забезпечує їм цілковиту ясність: кожен знак однозначно відсилає до певного статусу. В церемоніалі підробка неможлива, — хіба що у вигляді блюзнірської чорної магії, й так само карається і змішування знаків як поважне порушення самого порядку речей. Якщо інколи — надто ж сьогодні, — ми іще мріємо про світ певних знаків, про сильний "символічний порядок", то давайте полишимо ілюзії: цей порядок існував, і це був порядок жорстокої гієрархії, адже прозорість знаків нерозривно пов'язана із їхньою жорстокістю. В жорстоких кастових суспільствах, феодальних чи архаїчних, кількість знаків мала, поширення їх обмежене, кожен із них несе в собі й повновагий смисл заборони, кожен позначає взаємне зобов'язання між кастами, між кланами чи між особами — так що довільність їм невідома. Довільність знака починається тоді, коли, замість того, щоб пов'язувати дві особи нерозривною взаємністю, він в ролі позначника починає відсилати до всесвіту значеника, з якого вже знято чари, до спільного знаменника реального світу, котрому вже ніхто нічого не винен.

Кінець обов'язкового знака приносить панування знака емансипованого, і з його потуги можуть користатися всі класи. Змагальна демократія приходить на заміну знаковій ендогамії, що була притаманна статусним устроєм. Водночас за допомогою цінностей/знаків престижу, які можуть переходити з одного суспільного класу в інший, неухильно виникає і підробка. Адже відбувається перехід від обмеженого порядку знаків, де заборона стримує їх "вільне" виробництво, до повсюдного поширення знаків згідно із попитом. Але такий багатократно розмножений знак не має нічого спільного з обов'язковим знаком обмеженого поширення: він є всього лиш підробкою під нього, причому не шляхом спотворення "оригіналу", а внаслідок розширеного використання матеріалу, що вся його ясність витікала із примусової обмеженості. Позбавлений дискримінації (тепер він виражає усього лиш змагальність), звільнений од усякої примусовості, універсально доступний, новітній знак продовжує однак симулювати необхідність, вдаючи, ніби він пов'язаний зі світом. Він марить знаком старої доби і прагнув би набути його обов'язковості разом із його ж таки референцією до реального — набуває ж він тільки причинности, себто тієї референтної причинности, тієї реальності і тієї "природности", що ними він і має відтепер жити. Однак цей десигнативний зв'язок є всього-навсього симулякром символічної зобов'язаності: він продукує тільки нейтральні цінності, ті, що обмінюються в об'єктивному світі. Знак зазнає тієї ж долі, що й праця. "Вільний" трудівник є вільним лише тоді, коли він продукує еквіваленції, — "вільний та емансипований" знак є вільним лише за умови, що він виробляє еквівалентні значеники.

А тому своєї значущості новітній знак набуває в симулякрі "природи".

Проблематика "природности", метафізика реальності і позірності — все воно притаманне буржуазії ще з доби Відродження, адже це свічадо буржуазного знака, дзеркало класичного знака. Й досьогодні ще живе ностальгія за природною референцією знака, незважаючи на кілька революцій, що зруйнували цю конфігурацію, — таких, як революція у виробництві, коли знаки посилаються вже не на природу, а всього лиш на закон обміну і переходять у площину ринкового закону вартості. Ми ще повернемося до цих симулякрів другого порядку.

Отож, за доби Відродження разом із природністю зародилася і робленість. Вона спостерігається скрізь — від фальшивого жилета, котрий існує тільки спереду, до штучного вилочкового протеза, ліпних інтер'єрів і велетенських театральних машин бароко. Адже вся ця класична ера — це передовсім доба театру. Театр є тією формою, котра охоплює все соціальне життя і всю архітектуру з доби Відродження. Саме тут, у химерах ліпної скульптури і барокового мистецтва, дешифрується метафізика підробки і зароджуються нові людські амбіції — це устремління до світової деміургії, до перетворення будь-якої природи в одну-єдину субстанцію, котра мала б театральний характер, подібний до соціального життя, уніфікованого під знаком буржуазних цінностей, де нічого не важить походження, ранг або каста. Ліплення — це тріумф демократії всіх штучних знаків, апотеоз театру і моди, де виражається готовність нового класу до будь-яких звершень, одколи йому вдалося зруйнувати винятковий характер знаків. Це прямий шлях до нечуваних комбінацій, до будь-яких ігор та підробок — прометеївські устремління буржуазії передовсім знайшли свій вираз в імітації природи, а вже потім звернулися до виробництва. У храмах та палацах ліплення прибирає будь-яких форм, імітує будь-які матеріали — велюрові штори, дерев'яні карнизи, округлості людського тіла. Неймовірну мішанину матеріалів ліплення зводить до одної-єдиної нової субстанції, чогось на кшталт загального еквівалента всіх інших, і ця субстанція сприяє витворенню будь-яких театральних чар, оскільки сама є представницькою субстанцією, дзеркальним відображенням усіх інших.

Однак симулякри — це не просто гра знаків, вони несуть у собі суспільні відносини і суспільну владу. Ліплення можна розглядати як небувале устремління науки і технології, однак воно також — і навіть передовсім, — пов'язане з бароком, а бароко — з Контрреформацією і тим опануванням політичного і духовного світу, яке, виходячи з новітньої концепції влади, вперше спробували втілити у життя єзуїти.

Існує тісний зв'язок поміж духовною смиренністю єзуїтів ("perinde ac cadaver") та деміургічним прагненням приборкати природну субстанцію речей, задля того, щоб замінити її синтетичною субстанцією. Як і підпорядкована якійсь організації особа, речі прибирають тоді ідеальної функційності трупа. Тут уже присутня вся технологія і вся технократія — презумпція ідеальної робленості світу, що виражається у винайденні універсальної субстанції й універсальної комбінаторності субстанцій. Об'єднати роз'єднаний Контрреформацією світ в одній доктрині, універсалізувати світ під владою одного слова (від Нової Іспанії до Японії — це й було завданням місіонерів), утворити державну політичну еліту з єдиною централізованою стратегією — такі цілі ставили

перед собою єзуїти. Задля цього належало утворити ефективні симулякри: єдину систему організації, а, крім неї, ще й театралізовану пишноту (театр, де грають свої ролі міністри-кардинали і сірі кардинали), а поза тим, і систему виховання та освіти, яка вперше систематично спрямовується на перетворення ідеальної натури дитини. Ліплення барокової архітектури теж є важливою системою того ж самого порядку. Все це передує продуктивістській раціональності капіталу, однак усе воно вже свідчить, — не в плані виробництва, а в плані підробки, — про той же таки проект універсального контролю і панування, про соціальну схему, котра вже глибинно грає на внутрішній пов'язаності системи.

Колись в Арденнах мешкав кухар на пенсії, котрому виготовлення фігурних тортів і мистецтво кондитерської випічки навiali гордий задум наново переробити світ, починаючи з того стану, в якому його полишив Бог... себто з його природної стадії — вилучивши з нього органічну спонтанність і замінивши її одною-єдиною поліморфною речовиною, залізобетоном: з нього він поробив меблі, стільці, шухляди, швацьку машинку, а надворі — цілий оркестр, в тому числі, зі скрипками; це був один бетон — бетонні дерева зі справжнім листям, залізобетонний кабан, щоправда, зі справжнім кабанячим черепом усередині, бетонні вівці, укриті справдешньою вовною. Нарешті Каміл Рено знайшов справжню первісну субстанцію, і виліплені з неї речі відрізнялися одна від одної лише "реалістичними" нюансами: ну, там кабанячий череп, листя на деревах, — однак це була всього лиш поступка деміурга глядачам... адже цей вісімдесятирічний божок, чарівливо посміхаючись, запрошував поглянути на його творіння. Він не повставав проти божистого творіння, він просто переробив його, щоб зробити більш доступним для розуміння. Жодного лупіперівського бунту, ніякого намагання пародіювати або внести свій вклад у "наївне" мистецтво в стилі ретро. Кухар з Арденнів просто владарював над уніфікованою ментальною субстанцією (адже бетон — це ментальна субстанція, вона, так само, як і поняття, дозволяє впорядковувати феномени і довільно їх виокремлювати). Його проект був близький до проекту авторів ліплення за доби бароко і не дуже відрізнявся від проекції на місцевість тієї міської спільноти, що мешкає за нашої пори у великих архітектурних ансамблях. Підробка поки що працює з речовиною і формою, а не з відношеннями і структурами, однак і на цьому рівні вона вже намагається запровадити контроль над замиреним суспільством, що виліплене із синтетичної субстанції, котра непідвладна смерті — це незнищений артефакт, який гарантуватиме вічність влади. А може, людський ґеній з винаходом пластмаси справді знайшов таку незнищенну речовину, — ту, що розриває цикл взаємного обернення світових субстанцій через гниття і смерть? Вона існує поза циклами, навіть у вогні зберігається її незнищений залишок — про таке досі й не чули, ця речовина становить собою симулякр, у якому конденсується вся універсальна семіотика. Тут немає нічого спільного з технологічним "поступом" або з раціональним устремлінням науки. Це проект владарювання над політичним і духовним життям, фантазм замкненої розумової субстанції — на кшталт крейдяних барокових янголів, які руками і ногами переплелися у кривому дзеркалі.

АВТОМАТ І РОБОТ

Між цими двома штучними створіннями пролягає цілий світ. Одне становить собою театральну підробку людини з використанням годинникової механіки, техніка тут цілком підпорядкована аналогії й ефекту симулякра. В другому владарює технічний принцип, тут перемагає машина, а з машиною встановлюється й еквівалентність. Автомат грає роль придворного, світської людини, він бере участь у театральній, соціальній грі передреволюційної доби. Робот же, про що свідчить його ім'я, працює: з театром покінчили, починається суто людська механіка. Автомат — це *analogon* людини, він залишається її співрозмовником (грає з нею в шахи!) Машина — еквівалент людини, і в ролі еквівалента вона залучає людину до єдиного операційного процесу. В цьому й полягає різниця між симулякрами першого і другого порядку.

Отож, не варто обманюватися їхньою "фігуративною" подібністю. Автомат становить собою результат звернення до природи, до таємниці душі або ж її відсутності, до дилеми позірностей і сутності буття — він як Бог: що там у нього в глибині, в осерді, потойбіч? Тільки підробка під людину дозволяє ставити такі запитання. Вся метафізика людини як головного учасника в природному театрі творіння втілилася в автоматі, перше ніж зникнути в епоху Революції. Автомат не має іншого призначення, крім постійного порівняння з живою людиною, — задля того, аби бути ще природнішим, ніж людина, ідеальним образом якої він виступає. Це пречудовий людський двійник, аж до спритності рухів, аж до функціонування органів та розуму — так що врешті на дні свідомости зароджується тривога: скидається на те, що немає жодної різниці, а отже, з душею покінчили й залишається лиш ідеально натуралізоване тіло. Блюзнірство та й годі. А тому різниця постійно підтримується, як у випадку з настільки досконалим автоматом, що ілюзіоніст мусив сам імітувати на сцені уривчасті рухи, аби хоч так, помінявшись ролями, не допустити плутанини. Таким чином запитання автомата залишаються відкритими, і це робить з нього оптимістичну механіку, навіть якщо підробка несе в собі якусь диявольську конотацію (*).

=====

*Підробка і репродукція завжди несуть в собі тривогу, якусь дивину, котра неабияк бентежить: це занепокоєння від фотографії, котра асоціюється із чаклунським трюком, — і, загалом, від будь-якої технічної апаратури, котра завжди щось репродукує, — Бен'ямін зіставляє з неспокоєм од власного відображення в люстрі. Тут уже щось чаклунське. А ще дужче, коли цей образ відокремлюється від люстра, і його на власний розсуд можна пересувати, зберігати й відтворювати (пор. "Празького спудея", в якому диявол відокремлює від люстра образ спудея і відтак доводить його цим образом до смерті). Таким чином усяке репродукування передбачає чаклунство, — від зваблення своїм відображенням у воді, як це сталося з Нарцисом, до нав'язливої ідеї двійника і, хто його знає, можливо, навіть до смертельного кружеляння тієї велетенської технічної механізації, котру виробляє сьогодні людина, втілюючи в ній свій власний образ (за Маклюеном, це нарцисичний міраж техніки); відтак машинерія повертає їй цей образ, але вже спотворений і скривлений, — так відбувається безнастанне репродукування

самої людини і її влади аж до самого краю світу. Репродукування за своєю сутністю має диявольський характер, воно стрясає засади чогось фундаментального. В нас воно нітрохи не змінилося: симуляція (котру ми описуємо тут як оперування кодом), як і завше, втілює в собі велетенський проект маніпуляції, контролю та смерти, на зразок того, як завдання симулятивного об'єкта (первісної статуетки, малюнка чи фото) завжди передовсім полягало у здійсненні якоїсь операції чорної магії.

=====

З роботом нічого подібного. Тут уже не виникає питання про позірність, його єдина істина полягає в механічній ефективності. Він уже не прагне бути схожим із людиною, втім, його з нею й не порівнюють. Вже немає отієї невловної метафізичної відмінності, що становила таїну й чар автомата, — робот поглинув її, обернувши на власний зиск. Сутність і позірність зіллялися тут в єдину субстанцію виробництва і праці. Симулякр першого порядку ніколи не скасовує різницю: він завжди передбачає відчутний спір між симулякром і реальністю (надто ж тонкою гра цих двох складників буває в ілюзійностіському малярстві, втім, і все мистецтво живе завдяки цьому проміжку між ними). Симулякр другого ж порядку спрощує проблему через поглинення позірностей або ж, якщо хочете, усуваючи реальність; так чи так, а він утворює реальність без образу, без відлуння, без відображення, без позірності: такою є праця, такою є машина, такою є геть уся система промислового виробництва, тому що вона радикально суперечить принципові театральної ілюзорності. Немає вже ні схожості, ні несхожості, ні Бога, ні людини, залишилася тільки іманентна логіка операційного принципу.

Від цього моменту роботи і машини можуть безнастанно розмножуватися, це навіть їх закон — чого не можна сказати про автомати, які завжди були пречудовими, а тому й винятковими механізмами. Та й самі люди почали множитися лише тоді, коли в ході промислової революції отримали статус машин: звільнені від усякої подоби, звільнені навіть од свого двійника, вони ростуть одночасно із системою виробництва, по відношенню до якої вони виступають усього лиш її мініатюрним еквівалентом. Реванш симулякра, що живить міт про учня чаклуна, був неможливий за доби автомата — зате він є законом симулякра другого порядку: робот, механізм, мертва праця тут завжди владарює над живою працею. Таке владарювання необхідне для циклу продукування і репродукування. І саме завдяки цьому перевороту відбувається перехід від підробки до (ре)продукування. Ми переходимо від природного закону і притаманної для нього гри форм до ринкового закону вартості і властивого йому розрахунку сил.

ІНДУСТРІАЛЬНИЙ СИМУЛЯКР

З епохою промислової революції постала нова генерація знаків і предметів. Це знаки без кастової традиції, що ніколи не зазнавали статусних обмежень, — а отже, їх і не треба вже підробляти, оскільки вони від самого початку продукуються у велетенських масштабах. Проблема їхньої своєрідності й оригінальності їхнього походження теж не може бути поставлена: їхнім джерелом виступає техніка, і сенс вони мають лише як промислові симулякри.

Йдеться про серію. Точніше, про саму можливість двох чи n -ідентичних об'єктів. Відношення між ними вже не є відношенням оригінала й підробки, ні аналогії й відображення, — це еквівалентність, нерозмежованість. В серійному виробництві об'єкти стають безнастанними симулякрами один одного, а разом з ними такими стають і люди, що їх продукують. Лише загасання оригінальної референції дозволяє поширюватися загальному закону еквівалентностей, себто робить можливим саме виробництво.

Весь аналіз виробництва зазнає радикальної зміни, якщо бачити у ньому не оригінальний процес, чи принаймні процес, що дає початок всім іншим, а, навпаки, процес поглинення всякого оригіналу й запровадження серії ідентичних одиниць. До цієї пори виробництво і працю розглядали як потенціал, як потугу, як історичний процес, як родову діяльність — це енергетико-економічний міт, притаманний новітній добі. Слід поставити запитання, чи не існує виробництво в загальному порядку знаків як одна особлива фаза — чи не становить воно собою, по суті, всього лиш епізод у нескінченній низці симулякрів, себто симулякр продукування, за допомогою техніки, потенційно ідентичних одиниць (об'єктів/знаків) у тяглоті нескінченних серій.

Казкові потужності, що використовуються в техніці, промисловості та економіці, не повинні заслонити собою те, що, по суті, тут ідеться лише про досягнення тієї нескінченної репродуктивності, котра хоч і є викликом "природному" порядку, однак урешті-решт виявляється симулякром "другого порядку" і досить кволим уявним засобом для опанування світу. По відношенню до епохи підробки, двійників, дзеркал, театру, гри масок і позірностей епоха серійного технічного репродукування назагал набагато менша за розмахом (наступна ера симулятивних моделей, ера симулякрів третього порядку, відзначається набагато більшими масштабами).

Основні наслідки цього принципу репродукування вперше сформулював Вальтер Бен'ямін в своїй праці "Витвір мистецтва в епоху його технічного відтворення". Він показує, що репродукування поглинає процес продукування, при цьому міняються його цільові настанови, стає зовсім іншим статус продукта і продуцента. Він доводить це на прикладі мистецтва, кінематографа і фотографії, оскільки саме тут у XX сторіччі відкрилися нові території, де відсутні традиції "класичного" продукування, й ці території від самого початку перебувають під знаком репродукування, — втім, нам відомо, що сьогодні все матеріальне виробництво перебуває в цій сфері. Ми знаємо, що сьогодні на рівні репродукування, — моди, масмедій, реклами, інформаційно-комунікативних мереж, — на рівні того, що Маркс поблажливо називав непродуктивними видатками капіталу (ось вона, іронія історії!), себто у сфері симулякрів і коду, набувають своєї єдності загальні процеси капіталу. Бен'ямін уперше (трохи згодом це зробив і Маклюен) усвідомив техніку не як "продуктивну силу" (на чому замкнувся марксистський аналіз), а як медіума, як форму і принцип всього новітнього покоління смислів. Один лише факт, що якась річ може бути репродукована в двох однакових примірниках, є вже революцією: згадаймо хоча б, як були вражені негри, уздрівши дві однакові книги. І нехай ці два технічні витвори будуть еквівалентні

з погляду суспільно необхідної праці — в далекосяжній перспективі це не так істотно, як саме серійне повторення одного й того ж об'єкта (а з ним індивідів як робочої сили). Як медіум, техніка бере гору не тільки над "змістом" продукта (його споживчою вартістю), але й над робочою силою, з якої Маркс намагався зробити революційний зміст виробництва. Бен'ямін і Маклюен дивилися глибше, ніж Маркс: вони побачили, що справжній зміст, справжній ультиматум полягав у самому репродукуванні. А продукування (виробництво) як таке не має сенсу — його соціальна доцільність губиться в серійності. Симулякри беруть гору над історією.

Втім, ця стадія серійного репродукування (стадія промислового механізму, конвеєра, розширеного репродукування тощо) є вкрай ефемерною. Щойно мертва праця бере гору над живою працею, себто як тільки настає кінець первісного нагромадження, серійне продукування відходить на задній план, поступаючись генеративним моделям. І тут відбувається переворот у тім, що стосується таких явищ, як походження і мета, позаяк усі форми міняються з того моменту, коли їх уже не механічно репродукують, а наперед задають, виходячи з їхньої репродукованості, з дифракції генеративного ядра, що іменується моделлю. Тут ми опиняємося серед симулякрів третього порядку. Тут уже немає підробки оригіналу, як у симулякрах першого порядку, немає і чистої серійності, як у симулякрах другого порядку, — тут існують моделі, й із них, модулюючи свої відмінності, витікають усі форми. СENS має лише прив'язка до моделі, і вже ніщо не зумовлюється своєю метою, а витікає із моделі, з "референтного позначника", що мислиться у вигляді упередженого цільового настановлення і єдиної, виключної правдоподібності. Ми стоїмо перед симуляцією в новітньому значенні цього слова, для котрої індустріалізація є всього лиш первісною формою. Врешті-решт засадничою тут є не серійна репродуктивність, а модуляція, не кількісні еквіваленти, а розрізняльні опозиції, не закон еквівалентностей, а підміна елементів, — не ринковий закон вартості, а структурний закон цінності. В техніці чи економіці слід шукати не секрети коду, а, навпаки, саму можливість промислового виробництва треба шукати в ґенезі коду й симулякрів. Кожен новий порядок симулякрів підпорядковує собі попередній. Як підробка була затягнута в серійне виробництво (таким чином і все мистецтво перейшло до стану "машинності"), так і весь порядок виробництва сьогодні обертається в операційну симуляцію.

Дослідження Бен'яміна й Маклюена розташовані на межі репродукування й симуляції. В точці, де зникли референтні підстави, а продукування набуло карколомної кругобіжності. Тут вони становлять вирішальний поступ у порівнянні з дослідженнями Веблена і Гобло — останні, приміром, описуючи знаки моди, все ще посилаються на класичну конфігурацію: знаки утворюють розрізняльний матеріал, вони мають цільові настановлення і вживаються для престижу, статусу, соціальної диференціації. Вони розробляють сучасну стратегію, котра відповідає стратегії зиску й товару в Маркса, у той момент, коли можна було ще говорити про споживчу вартість знака чи робочої сили, коли назагал ще можна було вести мову про економіку, бо іще існувала Підстава знака і Підстава виробництва.

МЕТАФІЗИКА КОДУ

Лейбніц, людина математичного розуму, вбачав у містичній елегантності бінарної системи, що включає в себе тільки нуль і одиницю, образ божистого творіння. На його думку, одиничність Верховної Істоти здатна за допомогою бінарних операцій вивести з небуття все, що існувало.

(Маклюен)

Найбільші симулякри, які створила людина, переходять зі світу природних законів до світу сил і силових напруг, сьогодні ж — до світу структур та бінарних опозицій. Після метафізики буття і позірності, після метафізики енергії й детермінізму — метафізика недетермінованості й коду. Кібернетичний контроль, генеративні моделі, модуляції відмінностей, feed-back(*), запитання/відповідь і т.п. — така новітня операційна конфігурація (промислові симулякри були всього-навсього операторними). Її метафізичним принципом виступає бінарність (Бог у Лейбніца), а пророк її — ДНК. І справді, "ґенеza симулякрів" своєї dokonаної форми набуває сьогодні якраз у ґенетичному коді. Внаслідок неухильного знищення референцій і цільових настановлень, утрати подібностей і призначень постає бінарний знак програмування, "значущість" якого має суто тактичний характер, цей знак розташований на середхресті інших сигналів (часток інформації/тестів), і його структура відповідає структурі мікромолекулярного коду запиту і контролю.

=====

*Зворотній зв'язок (англ.) — прим. пер.

=====

На цьому рівні питання про знаки, їхнє раціональне призначення, їхнє реальне та уявне, про те, що вони витісняють, про те, що вони приховують, про ілюзію, котру вони вимальовують, про що вони мовчать чи про їхні паралельні значення, — всі ці питання втрачають свою вагу. Ми вже переконалися, що складні й багаті на ілюзії знаки першого порядку з настанням епохи машин зробилися грубими, непрозорими, промисловими, повторюваними, позбавленими відлуння, операторними дійовими знаками. Наскільки ж радикальнішими виявляються знаки коду, — їх неможливо прочитати, вони не підлягають жодним інтерпретаціям, на глибину цілих світлових літ вони поховані у вигляді програмних матриць в "біологічному" тілі, — чорні скриньки, де зріють всі команди, всі відповіді. Це кінець театру репрезентації, знакового простору, знакового конфлікту і знакового безгоміння — лише чорна скриня коду, молекула, що виробляє сигнали, котрі нас просвічують напрозір, пронизують запитаннями/відповідями, немов сигнальними променями, невідступно тестують нас за нашою ж таки програмою, що записана в клітинах. В'язнична камера, електронний елемент, партійний осередок, мікробіологічна клітина — все це не що інше, як намагання знайти найменшу неподільну частку, органічний синтез якої здійснювався б за показниками коду. Але й код становить собою всього-навсього ґенеративну ґенетичну матрицю, в якій міріяди перехрещень продукують всі можливі запитання і розв'язання, — і залишається тільки обрати (а кому?) Жодної мети немає в цих

"запитань" (інформаційно-сигнальних імпульсів), окрім відповідей, що носять ґенетично незмінний характер або ж модулюються найдрібнішими випадковими відмінностями. Це радше лінійний чи навіть одновимірний простір — клітинний простір, де безнастанно ґенеруються одні й ті ж сигнали, що скидаються на гарячкову жестикуляцію в'язня, котрий з'їхав із глузду від самотності й одноманіття. Такий він і є, ґенетичний код: незрушний, мов платівка, яку заклинило у програвачі, а ми — просто елементи цього програвача. Разом з детермінованістю зникає аура знака, саме його значення: через кодування і наступну дешифрацію запису відбувається розрішання знака.

Таким є симулякр третього, нашого порядку, такою є ота "містична елегантність бінарної системи, що складається із нуля та одиниці", звідки постали всі істоти, таким є статус знака, у якому наступає кінець сигніфікації, — ДНК чи операційна симуляція.

Все це пречудово підсумував Сібіок ("ґенетика й семіотика" в часописі "Версус"):

"Численні спостереження підтверджують гіпотезу про те, що внутрішній світ організмів прямо походить від початкових форм життя. Найбільш помітним фактом є повсюдна присутність молекули ДНК. ґенетичний матеріал усіх відомих на землі організмів значною мірою складається із нуклеїнових кислот ДНК та РНК, що містять у своїй структурі інформацію, котра передається з покоління до покоління, а до того ще й здатна до самовідтворення й імітації. Одне слово, ґенетичний код універсальний або майже універсальний. Його розшифрування стало видатним відкриттям, бо воно засвідчило, що "мови двох основних полімерів, мови нуклеїнової та протеїнової кислоти між собою тісно корелюються" (Крік, 1966, Кларк/Наркер, 1968). Радянський математик Ляпунов у 1963 році довів, що всі живі системи точно визначеними каналами передають невелику кількість енергії або матерії, що містить величезний обсяг інформації, яка відповідає за подальший контроль над великою кількістю енергії та матерії. В такій перспективі дуже багато як біологічних, так і культурних феноменів (складування, feed-back, інформаційні канали тощо) можна розглядати як певні аспекти обробки інформації. З цього погляду, інформація значною мірою видається повторенням інформації або ж інформацією іншого виду, контролем особливого типу, котрий, напевне, становить універсальну властивість життя на земній кулі, незалежно від його форми чи субстанції.

"П'ять років тому я привернув увагу до взаємозближення ґенетики та лінгвістики — автономних, однак усе ж паралельних дисциплін, що існують в набагато ширшому полі науки про комунікацію (сюди ж належить і зоосеміотика). Термінологія ґенетики переповнена виразами, що запозичені з лінгвістики й теорії комунікації (Якобсон 1968 року підкреслив як основні подібності, так і важливі структурні та функційні відмінності між ґенетичним та вербальним кодами)... Сьогодні вже зрозуміло, що ґенетичний код потрібно розглядати як найбільш фундаментальну з-поміж усіх семіотичних мереж, а отже, як прототип для всіх інших сигнальних систем, що їх застосовують тварини, в тому числі, й людина. З цього погляду, молекули, котрі є квантовими системами і поводять себе як стабільні носії фізичної інформації, а також

зоосеміотичні та культурні системи разом із мовою включно становлять один безконечний ланцюг стадій, дедалі складніших і складніших енергетичних рівнів у межах єдиної світової еволюції. Отож, і мову, і живі системи можна описати з єдиного кібернетичного погляду. Поки що це всього лиш корисна аналогія або ж передбачення... Взаємне зближення ґенетики, тваринної комунікації та лінгвістики може призвести до цілковитого пізнання динаміки семіозису, а таке пізнання врешт-решт може бути не чим іншим, як дефініцією самого життя".

Так утворюється сучасна стратегічна модель, яка повсюдно витісняє загальну ідеологічну модель, що її свого часу створила політична економія.

Під знаком суворої "науки" вона зустрічається у книзі Жака Моно "Випадковість і необхідність". Діалектика еволюції вже скінчилася, життя регулює дисконтинуальна недетермінованість ґенетичного коду — телеономічний принцип: мета вже не пов'язана зі строком, не існує ні строків, ні детермінованости, — мета є від початку, вона вписана у код. Як бачимо, нічого не змінилося: просто порядок цілей поступається грі молекул, а порядок значеників — грі нескінченно малих позначників, що здатні лише до випадкових взаємопідмін. Всі трансцедентні цільові настановлення зводяться до показань панелі приладів. Однак і тут ще існує посилення на природу, себто на "біологічну" природу, в котрій щось записано, — насправді ж це фантазматична природа, якою вона завжди й була, це немов метафізичне святилище, але тепер це не святилище первопочатку і субстанції, а коду, адже потрібно, щоб код мав "об'єктивне" підложжя. І що ж найліпше підходить для цієї мети, як не молекула і ґенетика? Моно виступає суворим теологом цієї молекулярної трансцедентности, Едґар Морен — її гарячим вірником (ДНК = Адонай!) Але як у першого, так і в другого фантазм коду, який виступає еквіваленцією реальности влади, змішується з молекулярним ідеалізмом.

Це не що інше, як уже знайома нам божевільна ілюзія, котра полягає у відновленні цілісности світу під орудою єдиного принципу — чи принципу однорідної субстанції в єзуїтів за доби Контрреформації, чи принципу ґенетичного коду в технократів біологічної (а також лінгвістичної) науки, і передвісник тут Лейбніц зі своїм бінарним Богом. Адже програма, на котру тут орієнтуються, нічого не має від ґенетики, це соціально-історична програма. В біохемії гіпостазується ідеал суспільного ладу, яким керує щось таке, як ґенетичний код або макромолекулярне числення, P.P.B.S. (Planning Programming Budgeting System) (*), що пронизала своїми операційними колами все суспільне тіло. Технокібернетика, як висловився Моно, знаходить тут свою "природну" філософію. Зачарованість біологічними, біохемічними фактами існувала ще на зорі науки. У спенсерівському органіцизмі (біосоціологізмі) вона грала на рівні структур другого і третього порядку (за класифікацією Жакоба в "Логіці живого"), сьогодні ж, із розвитком біохемії, вона грає на рівні структур четвертого порядку.

=====

*Система бюджетного планування і програмування (англ.) — прим. пер.

=====

Кодовані подібності й неподібності — ось який вигляд має кібернетизований суспільний обмін. Залишається тільки додати "стереоспецифічний комплекс", аби запровадити сюди ще й внутріклітинну комунікацію, що в Морена перетворюється на молекулярний Ерос.

Практично та історично це означає заміну соціального контролю через мету (і більшою чи меншою мірою діалектичного провидіння, яке чуває над здійсненням цієї мети) соціальним контролем через передбачення, симуляцію, програматичне упередження, недетерміновану мутацію, котра однак регулюється кодом. Замість доцільного процесу, що відзначається ідеальним розвитком, існують ґенеративні моделі. Замість пророцтв існує лише від початку "вписана" програма. Між цими двома явищами немає суттєвої різниці. Міняються — і, слід зазначити, фантастично вдосконалюються, — тільки схеми контролю. Від продуктивістського капіталістичного суспільства до кібернетичного капіталізму, орієнтованого цього разу на цілковитий контроль, — ось якою є зміна, знаряддям котрої виступає біологічна теоретизація коду. В цій зміні немає нічого "недетермінованого": вона є завершенням усієї історії, в якій один по одному померли Бог, Людина, Поступ, сама Історія, звільнивши місце для коду, в якій померла трансцедентність, звільнивши місце для іманентності, котра відповідає набагато вищій стадії запаморочливого маніпулювання суспільними відносинами.

*

В процесі безнастанного репродукування система кладе край своєму міту про первопочаток і всім референтним цінностям, які вона виробила упродовж свого розвитку. Усунувши міт про первопочаток, вона усуває і свої внутрішні суперечності (немає вже ні реального, ні референції, з котрими її можна було б зіставити), — а водночас нею знищується і міт про власний кінець, себто саму революцію. В революції знаходила свій вияв перемога родової людської референції, первісного потенціалу людини. А що ж чинити, якщо капітал стирає з мапи саму людину як родову істоту (щоб звільнити місце для ґенетичної людини)? Золотою добою революції була доба капіталу, коли іще побутував міт про першопочаток і кінець. Коли відбувається коротке замикання мітів (а єдина загроза, яка історично чигала на капітал, впливала з цієї мітичної вимоги раціональності, що пронизувала його від початку) в фактичній операційності, в операційності без дискурсу, коли капітал обертається у свій власний міт, чи радше в недетермінований випадковий механізм, щось на зразок соціально-ґенетичного коду, то зникають усі шанси на його закономірне повалення. Звідси й походить його істинна сила. Залишається тільки дізнатися, чи й сама ця операційність не є черговим мітом, чи не є мітом і сама ДНК.

І справді, тут з усією гостротою постає питання про статус науки як дискурсу. Надто ж доречно буде поставити його в цій площині, адже саме в ній дискурс абсолютизується з особливою наївністю. "Платон, Геракліт, Гегель, Маркс — їхні ідеологічні конструкції, що подавались як апріорні, насправді висувалися апостеріорі і призначені були для виправдання заданої етико-політичної теорії... Єдиним апріорі для науки є постулат об'єктивності, який забороняє їй брати участь у таких дебатах"

(Моно). Але ж і сам цей постулат постає не з такого вже й невинного рішення об'єктивувати світ і "реальність". Насправді таким чином відбувається постулювання логіки певного дискурсу, й немає сумніву, що вся науковість є всього-навсього простором цього дискурсу, що ніколи не зможе визнати себе таким, позаяк своїм симулякром "об'єктивності" він прикриває політичне, стратегічне слово. Втім, трохи далі Моно дуже добре розкриває цю довільність: "Постає питання, чи всі ці явища інваріантності, постійних величин і симетрій, котрі становлять тканину наукового дискурсу, насправді не є фікціями, що підмінюють реальну дійсність задля того, аби вчинити з неї операційний образ... Ця логіка ґрунтується на суто абстрактному, може, навіть умовному, принципі ідентичності. Втім, людський розум, либонь, нездатний обійтися без цієї умовності". Ці слова пречудово виражають той факт, що наука сама окреслює себе як генеративну формулу, як моделюючий дискурс, впавши в обійми умовного порядку (втім, не першого-ліпшого, — а порядку тотальної редукції). Однак Моно лише мимохідь зачіпає цю небезпечну гіпотезу про "умовний" принцип ідентичності. Краще вже будувати науку на твердій основі "об'єктивної" реальності. Фізика тут потрібна для того, аби засвідчити, що ідентичність становить собою не просто постулат — вона є в самих речах, оскільки існує "абсолютна ідентичність двох атомів, що перебувають в одному квантовому стані". Що ж тоді виходить? Умовність чи об'єктивна реальність? Насправді ж наука, як і будь-який інший дискурс, організовується за умовною логікою, однак, як і будь-який ідеологічний дискурс, задля свого виправдання вона потребує "об'єктивної", реальної референції, котра лежала б у субстантивному процесі. Якщо принцип ідентичності десь "істинний", — хоча б у нескінченно малій площині двох атомів, — тоді й уся конструкція умовності, що на ньому ґрунтується, теж "істинна". Гіпотеза про генетичний код, ДНК — теж істинна і теж неспростовна. Ось так починається метафізика. Наука бере до уваги речі, які вона попередньо окреслила й формалізувала таким чином, щоб вони їй корилися, — і лише в цьому полягає її "об'єктивність", а етика, що санкціювала таке об'єктивне пізнання, становить собою всього лиш систему захисту й невпізнання, котра намагається й надалі зберегти це порочне коло (*).

"Геть усі гіпотези, що дозволяли вірити в істинний світ", писав Ніцше.

=====

*Втім, у праці Моно є одна гостра суперечність, яка відображає амбівалентність будь-якої сучасної науки: його дискурс орієнтується на код, себто на симулякри третього порядку, але робить він це за "науковими" схемами другого порядку — це об'єктивізм, "наукова" етика пізнання, принцип істини і трансцедентності науки тощо. Всі ці речі несумісні з недетермінованими моделями третього порядку.

=====

ТАКТИЛЬНЕ(*) І БІНАРНЕ

=====

*В оригіналі "digital", що перекладається також і як "пальцеве", — використання цього слова є алюзією до ранніх рукописів Маркса, де він пов'язує походження машини

через "від руки до руки" — прим. пер.

=====

Це регулювання за моделями генетичного коду відбувається не лише в лабораторних дослідженнях чи в гарячкових візіях теоретиків. Ці моделі втручаються і в повсякденне життя. Бінарність існує поміж нас. Вона невідступно присутня в усіх повідомленнях, в усіх знаках нашого суспільства, найбільш конкретна форма, в якій можна її розгледіти, це форма тесту, себто запитання/відповіді або стимулу/відповіді. Всі змісти нейтралізуються процедурою безперервних цілеспрямованих запитань, вердиктів та ультиматумів, які треба розкодувати, й тут вони походять не глибини генетичного коду, однак відзначаються такою ж тактичною недетермінованістю — смисловий цикл нескінченно скорочується до циклу запитання/відповідь, до одного байту, до найдрібнішої кількості енергії/інформації, яка повертається до свого вихідного пункту, тож увесь цикл лише описує вічну реактуалізацію тих самих моделей. Еквівалентом тотальної нейтралізації значеників за допомогою коду виступає миттєвість вердикту моди або ж будь-яке повідомлення в рекламі чи масмедіях. Так відбувається скрізь, де пропозиція поглинає попит, де запитання поглинає відповідь — або ковтає його і випльовує у придатній для декодування формі, або ж саме його утворює і наперед визначає в передбаченій формі. Повсюдно той же самий "сценарій", себто сценарій "спроб і помилок" (як у морських свинок під час лабораторних тестів), сценарій, що імітує цілий пучок варіантів для вибору ("тестуйте свою особистість"), — повсюдно тест як засаднича форма соціального контролю за допомогою незліченної множинності практик і відповідей.

Ми живемо в режимі референдуму, і це якраз тому, що більше не існує референції. Кожен знак, кожне повідомлення (чи то побутова "функційна" річ, чи особливість моди, чи телевізійна інформація, чи соціологічне опитування чи передвиборче дослідження) подається нам як запитання/відповідь. Вся система комунікації перешла від складної синтаксичної структури мови до бінарної ознакової системи запитання /відповідь — себто до постійного тестування. А, як відомо, тест і референдум становлять собою бездоганні форми симуляції: відповідь нав'язується запитанням, вона визначається ним наперед. Отож, референдум завжди становить собою не що інше, як ультиматум: це одностороннє запитання, котре вже перестало про щось запитувати, а замість цього негайно ж передбачає певний смисл, і таким чином завершується цикл. Кожне повідомлення є вердиктом, на зразок тих вердиктів, що їх виносять соціологічні дослідження. Симулякр дистанційованості (і навіть суперечності) цих двох полюсів становить собою, як і ефект реальності всередині самого знака, всього лиш тактичну галюцинацію.

*

Цю тестову операцію конкретно аналізує Бен'ямін на рівні технічного устаткування: "Майстерність кіноактора доходить до публіки завдяки певній технічній апаратурі. Внаслідок цього виникають два ефекти. Ця апаратура не зобов'язана передавати майстерність у всьому її обсязі. Під орудою оператора впродовж усього

фільму вона посідає певну позицію по відношенню до акторської майстерності. Послідовність таких позицій становлять матеріал, з якого монтажист зробить остаточний варіант фільму... Таким чином акторська майстерність зазнає цілого ряду оптичних тестів... Другий ефект: публіка (позаяк вона вже не має особистого контакту з актором) виступає в ролі експерта — вона ідентифікує себе з актором такою мірою, якою ідентифікує його технічна апаратура. Отож, вона виконує ту ж функцію, що й кінокамера — функцію тестування.

Примітка. Розширення тестового поля, створеного апаратурою по відношенню до кіноактора, відповідає надзвичайному розширенню тестового поля, створеному для індивіда в контексті економіки. Наприклад, усе більше зростає важливість іспитів з фахової орієнтації. Вони полягають у розгляді певної кількості епізодів, що стосуються професійної майстерності. І зйомки фільму, й іспит з фахової орієнтації відбуваються перед групою експертів. Директор зйомок перебуває точнісінько в тому ж становищі, що й екзаменатор, який оцінює тестові результати під час іспиту..." ("Витвір мистецтва в епоху його технічного відтворення").

"Дадаїсти зробили з витвору мистецтва справжній снаряд. Він поціляє глядача, він прибирає тактильних властивостей. Виходячи з цього, можна стверджувати, що розважальна стихія фільму також у першу чергу є тактильною стихією, котра ґрунтується на зміні кадрів і ракурсів зйомки, які поціляють глядача неначе кулі".

Споглядання неможливе: кадри подрібнюють сприймання на цілу низку послідовних фрагментів, свого роду стимулів, і відповідь на них може бути лише миттєвою, так або ні, — реакція скорочується до мінімуму. Фільм не дозволяє ставити йому запитання, він сам навпростець вас допитує. Саме в цьому сенсі новітні масмедії, за Маклюеном, вимагають більш безпосередньої причетності (*), безперервних запитань, тотальної пластичності (Бен'ямін порівнює дії оператора з роботою хірурга — тактильність і маніпулювання). Завдання передач полягає уже не в інформуванні, а в тестуванні й опитуванні, — і відтак у контролі ("контр-роль" у тому сенсі, що всі ваші запитання вже вписані у "роль", у попередньо складений кодовий реєстр). І справді, монтаж і кодування фільму вимагають від рецензента, щоб він здійснював одночасну процедуру демонтажу й декодування. Таким чином будь-яке сприймання передач — не що інше, як постійний іспит на вміння читати код.

=====

*"Слабка "визначеність" телебачення прирікає глядача на перегрупування невеликої кількості обраних ним пунктів у щось на зразок абстрактного твору. Таким чином він бере участь у створенні певної реальності, що постає перед ним усього лиш як пунктир: телеглядач перебуває в тій же ситуації, що й індивід, якому пропонують спроектувати свої марення на які-небудь чорнильні плями, що загалом нічого не означають". Телебачення — це наче постійний тест Роршаха. І ще: "Телевізія зобов'язує нас у кожному мить доповнювати білі проміжки між рядками за допомогою конвульсивної чуттєвої причетності, що має глибинну кінетично-тактильну природу".

=====

Кожен образ, кожна передача масмедій, а також і кожна функційна річ з нашого побуту виступає як тест — себто, у строгому розумінні цього терміну, запускає в нас механізми відповіді згідно зі стереотипами чи аналітичними моделями. Сьогодні річ вже не має "функційного" характеру в традиційному розумінні цього терміну, вона не слугує вам, вона вас тестує. Вона вже не має нічого спільного з колишніми речами, так само як інформація масмедій — із "реальністю" фактів. Обидві вони, річ та інформація, постають як результат відсіювання, монтажу, зйомки, вони вже протестували "реальність" і поставили їй такі запитання, котрі їм "відповідали", вони проаналізували "реальність", розклали її на прості елементи, склали їх наново за сценаріями регулярних опозицій, мов фотограф накладає на сюжет свої контрасти, світлотіні, ракурси (будь-який фотограф скаже вам: зробити можна все, достатньо тільки зафіксувати оригінал у потрібному ракурсі, в той момент чи під тим кутом, котрі вчинять з цього оригіналу точну відповідь на миттєвий тест фотоапарату і його коду), — точнісінько так, як тест чи референдум, коли вони перетворюють якийсь конфлікт чи проблему у гру в запитання/відповідь, і тоді тестована реальність у відплату і сама тестує вас за допомогою такої ж мережі запитань, і ви декодуєте її за тим же кодом, що вписаний у кожне її повідомлення, в кожную річ, немов мініатюрний генетичний код.

Вже той факт, що сьогодні все постає як віяло чи як ґама, уже цей факт вас тестує, оскільки він змушує вас відбирати. А тому стереотип нашого поводження з довколишнім світом наближається до читання, селективного дешифрування — ми живемо не стільки як споживачі, скільки як читальники й відбиральники, себто елементарні одиниці зчитування. Однак зауважте: водночас цей засіб інформації постійно відбирає й тестує вас же самих. Як для дослідження обирають певний зразок, так і всі медії пучками своїх передач, що насправду становлять пучки наперед відібраних запитань, виділяють і беруть в об'явку певні зразки реципієнтів. За допомогою кругобіжної операції експериментального припасування, безперервної інтерференції, що скидається на дію нервових, тактильних і ретрактильних імпульсів, які досліджують об'єкт серіями коротких перцептивних поштовхів, аж поки зуміють його локалізувати й узяти під контроль, — масмедії таким чином локалізують і структурують не реальні автономні групи, а соціально й ментально моделізовані зразки, що постали внаслідок масованого впливу їхніх передач. Найкращим із цих зразків є, напевне, "громадська думка" — не ірреальна, а гіперреальна політична субстанція, себто фантастична гіперреальність, котра живе лише завдяки монтажу і тестовій маніпуляції.

Наслідки вторгнення бінарної схеми запитання/відповідь обчислити неможливо: вона дезартикулює всі дискурси, вона здійснює коротке замикання всього, що впродовж безповоротно минулого золотого віку було діалектикою позначника і значеника, репрезентанта і репрезентованого. Вже не існує об'єктів, що їх функція виступала в ролі їхнього ж таки значеника, вже немає громадської думки, що робила свій вибір за "презентабельними" репрезентантами, нема вже реального запитання, на котре відповідають відповіддю (а надто ж немає більш запитань, що на них немає

відповіді). Ввесь цей процес зазнав дезартикуляції: суперечлива взаємодія правди і брехні, реального та уявного в гіперреальній логіці монтажу скасовується. Все це добре проаналізував Мішель Тор у своїй книзі "Коефіцієнт інтелектуального розвитку": "Відповідь на запитання визначається не запитанням як таким, у тій формі, в якій воно було поставлено, а тим, який зміст вкладає суб'єкт опитування в це запитання, як він уявляє собі найліпшу тактику опитування і залежно від того, як він собі уявляє очікування того, хто запитує". І далі: "Артефакт — це не контрольована трансформація об'єкта з пізнавальною метою: це грубе вторгнення в реальність, внаслідок якого вже неможливо розрізнити, що ж у цій реальності пов'язано з об'єктивним пізнанням, а що з технічним втручанням (медіумом). Коефіцієнт інтелектуального розвитку і є цим артефактом". Вже не існує ні істини ні брехні, оскільки немає ніякого відчутного проміжку поміж запитанням і відповіддю. У світлі тестування розум, — так само, як і громадська думка чи й загалом усякий значеннєвий процес, — зводиться лише до "здатності продукувати контрастні реакції на зростаючу гаму адекватних стимулів".

Ввесь цей аналіз приводить нас прямо до формули Маклюєна: "Medium is message" (*). Справді, значеннєвий процес регулюється самим засобом інформації, відповідно до того, яким чином цей засіб інформації здійснює монтаж, поділ на кадри, ставить вимогу, провадить опитування і відтак усе це підсумовує. Тепер зрозуміло, чому Маклюєн розглядав еру електронних масмедій як добу тактильної комунікації. Справді, такий процес ближчий до тактильного, ніж до візуального простору, адже в останньому випадку дистанціювання має набагато ширший характер, а рефлексія стає більш можливою. Коли дотик втрачає для нас свою сенсорну, чуттєву вартість ("дотик — це радше взаємодія різних відчуттів, ніж простий контакт шкіри з певним об'єктом"), то не виключено, що він стає загальною схемою комунікації, — однак тепер уже як простір тактильної й тактичної симуляції, де "месаж" обертається в "масаж", обмацувальне дослідження, тест. Вас на кожному кроці тестують, вас мацають, метода ця "тактична", сфера ж комунікації — "тактильна". Не кажучи вже про ідеологію "контакту", котра в усіх своїх виявах намагається підмінити собою поняття суспільних відносин. Довкруг тесту (елементарної схеми запитання/відповідь), як і довкруг молекулярного коду управління, снується велетенська стратегічна конфігурація.

=====

*"Медіум (засіб інформації, а також і окультний провідник) — це повідомлення" (англ.) — прим. пер.

=====

*

Долучившись до гри масмедій та опитувань громадської думки, себто вступивши до сфери інтегрального циркулювання за схемою "запитання/відповідь", втрачає свою специфіку вся сфера політики. Виборча сфера, звичайно, становить собою найпершу велику соціальну інституцію, де суспільний обмін зводиться до отримання відповіді. Завдяки цьому ознаковому спрощенню вона й універсалізується першою: загальні вибори — найперша з-поміж усіх масмедій. Упродовж XIX та XX сторіч політична й

економічна практика дедалі більше й більше поєднуються в єдиному типі дискурсу. Пропаганда й реклама зливаються в єдине явище маркетингу та мерчендайзингу речей або ж масових ідей. Втім, ця мовна конвергенція поміж економікою і політикою служить познакою сучасного, нашого суспільства, де повністю реалізована "політична економія". Однак zarazом це і її кінець, тому що ці дві сфери взаємно ліквідуються в іншій реальності, чи радше гіперреальності, — в реальності, створеній масмедіями. Знову ж таки тут відбувається піднесення цих двох елементів (економіки та політики) до ступеня найвищої потуги, себто до рангу симулякрів третього порядку.

"Коли багато хто нарікає на "спотворення" політики за допомогою масмедій, на те, що кнопка телевізора й масовані соціологічні прогнози (опитування) напрочуд легко й просто замінили собою формування громадської думки, — все це свідчить лише про те, що вони нічого не тямлять у політиці" ("Монд").

Цю фазу політичного гіперреалізму характеризує закономірне поєднання двопартійної системи і соціологічних опитувань, котрі становлять собою дзеркало еквівалентного чергування, що відбувається в політичній грі.

Опитування розташовані по той бік всякого суспільного продукування громадської думки. Вони посиляються лише на її симулякр. Дзеркало цієї думки за своїм розрядом становить аналогію до дзеркала ВВП [валового національного продукту] — уявного відображення виробничих сил без огляду на їхню суспільну доцільність чи антидоцільність (головне, щоб "це" вироблялося) — так само й щодо громадської думки: головне, щоб вона безнастанно дублювалася своїм же власним відображенням, — в цьому і криється секрет масового представництва. Вже не треба, щоб хтось продукував свою думку, потрібно, щоб усі репродукували (відтворювали) громадську думку, в тому сенсі, що всі приватні думки поглинаються цим своєрідним загальним еквівалентом — і знову з нього ж таки впливають (себто репродукують його, незалежно від власної позиції, на рівні окремішного вибору). З думками відбувається те ж саме, що й із матеріальними благами: продукування вмерло, хай живе репродукування!

Особливого сенсу тут набуває формула Маклюєна (*). Громадська думка в більшості випадків одночасно виступає і як медіум, і як повідомлення. А соціологічні опитування, котрі формують цю думку, безнастанно утверджують медію як повідомлення. Тут вони стоять в одному ряду з телебаченням та електронними масмедіями — адже ми бачили, що ці засоби інформації теж є грою в запитання/відповідь, себто знаряддям постійного опитування.

=====

*"Medium is message" — це формула самої політичної економії знака, коли та набирає вигляду симуляції третього порядку: розрізнення медії й самого повідомлення притаманне ще сигніфікації другого порядку.

=====

Соціологічні опитування маніпулюють нерозв'язним. Чи впливають вони на результати виборів? Так чи ні? Чи дають вони достеменний знімок реальної дійсності, чи всього лиш відображають тенденції, а, може, відбивають викривлення цієї дійсності

в гіперпросторі симуляції, ступінь спотворення котрого нам невідомий? Так чи ні? Це питання неможливо розв'язати. Якою б витонченою не була метода цих опитувань, а завжди залишається місце для оберненості гіпотез. Статистика — це всього-навсього казуїстика. Ця нерозв'язність притаманна будь-якому процесу симуляції (див. вище про нерозв'язність кризи). Звичайно, внутрішня логіка цих процедур (статистики, теорії імовірностей і її практичного застосування, операційної кібернетики) сувора й має "науковий" характер, але в деяких аспектах вона геть непридатна, це казкова фікція, й індекс її заломлення в реальності (істинній чи фальшивій) дорівнює нулю. Це явище становить собою навіть те, що утворює потугу таких моделей, однак істини тут не більше, ніж у тестах, себто в параноїдальній проекції певної касти чи групи, що марить про чудесну адекватність реальності своїм же моделям, а отже, і про цілковиту маніпуляцію цією реальністю.

Все, що ми говорили про статистичний сценарій, так само стосується і регульованого поділу політичної сфери: чергування присутніх на сьогодні політичних сил, більшості/меншості, котрі одна одну підмінюють тощо. Біля скрайньої межі чистого репрезентування "це" вже нічого не репрезентує. Політика вмирає від надто регулярної гри своїх розрізняльних опозицій. Сфера політики (і взагалі влади) стає порожньою. В певному сенсі, це плата за втілення бажання панівного класу, себто за цілковите маніпулювання суспільним представництвом. Всяка суспільна субстанція тихо й непомітно вивітрилася з цього механізму, причому, саме тоді, коли вона досягла бездоганного саморепродукування.

Те ж саме і з соціологічними опитуваннями: врешті-решт, в них вірять лише представники політичного класу, так само, як в рекламу та дослідження ринку вірять насправді лише рекламники й маркетологи. Й не завдяки чийсь глупоті (хоча вона й не виключається), а тому що соціологічні опитування однорідні геть усьому новітньому функціюванню політики. А тому вони набувають реальної "тактичної" цінності, відіграють роль регулятивного чинника політичного класу згідно з його власними правилами гри. Отож, він має підстави їм вірити, — й вірить. А хто ж, по суті, ще? Через масмедії та опитування люди долучаються до бурлескності цієї політичної сфери, до гіперпредставництва, що насправді нічого не представляє. В очевидній нікчемності цієї сфери криється якесь їй же властиве задоволення, і врешті-решт воно прибирає форми статистичної споглядальності. Втім, ця споглядальність, як відомо, повсюдно супроводжується глибоким розчаруванням, — чимсь на зразок руйнування ілюзій, до якого спричиняються опитування, що поглинають будь-яке публічне слово, здійснюючи коротке замикання всього процесу самовираження. Чарівливий ефект, який вони викликають, сумірний із цією їхньою нейтралізаторською порожнечою, оцим запамороченням, яке вони продукують шляхом утворення упередженого образу всякої можливої реальності.

Отож, проблема соціологічних опитувань полягає не в їхньому об'єктивному впливі. Як і в пропаганді та рекламі, цей вплив, як відомо, дуже великою мірою анулюється колективним чи індивідуальним опором або ж інерцією. Їхня проблема в операційній

симуляції, котру вони встановлюють на всьому обширі соціальних практик, в лейкоїзації будь-якої суспільної субстанції — адже кров тут підмінюється безбарвною лімфою масмедій.

*

Кругобіжність у формі запитання/відповідь просякає у всі царини. Потроху стає помітно, що всю царину анкет, опитувань, статистик слід переглянути у відповідності до тієї радикальної підозри, що тяжіє над їхньою методою. Однак ця ж підозра тяжіє і над етнологією: коли не вважати, що аборигени — це викінчені природні створіння, котрі нездатні до симуляції, то знову постає та ж таки проблема — неспроможність домогтися на навідне запитання якоїсь іншої відповіді, крім симульованої (такої, що відтворює саме запитання). Немає навіть певности, що можна в точних науках ставити запитання рослинам, тваринам, інертній матерії — й мати шанси на "об'єктивну" відповідь. Що ж стосується відповідей опитаних опитувачам, аборигенів етнологам, аналізованого аналізаторові, то тут кругобіжність має тотальний характер: ті, кого запитують, завжди робляться такими, якими їх уявляє і якими спонукає їх стати запитання. Навіть психоаналітичне переведення і контрпереведення сьогодні потрапляє під оруду цих стимульованих, симульованих, упереджених відповідей, що становлять усього лиш різновид *selffulfilling prophecy* (*). Виникає дивний парадокс: слова опитаних, аналізованих і аборигенів зазнають непоправного короткого замикання в собі й губляться, і от на базі цього психологічного витіснення пречудово розвиваються відповідні дисципліни — етнологія, психоаналіз та соціологія. Однак вони нічого не варті, тому що кругобіжні відповіді опитаних, аналізованих і аборигенів усе-таки становлять собою підступ і переможний реванш: на запитання вони відповідають запитанням, ізолюють його, відбиваючи в дзеркалі відповіді, якої від них очікують, — і немає вже надії, що запитання вирветься з цього зачаклованого кола, котре насправді є колом самої влади. Точно так, як і в системі виборів, де представники вже нічого не представляють, тому що вони дуже тісно контролюють відповіді виборчого корпусу і в якийсь момент від них усе вислизає. Ось чому відповідь пригноблених своїм гнобителям все-таки є, в певному розумінні, справжньою відповіддю, відчайдушною помстою: хай влада сама хоронить свою владу.

=====

*[Накликane лихо (англ.) — прим. пер.]

Оцим коротким замиканням характеризується вся новітня "психологічна" ситуація.

Хіба емансипація дітей і підлітків, після першої фази бунту і встановлення принципового права на емансипацію, не постає як реальна емансипація батьків? І молодь (студенти, ліцеїсти, підлітки), здається, відчуває це, тому що дедалі заповзятіше (хоча й так само непримиренно) вимагає присутності й слова батьків чи вихователів. Ставши нарешті самостійними, вільними та відповідальними, вони зненацька бачать, що внаслідок цієї операції свободу, швидше всього, привласнили "інші". А тому не може бути й мови про те, щоб дати їм спокій: їх і надалі будуть діставати вимогами, однак тепер уже не афективними чи спонтанно-матеріальними, а переглянутими і

скоригованими завдяки імпліцитному досвіду едіпового комплексу. Гіперзалежність (ще більша, ніж до цієї пори), спотворена іронією та відмовою, породжує первісні лібідові механізми. Вимоги без будь-якого змісту, без референцій, цілком необґрунтовані, однак тим більш несамовиті — вимоги в чистому вигляді, що на них не може бути жодних відповідей. Оскільки внаслідок емансипації знання (освіти) чи афективних стосунків (родини) усунуто їхній зміст, себто їхню педагогічну чи родинну референцію, то вимоги стосуються всього-навсього порожніх форм цих інституцій, — перверзивні і тим більше вперті вимоги. Це "трансферентне" (себто нереферентне, ірреферентне) бажання, воно живиться нестачею, порожнім, "звільненим" місцем, воно охоплене власним запаморочливим образом, це бажання бажання, нескінченно повторюване, гіперреальне. Позбувшись власної символічної субстанції, воно дублює саме себе, бере потугу зі свого ж таки відображення і розчарування. Ось що таке сьогодні "вимога" в буквальному її значенні, і зрозуміло, що, на противагу об'єктивним чи "класичним" трансферентним стосункам, така вимога має нерозв'язний і нескінченний характер.

Симульований Едіп.

Франсуа Рішар: "Студенти прагнуть, аби їх зваблювали тілом чи словами. І водночас вони й самі про це знають, а тому іронічно його розігрують. "Давай свої знання, свою присутність, адже ти маєш слово, тож говори, задля цього ти тут і є". Звичайно, це протест, але не тільки: що дужче вони висміюють чи спростовують авторитет, то дужче вони потребують авторитету як такого. Тому вони і грають в Едіпа, — щоб тим краще його скинути з п'єдесталу. Викладач — це татусь, так вони й кажуть, і це жахливо, адже вони грають в інцест, в дитинність, в недоторканність, у вибуховість — щоб урешті-решт усе десексуалізувати". Це наче пацієнт психоаналітика, що сам од себе вимагає комплексу Едіпа, розповідає всякі "едіпові" байки, бачить "психоаналітичні" сни, — щоб відповідати ймовірним вимогам аналітика чи, може, опиратися їм? Так само й викладач виконує свій едіповий номер, себто зваблює, звертаючись на "ти", вступаючи в контакт, наближаючи до себе, опановуючи, — однак все це не бажання, а його симуляція. Едіпова психодрама симуляції (однак при цьому цілком реальна й драматична). Вона дуже відрізняється від справжньої лібідової ставки на знання і владу чи навіть від справжньої роботи, що полягала в траурі по знанню і владі (це спостерігалось в університетах після 1968 року). Нині йде стадія безнадійного репродукування, а там, де ставка дорівнює нулю, симулякр відзначається максимальною величиною, — це скрайня і водночас пародійна симуляція, така ж нескінченна, як і психоаналіз, і з тих же причин.

Безнастанний психоаналіз.

До історії переведення і контрпереведення треба додати ще одну главу — про їхню ліквідацію шляхом симуляції. Про нерозв'язність переведення, про неможливість психоаналізу, тому що він віднині сам продукує і репродукує підсвідоме як свою інституційну субстанцію. Психоаналіз теж помирає від обміну знаками підсвідомого. Так само помирає і революція від обміну критичними знаками політичної економії. Це

коротке замикання зауважив іще Фройд у вигляді дарування аналітичних снів або ж у "начитаних" пацієнтів — дарування їхніх аналітичних знань. Однак усе це ще тлумачилось як опір, як обхідний маневр, і по суті не ставило під сумнів ні процес психоаналізу, ні саме переведення. Інша справа, коли саме підсвідоме, дискурс підсвідомого вислизнув із рук, — згідно з тим же ж таки сценарієм упередженої симуляції, функціонування котрого спостерігали ми на всіх рівнях механізмів третього порядку. При цьому аналіз більше не може отримати розв'язання, він історично й логічно робиться нескінченним, оскільки він стабілізується в маріонетковій субстанції репродукування, себто підсвідоме програмується вимогою психоаналітика, — й через цю неподолану інстанцію відбувається перерозподіл усього психоаналізу. Тут знову "повідомлення" підсвідомого коротко замкнулося його ж таки "медіумом", себто психоаналітиком. Це такий собі лібідовий гіперреалізм. До знаменитих категорій реального, символічного та уявного слід було б долучити категорію гіперреального, що загарбує і міняє гру всіх інших трьох категорій.

=====

*

"Розвинені демократичні" системи стабілізуються у формулі двопартійного чергування влади. Фактично монополія залишається в руках єдиного політичного класу, від лівих до правих, однаке реалізуватися вона повинна іншим чином: однопартійний, тоталітарний режим є надто вже нестійкою формою управління, — він позбавляє потуги політичну сцену, він уже не забезпечує зворотнього зв'язку з публічною думкою, не забезпечує мінімального струму в інтегрованій кругобіжній схемі, що утворює транзисторну машину політики. Навпаки, чергування партій — це найголовніша мета представництва, тому що найбільша напруга виникає тоді, коли внаслідок суто формальних причин відбувається наближення до цілковитої рівноваги між двома конкурентними партіями. Це логічно: в сфері політики демократія реалізує закон еквівалентності, і закон цей знаходить своє завершення в балансуванні двох політичних елементів, при цьому їхня еквівалентність реактивується, однаке кожне відхилення в той чи той бік дозволяє зафіксувати суспільний консенсус і замкнути цикл представництва. Операційний театр, де існує лише гра невиразних відблисків Політичного Розуму. Насправді "вільний вибір" громадян, який становить кредо демократії, перетворився у свою протилежність: голосування стало по суті обов'язкове, — якщо не юридично, то внаслідок структурного статистичного припису чергування, підсиленого соціологічними дослідженнями (*). Голосування по суті набуло випадкового характеру: опинившись на вищій стадії формального розвитку, демократія розподілила свої показники на рівні однакових коефіцієнтів (50/50). Вибори зробилися броунівським рухом часток або ж розрахунком імовірностей, і це таке, наче кожен голосує навмання, так, наче голосують мавпи.

=====

*Атенська демократія, набагато розвиненіша від нашої, логічно дійшла до висновку, що за участь у голосуванні потрібно платити, як за державну службу, — після того, як

задля створення кворуму випробувані були всі всі інші, в тім числі, й репресивні заходи.

=====

З цього погляду, не має значення, чи існуючі партії історично і соціально щось виражають, — треба навіть, щоб вони нічого не представляли; адже таким чином ще більшою буде чарівливість гри, себто соціологічних досліджень, їхньої формально-статистичної манії.

"Класичне" загальне виборче право вже передбачає певну нейтралізацію політичного поля внаслідок суспільної домовленості щодо правил гри. Однак при цьому ще проводилося розмежування поміж репрезентантами й репрезентованими на базі реального антагонізму між суспільними поглядами. Нині ж, коли ця суперечлива референція зазнала нейтралізації, то під знаком громадської думки, що стала рівною сама собі й зазнала медіатизації та набула однорідності через упередження (соціологічні опитування), стало можливим чергування "у верхах", — симуляція протилежності двох партій, взаємне поглинення їхніх цілей, взаємна оберненість їхніх дискурсів. Це чиста форма представництва, без репрезентантів і репрезентованих, — так само, як симуляція характеризує чисту форму політичної економії знака, без позначника і значеника, — як плинний курс валют і їхній дрейф, що підлягає вичисленню, характеризують собою чисту форму цінності, без будь-якої споживчої чи обмінної вартості, без будь-якої субстанції виробництва.

*

Може здаватися, що історичний розвиток капіталу змагає од відкритої конкуренції до олігополії, а відтак до монополії, — що розвиток демократії рухається від багатопартійності до двопартійної, а відтак і до однопартійної системи. Нічого подібного: олігополія, чи теперішня дуополія, витікає із тактичного роздвоєння монополії. В усіх царинах дуополія становить собою вищу стадію монополії. Монополію ринку руйнує не політична воля (втручання держави, антитрестівські закони тощо), — просто унітарна система, якщо вона хоче вціліти, повинна отримати бінарне регулювання. В монополії це нічого не може змінити: навпаки, влада має абсолютний характер лише тою мірою, якою вона вміє заламуватися в еквівалентних варіантах, лише тому що вона вміє роздвоюватися задля свого подвоєння. Так відбувається в усіх випадках — від марок пральних порошків до мирного співіснування. Щоб тримати світ під контролем, потрібні дві наддержави — єдина імперія впала б сама по собі. І рівновага страху просто дає можливість утворити регулятивну опозицію, адже стратегія має не ядерний, а структурний характер. Щоправда, ця регулятивна опозиція може розвиватися за складнішим сценарієм, але генеративна матриця залишиться бінарною. Віднині це буде не дуель чи відкрите конкурентне змагання, а пари одночасних опозицій.

Від найменшої розділювальної одиниці (елементарної частки "запитання/відповідь") до макроскопічного рівня великих систем чергування, що заправляють економікою, політикою та світовим співіснуванням, — повсюдно спостерігається одна й та ж

матриця: 0/1, бінарний ритм, що стверджується як метастабільна чи гомеостатична форма сучасної системи. Це ядро симулятивних процесів, котрі цілком нас опанували. Воно може організуватися в гру нестабільних варіацій, від полівалентності до тавтології, і це не поставить під сумнів стратегічну форму диполя — адже це божиста форма симуляції (*).

=====

*З цього погляду треба піддати радикальній критиці проекцію бінарних структур, яку Леві-Стросс чинить на "антропологічні" структури мислення й дуальну організацію як базову структуру первісних суспільств. Дуальна форма, якою Леві-Стросс наділяє первісні суспільства, становить усього-навсього нашу структурну логіку, наш власний код. Можна сказати, це навіть код нашого панування над "архаїчними" суспільствами. Отож, Леві-Стросс люб'язно підносить їм його у формі структур мислення, що притаманні всьому людському роду. Таким чином їх легше підготувати для того, щоб вони прийняли охрищення від Заходу.

=====

*

Чому World Trade Center(*) у Нью-Йорці складається із двох веж? Усі хмарочоси на Мангаттені завжди задовольнялися тим, що протистояли один одному у вертикальній конкуренції, і результатом цього стала архітектурна панорама за подобою капіталістичної системи, — пірамідальні джунглі, де всі хмарочоси ведуть між собою поєдинок. Ця система дуже добре проглядалася у знаменитому образі Нью-Йорка, який відкривався з моря. За кілька років цей образ геть цілком змінився. Емблема капіталістичної системи перемістилася з піраміди до перфорованої карти. Хмарочоси перестали бути обелісками, тепер вони туляться один до другого без жодного виклику, немов колони статистичної діаграми. Ця нова архітектура втілює не конкурентну, а численну систему, де конкуренція поступилася місцем кореляції. (Нью-Йорк — єдине у світі місто, яке упродовж своєї історії з надзвичайною точністю і в повному масштабі втілило сучасну форму системи капіталу — й зі зміною цієї форми, відразу ж міняється і воно, — цього не робило жодне європейське місто). Його архітектурна графіка — це графіка монополії: дві вежі ВТЦ, бездоганні паралелепіпеди заввишки 400 метрів на квадратній основі, становлять собою бездоганно врівноважені і сліпі судини, що сполучаються між собою, — сам факт існування цих ідентичних об'єктів означає кінець усякої конкуренції, кінець будь-якої оригінальної референції. Парадокс, але якби вежа була одна, то вона не втілювала б монополію, оскільки ми вже переконалися, що вона стабілізується в дуальній системі. Задля чистоти знак повинен продублювати сам себе — самодублювання знака якраз і кладе кінець тому, що він означав. Тут присутній увесь Енді Воргол: його численні копії обличчя Мерилін становлять одночасно і смерть оригіналу, і кінець репрезентації. Дві вежі ВТЦ є зримим знаком того, що система замкнулася у запамороченні самодублювання, тоді як інші хмарочоси становлять кожен зосібна оригінальний момент системи, що постійно долає сама себе крізь етапи кризи і дефіциту.

=====

*Всесвітній торговий центр (англ.) — прим. пер.

=====

В цій редуплікації таїться особливий чар. Які б високі — вищі від усіх інших будівель, — не були ці вежі, все ж вони означають кінець вертикальності. Ці вежі нехтують іншими хмарочосами, вони належать до іншої породи, вони більш не порівнюють себе з ними й не кидають їм виклик, — вони просто милуються одна одною, вивищуючись у чарівливості взаємодібностей. Одна в одній вони відбивають ідею моделі, якою вони і є одна для одної, і їхня однакова висота вже не становить собою смисл перевищення — вона всього-навсього означає, що стратегія моделей і підмін відтепер історично взяла гору в серці самої системи, — а Нью-Йорк і справді є її серцем, — над традиційною системою конкуренції. Хмарочоси Рокфеллер-центру ще відбивалися один в одному своїми фасадами зі скла і бетону, існуючи в системі нескінченної дзеркальності міста. Що ж до цих веж, то вони сліпі й уже не мають фасадів. Тут усунуто будь-яку референтність житла, фасаду як обличчя, інтер'єру і екстер'єру, що відчувалося вже в будівлі Чейз Мангаттен Банку або ж у найсміливіших дзеркальних будівлях 60-х років. Разом із риторикою вертикальності щезає і риторика дзеркала. Залишається лише серія, що замкнулася на числі 2, — так, наче архітектура, як і вся система, витікає тепер з незмінного генетичного коду, з остаточної моделі.

ГІПЕРРЕАЛІЗМ СИМУЛЯЦІЇ

Все це визначає бінарний простір, магнетичне поле коду, з його поляризаціями, дифракціями, гравітаціями моделей і постійним, неодмінним потоком найменших розділювальних часток (елементів запитання/відповідь, що становлять собою кібернетичний атом значення). Слід усвідомити різницю між цим полем контролю і традиційним репресивним простором — поліційним простором, який ще відповідав значеннєвому насильству. Це був простір вироблення реакцій, що ґрунтувався на опрацьованому академіком Павловим апараті проґрамованих, повторюваних агресій; в багатократно помноженому масштабі він зустрічався у рекламному "втвкмачуванні" і політичній пропаґанді 30-х років. Таке ремісничо-індустріяльне насильство ставило за мету вироблення поведінки, що ґрунтувалася б на страхові й тваринній покорі. Тепер усе це не має сенсу. Тоталітарна, концентраційна бюрократія — це схема, що стосується доби ринкового закону вартости. І справді, система еквівалентностей передбачає форму загального еквіваленту, а отже, й централізацію глобального процесу. Це архаїчна раціональність по відношенню до симулятивної раціональності: в останньому випадку регулятивну роль відіграє не єдиний загальний еквівалент, а дифракція моделей, — себто не форма загального еквіваленту, а форма розрізняльної опозиції. Відбувається перехід від впорскування до розпилення за допомогою коду, від ультиматуму до заохочення, від вимоги бути пасивним — до моделей, що з самого початку будуються на "активній відповіді" суб'єкта, на його залученості, на його "ігровій" причетності тощо, це перехід до тотальної моделі навколишнього середовища, котра складається із безперервних спонтанних відповідей, радісних зворотніх зв'язків і

багатовекторних контактів. Згідно з Ніколою Шеффером, це "конкретизація загального середовища". Це велике свято Причетности: її утворюють міріади стимулів, мініатюрних тестів, до нескінченности розгалужених запитань/відповідей, що магнетизуються кількома великими моделями у світляному полі коду.

Ось вона гряде, ця велика Культура тактильної комунікації, — під знаком технолюміно-кінетичного простору і тотального спаціодинамічного театру!

До цього всесвіту операційної симуляції, мультисимуляції та мультивідповіді прищеплюється все уявне контакту, сенсорного міметизму, тактильного містицизму — і, по суті, вся екологія. Задля натуралізації безнастанного тестування на успішну адаптацію відбувається її уподібнення тваринному міметизму: "Адаптація тварин до барв і форм навколишнього середовища становить собою феномен, котрий може бути придатний і для людей" (Нікола Шеффер) — і навіть уподібнення індіанцям, із їхнім "вродженим чуттям екології"! Тропізми, міметизми, емпатії: в цю прогалину провалюється вся екологічна евангелія відкритих систем з негативним чи позитивним зворотнім зв'язком, з усією ідеологією регулювання через інформацію, що, згідно з більш гнучкою раціональністю, становить собою всього-навсього аватар, себто нове втілення павловського вчення про рефлексі. Так само в психіатрії від електрошоку перейшли до тілесного вираження, котре начебто має сприяти формуванню душевного здоров'я. Повсюдно силові й форсовані механізми поступаються механізмам впливу через середовище, котрі передбачають операціювання таких понять як потреба, сприймання, бажання тощо. Повсюдно панує екологія, містика "ніші" та контексту, симуляція середовища — аж до "Центрів естетичної й культурної реанімації", що передбачаються VII Планом (а чом би й ні?), та Центру сексуального дозвілля, спорудженого у формі жіночої цицьки, який буде приносити "високу ейфорію завдяки пульсації навколишнього середовища... В ці стимульні центри матимуть доступ трудящі усіх класів". Спаціодинамічний гіпноз, на зразок "тотального театру", побудованого у вигляді "кругобіжної гіперболічної споруди, котра обертається навколо циліндричного стержня": тут уже немає сцени, немає відокремлености, немає "погляду" — це кінець видовища і кінець видовищности, й усе це заради тотального, тактильного, естезичного (а не естетичного) середовища, в якому немає розмежування поміж об'єктом і суб'єктом, — і тому подібне. Залишається тільки з чорним гумором згадувати про тотальний театр Арто, його театр Жорстокости, — адже ця спаціодинамічна симуляція становить усього лиш невдалу карикатуру на нього. Тут жорстокість підмінюється мінімальними й максимальними "порогами стимулів", винайденням "перцептивних кодів, обрахованих відносно порога насичености". Навіть старий добрий "катарсис" класичного театру пристрастей зробився сьогодні симулятивною гомеопатією. Отак ідуть справи в мистецькій творчості.

Сюди ж належить і розпад реальности в гіперреалізмі, в ретельній редуплікації реальности, в основному опосередкованій іншим репродуктивним медіумом, — рекламою, фотографією тощо, — адже від медіума до медіума реальність вивітрується, вона стає алегорією смерті, але завдяки цьому ж розпаду вона посилюється, стає

реальністю для реальності, фетишизмом утраченого об'єкта — не об'єкта репрезентації, а екстазу його заперечення і ритуального знищення, себто гіперреальності.

Ця тенденція спостерігалася вже у реалізмі. Риторика реального вже була ознакою того, що статус цього реального серйозно спотворений (золотою добою була епоха мовної невинності, коли не треба було додатково дублювати висловлювання ефектом реальності). Сюрреалізм іще був солідарний із реалізмом — він його заперечував і намагався порвати з ним, але zarazом і дублював у площині уявного. Гіперреальність — це набагато вища стадія, оскільки тут стирається сама суперечність поміж реальним та уявним. Нереальність тут уже не виступає нереальністю мрії чи фантазму, чогось такого поза — чи надреального — це нереальність галюцинаторної подоби самої реальності. Щоб вийти із кризи репрезентації, треба замкнути реальність у її ж таки чистому повторенні. Перш ніж закорінитися в поп-арті чи малярському неореалізмі, ця тенденція вже прочитувалася в новому романі. Його проект полягав у тому, щоб утворити докруг реальності порожнечу, вилучити будь-яку психологію, будь-яку суб'єктивність і звести цей текст до чистої об'єктивності. І справді, ця об'єктивність є всього-навсього об'єктивністю чистого погляду — об'єктивністю, котра нарешті звільнилася від об'єкта, зробила його сліпим передавачем погляду, що на нього скерований. Спокуса кругобіжності, в котрій можна легко зауважити підсвідому спробу стати недоступним для ока.

Таке враження справляє новий роман: несамовите намагання позбутися сенсу в ретельно відтвореній і сліпій реальності. Зникли і синтаксис, і семантика — появу об'єкта заступило його примусове притягнення, несамовите допитування про його розрізнені фрагменти, — немає ні метафор, ні метонімії, існує тільки послідовна іманентність під поліційною інстанцією погляду. Оця "об'єктивна" мікроскопічність, що межує із репрезентацією для репрезентації, викликає запаморочення від реальності, запаморочення від смерті. Покінчено зі старими ілюзіями пластичності, перспективи і глибини (просторової і психологічної): геть уся оптика, скопіка набуває операційного характеру на поверхні речей, погляд стає молекулярним кодом об'єкта.

Існує кілька різновидів цього запаморочення реалістичної симуляції:

I. Деконструкція реальності в її деталях — замкнене прагматичне відмінювання об'єкта, його приплесканість, лінійність і серійність часткових об'єктів.

II. Візія самовідображення: всі види ігор, пов'язаних із роздвоєнням і подвоєнням об'єкта в одній із його деталей. Ця демультіплікація видається за глибину, навіть за критичну метамову, і немає сумніву, що в рефлексивній конфігурації знака, в діалектиці дзеркала воно так і було. Сьогодні ж ця нескінченна рефракція становить собою не що інше, як інший тип серійності: реальність у ньому вже не відбивається, вона просто інволює сама в собі аж до повного виснаження.

III. Суто серійна форма (Енді Воргол). Тут відбувається усунення не лише синтагматичного, але й прагматичного виміру, тому що вже немає ні флексивності форм, ні навіть внутрішньої рефлексивності, замість цього існує суміжність однакового

— себто флективність і рефлективність дорівнюють нулю. Це наче дві сестри-близнючки з еротичного фото: плотська реальність їхніх тіл зводиться нанівець їхньою подібністю. Як же ж інвестувати своє бажання, коли врода одної відразу ж дублюється вродою іншої? Погляд може тільки переходити від одної до другої, будь-яке бачення замикається в оцьому блуканні туди-сюди. Витончений спосіб убити оригінал, але разом і специфічне зваблення, де будь-яка скерованість на об'єкт перехоплюється його нескінченною самодифракцією (сценарій, протилежний платоновому міту і поєднанню двох розрізнених половин символу, — тут знак множить, мов найпростіші). Можливо, це зваблення є чаром смерті, в тому сенсі, що для нас, істот статевих, смерть полягає, либонь, не в самому небутті, а просто в способі розмноження, котрий передував сексуальності. І справді, нескінченний ланцюг копій одної генеративної моделі скидається на розмноження найпростіших і суперечить статевому розмноженню, котре ми ототожнюємо з життям.

ІУ. Однак ця чиста машинальність, без сумніву, становить собою всього лиш парадоксальну крайність: справжня генеративна формула, що домінує над усіма іншими і виступає, так би мовити, стабілізованою формою коду, — це формула бінарності, закодованості в цифровому вигляді, не чисте повторення, а мінімальне відхилення, мінімальний проміжок між двома елементами, себто "найменша спільна парадигма", котра могла б підтримувати фікцію смислу. Виступаючи внутрішньою комбінаторикою відмінностей в творах живопису і в предметах споживання, ця симуляція в сучасному мистецтві скорочується до нескінченно малого проміжку, який іще поділяє гіперреальність і гіпермистецтво. Останнє намагається вичерпати себе до дна, дійти аж до самопосягати, самознищення перед реальністю, але ж відомо, як у цій нескінченно малій відмінності воскресає вся приваба мистецтва: живопис чаїться у вузькій облямівці, що відділяє малярське полотно від стіни. І в підписі автора — метафізичному знаку малярства і всієї метафізики репрезентації, на тій межі, де вона сама стає своєю власною моделлю ("чистим поглядом") і обертається сама довкола себе у нав'язливому повторенні коду.

Сама дефініція реальності звучить так: це те, що можна еквівалентно репродукувати (відтворити). Вона існує одночасно з наукою, що постулює, ніби будь-який процес можна точно репродукувати за певних, визначених умов, і промисловою раціональністю, що постулює універсальну систему еквівалентностей (класична репрезентація — це не еквівалентність, а транскрипція, інтерпретація, коментар). В результаті цього процесу репродукування реальність виявляється не тим, що можна репродукувати (відтворити), а те, що завжди вже репродуковано. Гіперреальність.

Отже, це вже кінець реальності й кінець мистецтва завдяки їхньому тотальному поглиненню одне одного? Ні: гіперреалізм — це вершина мистецтва і вершина реальності завдяки обміну між ними на рівні симулякра, себто обміну привілеями і заботонами, на котрих обоє вони базуються. Гіперреальність лише тому стоїть попереду репрезентації (див. статтю Ж.-Ф. Ліотара в "L'Art Vivant", де йдеться про гіперреалізм), що вона цілком полягає в симуляції. Обертання репрезентації набуває в

ній божевільної швидкості, але це імпульсивне божевілля, воно аж ніяк не ексцентричне, навпаки, воно тяжіє до центру, до самовповторення і самовідображення. Аналогією може бути ефект дистанціювання від свого марення, коли людина говорить собі, що це їй сниться, однак це лише гра цензурування і продовження сну — так само й гіперреалізм становить складову частину кодової реальності, яку він продовжує і в якій він геть нічого не міняє.

Насправді ж слід інтерпретувати гіперреалізм навпаки: сьогодні гіперреалістичною є сама реальність. Вже секрет сюрреалізму полягав у тому, що найбанальніша реальність могла стати надреальною, але це могло статися лише в привілейовані моменти, котрі ще залежали від мистецтва та уявного. Сьогодні ж уся повсякденна, політична, суспільна, економічна, історична і всяка інша реальність отримує цей шанс і від початку залучається до симулятивного виміру гіперреалізму: ми повсюдно живемо в "естетичній" галюцинації реальності. Старе гасло "Дійсність переважає вимисел", який іще відповідав сюрреалістичній стадії цієї естетизації життя, уже подолано: вже немає вигадки, з якою життя могло б увійти у конфронтацію, навіть перемагти її, — вся реальність стала грою в реальність, — радикальне розчарування, кібернетична стадія cool замінила собою фантазматичну стадію hot.

Таким чином почуття провини, страху і смерті можуть підмінюватися тотальною втіхою від знаків провини, відчаю, насильства і смерті. Це і є ейфорія симуляції, що змагає до відміни причини і наслідку, початку й кінця, адже вона замінює їх дублюванням. Отак всяка замкнена система захищає себе й від референції, і від страху перед референцією, — і від будь-якої метамови, яку вона попереджає грою своєї власної метамови, себто дублюючи себе своєю ж таки критикою. В симуляції металінгвістична ілюзія подвоює і доповнює референтну ілюзію (патетична галюцинація знака і патетична галюцинація реальності).

"Цирк", "якийсь театр", "наче в кіно" — старі вислови, старі натуралістичні викриття ілюзії. Тепер уже йдеться не про це, а йдеться про сателізацію реальності, про те, щоб вивести на орбіту якусь нерозв'язну реальність, котра не має нічого спільного й сумірного з фантазмами, що ілюстрували її колись. Втім, ця сателізація немов би й матеріялізувалася в двох кімнатах-кухні-з душем, що були реально виведені на орбіту, — немов би піднесені до космічного ступеня, — у вигляді місячного модуля. Сама повсякденність цього земного житла, піднесеного до ступеня космічної цінності, асолютної декорації, (себто гіпостазованого в позаземному просторі) становить собою кінець метафізики, початок доби гіперреальності (*). Але ця космічна трансценденція двокімнатної банальності, як і її машинне cool-зображення в гіперреалізмі (**), свідчать лише про одне: місячний модуль, як такий, становить невід'ємну частину гіперпростору репрезентації, де кожен володіє технічною здатністю миттєвого репродукування (відтворення) свого життя, де пілоти ТУ, котрий розбився в Ле-Бурже, могли на екранах моніторів наглядати за своєю загибеллю в прямому ефірі. Це не що інше, як коротке замикання відповіді на запитання в тестовому полі, процес миттєвого продовження, коли реальність негайно заражається своїм симулякром.

=====

*Коефіцієнт реальності пропорційний обсягу уявного, котре надає їй специфічної ваги. Це стосується і географічних, і космічних відкриттів: коли вже не залишається недосліджених, а отже, й доступних для уявного земель, коли мапа вкриває усі терени, тоді щезає щось таке, як принцип реальності. Завоювання космосу, в цьому розумінні, становить собою незворотній крок до втрати земної референції. Коли обмежений простір розсуває свої границі до безмежжя, то з нього вивітрюється реальність, себто внутрішня злітованість. Завоювання космосу йде після завоювання планети, таке саме фантазматичне починання полягає в розширенні юрисдикції реального, — доставити, наприклад, прапор, техніку і двокімнатну квартиру на Місяць, — це те саме, що й субстанціялізація концептів чи територіялізація підсвідомого, і воно рівноцінне дереалізації людського простору чи його перенесенню в гіперреальність симуляції.

**Те ж саме відбувається і з таким любим для гіперреалістів металевим автопричепом, чи супермаркетом, чи супом "Кемпбел" для Енді Воргола, чи навіть з Джокондою, одколи її вивели на позаземну орбіту як абсолютну модель земного мистецтва, причому не як мистецький витвір, а як планетарний симулякр, у якому цілий світ залишає свідчення про самого себе (а насправді, про свою смерть) для майбутнього світу.

=====

Раніше існував специфічний клас алегоричних об'єктів, які мали в собі щось диявольське: свічада, відображення, мистецькі витвори (концепти?) — хоч і симулякри, але все ж прозорі, все ж очевидні (виріб не плутали з підробкою), вони мали свій характерний стиль і відзначалися майстерністю. І за тої доби втіха полягала радше в тому, щоб відкрити "природне" в штучному і підробленому. Сьогодні ж, коли реальне і уявне скипілися в одне операційне ціле, естетичний чар наявний скрізь: це вже якесь підсвідоме (на рівні шостого чуття) сприймання трюків, монтажу, сценарію, надлишкової експозиції реальності у світлі моделей, — не простору продукування, а стрічки для зчитування, стрічки для кодування й декодування, стрічки, що намагнічена знаками, — і реальність естетична не завдяки задуму і мистецькій дистанції, а тому що піднесена до вторинного рівня, тому що набула вторинної потуги внаслідок упередження й іманентності коду. Щось таке як ненавмисна пародія ширяє над усіма речами, якась тактична симуляція, нерозв'язна гра, з котрою і пов'язується естетична втіха, себто втіха од самого зчитування і правил цієї гри. Подорож знаків, медій, моди і моделей, непроглядного й zarazом сліпучого оточення симулякрів.

Мистецтво вже віддавна передбачало цей поворот, що його здійснило сьогодні повсякденне життя. Мистецький витвір дуже рано починає дублювати сам себе у вигляді маніпуляції мистецькими знаками: це суперсигніфікація мистецтва, "академізм позначника", як сказав би Леві-Стросс, і все воно по суті підводить до форми-знака. Саме тоді мистецтво і починає своє нескінченне репродукування: все, що дублюється в самому собі, навіть якщо це банальна повсякденна реальність, потрапляє таким чином у площину мистецького знака і стає естетичним. Те ж саме відбувається і з

виробництвом, про яке можна сказати, що воно сьогодні вступає в процес естетичного самодублювання, в ту фазу, коли, відкинувши будь-який зміст і будь-яку доцільність, воно стає чимсь абстрактним і нефігуративним. Таким чином воно виражає чисту форму виробництва, воно саме по собі, як і мистецтво, набуває смислу доцільності без усякої цілі. Тепер мистецтво і промисловість можуть обмінюватися знаками: мистецтво може стати машиною для репродукування (Енді Воргол), не перестаючи бути мистецтвом, позаяк машина стала тепер усього лиш знаком. Продукування ж може згубити будь-яку соціальну доцільність для того, щоб нарешті зайнятися вихвалянням і випробуванням себе у престижних, гіперболізованих, естетичних знаках, що втілюються у вигляді великих промислових комбінатів, хмарочосів у 400 метрів заввиш або у загадкових показниках ВВП.

Отож, мистецтво тепер скрізь, тому що штучність криється в самісінькому серці реальності. А отже, мистецтво померло, тому що сконала не лише його критична трансцендентність, але й сама реальність, геть просякнута естетикою, що витікає із її власної структурності, зілллася зі своїм власним образом. Вона вже не має часу навіть на витворення ефекту реальності. Вона вже не перевершує вимисел, — вона ув'язнює всяку мрію ще до того, як та починає витворювати ефект мрії. Відбувається якесь шизофренічне кружеляння цих знаків, які неможливо підробити, неможливо сублімувати, знаків, які іманентні у своїй повторюваності, — і хто скаже, де та реальність, котру вони симулюють? Вони вже нічого й не витісняють (і таким чином симуляція, сказати б, призводить до психозу) — в них зазнають відміни навіть первісні процеси. Cool-всесвіт бінарності поглинає світ метафори та метонімії. Принцип симуляції взяв гору як над принципом реальності, так і над принципом задоволення.

COOL KILLER (*), АБО ПОВСТАННЯ В ЗНАКАХ

=====

*Холодний убивця (англ.) — прим. пер.

=====

Навесні 1972 року Нью-Йорк затопила каламутна хвиля графіті, котрі, з'явившись на мурах та парканах гетто, врешті-решт заповнили метро й автобуси, ваговози й ліфти, коридори й пам'ятники, цілком захарастивши їх примітивними або ж надзвичайно хитромудрими написами, зміст яких не мав ні політичного, ні порнографічного характеру — це були всього-навсього імена, прізвиська із андерграундних коміксів: duke sprit supercool ace viper spider eddi cola тощо, і супроводжувалися вони номерами їхніх вулиць: eddi 135 woodie 110 shadow 137 і т.п., або ж номерами з римськими цифрами, що неначе вказували на династичність: snake I snake II snake III тощо і так аж до п'ятдесяти, в міру того, як наймення, тотемічне найменування підхоплювали нові графітники.

Малювали все це за допомогою Magic Marker або ж розпилювача, що давало змогу робити написи у цілий метр заввиш чи навіть більші уздовж цілого вагона. Молодики вкрадалися поночі у депо, а то навіть і в самі вагони, і виявляли у графіці всю широчінь своєї фантазії. Наступного дня ці потяги їздили туди-сюди по всьому Мангаттену.

Написи змивали (а це дуже непросто), графітників затримували, ув'язнювали, забороняли продаж маркерів і розпилювачів, однак це нічого не давало — вони виготовляли їх самотужки і щонаочі знову бралися за своє.

Сьогодні цей рух припинився чи, радше, утратив свій гвалтівний шал. Він і не міг не бути всього лиш химерою, до того ж, за рік своєї історії він зазнав значної еволюції. Графіті зробилися більш вигадливими, з неймовірною бароковістю малюнка, з розгалуженою системою стилів і шкіл, що пов'язано з причетними до цього діла ватагами. Біля витоків цього руху завжди стояли мурини або ж пуерторіканці. Графіті були особливістю Нью-Йорка. В інших містах з великою часткою етнічних меншин можна побачити доволі настінних малюнків, імпровізованих колективних творів етнополітичного змісту, — і зовсім небагато графіті.

З певністю можна сказати одне: і ті, й другі з'явилися на світ після придушення великих міських заворушень в 1966-1970 роках. Як і події цих років, настінні малюнки були стихійним протестом, однак іншого типу, іншого змісту й поширювалися в іншому просторі. Це був новий тип виступів у великому місті, котре мислилося не як площа економіко-політичної влади, а як часопростір терористичної влади масмедій, себто знаків панівної культури.

*

Місто, урбаністичне середовище, становить собою нейтральний, однорідний простір байдужості, — і zarazом простір зростаючої сегрегації міських гетто, знедолених кварталів, рас, певних вікових груп; це фрагментований простір розрізняльних знаків. Кожна практика, кожна мить повсякденного життя приписана за допомогою численних кодів до певного, визначеного часопростору. Расові гетто на околиці або ж у середмісті становлять собою всього-навсього скрайній вираз цієї конфігурації урбаністичного середовища — велетенського центру для сортування і відокремлення, де система репродукує себе не лише в економічному просторі, але й у глибину, за допомогою розгалуженої системи знаків і кодів, за посередністю символічного руйнування соціальних відносин.

Місто здійснює свою експансію вглиб і вище, як і вся економічна система. Але в політичній економії ще є і третій вимір, — це вимір інвестування, себто подрібнення і руйнування будь-якої соціальності за допомогою знаків. Супроти цього не можуть нічого вдіяти ні архітектура, ні міське облаштування, адже вони й самі впливають із нового спрямування, що його набрала загальна економіка системи. Вони становлять її операційну семіологію.

Одвіку місто було переважно площиною виробництва і реалізації товару, площиною концентрації й промислової експлуатації. Сьогодні воно головним чином є площиною виконання знаків, як виконання вироку життя і смерті.

Вже немає міста, оточеного червоним поясом заводів і робітничих передмість. В такому місті, в самому його просторі, ще втілювався історичний вимір класової боротьби, негативність робочої сили, якась неприборкана соціальна специфіка. Сьогодні завод як модель соціалізації через капітал не просто щез, а в межах загальної

стратегії поступився місту як просторові коду. Матриця міського середовища — це вже не реалізація сили (робочої сили), а реалізація певної відмінності (оперування знаком). Металургія обернулася в семіургію.

Цей урбаністичний сценарій матеріалізується в нових містах, що безпосередньо виникають з операційного аналізу потреб і функцій/знаків. Все тут задумане, спроектоване й реалізоване на основі аналітичної дефініції: помешкання, транспорт, праця, дозвілля, ігри, культура, — все це взаємопідмінні елементи на шахівниці міста, в однорідному просторі тотального довколишнього середовища. Й саме тут перспективне планування міста поєднується з расизмом, адже немає жодної різниці між відокремленням людей за расовим критерієм в однорідному просторі, що іменується гетто, і нівелюванням їх на основі функційного критерію потреб у площині новітнього міста. Логіка тут одна й та ж.

Місто вже перестало бути політико-індустріальним полігоном, яким воно було в XIX сторіччі, тепер це полігон знаків, масмедій, коду. А тому його сутність лежить тепер не в якійсь географічній місцині, не в заводі чи навіть у традиційному гетто. Його сутність — відокремлення в формі/знакові — скрізь. Місто становить собою гетто телебачення, реклами, гетто споживачів/спожитих, наперед прогнотованих читачів, кодованих декодувальників масмедій, циркулювальників/циркульованих у метрі, розважальників/розважаних на дозвіллі тощо. Кожен часопростір міського життя становить певне гетто, і всі вони між собою пов'язані. Сьогодні соціалізація — чи, радше, десоціалізація — відбувається завдяки структурному подрібненню, що диктується численними кодами. Доба виробництва, товару і робочої сили ще передбачала певну солідарність соціальних процесів, аж до експлуатації включно, — і саме на цій солідарності Маркс побудував свою перспективу революції. Однак ця історична солідарність уже щезла — маємо на увазі фабричну, вуличну і класову солідарність. На сьогодні всі роз'єднані і байдужі під знаком телебачення й автомобіля, під знаком стереотипів поведінки, котрі повсюдно записані в масмедіях або міському ландшафті. Всі стоять в одній шерензі — завдяки несвідомій самоідентифікації зі спрямовальними моделями, себто з організованими моделями симуляції. Все підлягає взаємній підміні, як і самі ці моделі. Це доба індивідів змінної геометрії. Що ж до геометрії коду, то вона залишається незмінною і централізованою. Монополія цього коду, повсюдно розлита у тканині міста, становить справжню форму суспільних відносин.

Можна передбачити, що виробництво, сфера матеріального продукування зазнає децентралізації й це покладе край історичному співвіднесенню міста з ринковим виробництвом. Система може обійтися без виробничого фабрично-заводського міста, без часопростору товарів і суспільних ринкових відносин. Вже спостерігаються ознаки подібної еволюції. Однак вона не може обійтися без міста як часопростору коду і репродукування, адже централізованість коду становить дефініцію самої влади.

*

Отож, головну політичну вагу на сьогодні має все, що виступає проти цієї

семіократії, проти цієї нової форми закону цінності — тотальної взаємопідміни елементів у межах функційного ансамблю, де кожен елемент набуває сенсу лише як структурна змінна величина, що підпорядковується коду. Наприклад, графіті.

І справді, за таких умов радикальний бунт полягатиме навіть у тому, щоб сказати: "Я існую, ось я такий-то, я мешкаю на тій чи тій вулиці, я живу тут і тепер". Однак це було б лише бунтарство задля ідентичності — поборювати анонімність, відстоюючи своє ім'я і свою власну реальність. Графіті йдуть далі: анонімності вони протиставляють не імена, а псевдоніми. З комбінаторності вони силкуються вирватися не задля того, щоб відвоювати недосяжну ідентичність, а щоб обернути супроти системи її ж таки недетермінованість, — недетермінованість перетворити в екстермінацію. Спотворення коду, обернення його проти самого себе, за своєю ж логікою і на своїй території, дає можливість отримати над ним перемогу, оскільки його перевершують в ірреферентності.

Superbee spix cola 139 kool guy crazy cross 136 — все це нічого не означає, це не власне ім'я, це символічний номер у матрикулярному реєстрі, покликаний збити з пантелику загальноприйнятну систему найменування. Його елементи не відзначаються оригінальністю — вони походять із мультфільмів, де їхнє побутування обмежувалося рамками чистої фікції, але вони вихлюпуються за ці межі, проектується в реальність як зойк, як вигук, як анти-дискурс, як відмова від будь-якого синтаксичного, поетичного, політичного оброблення, як найменший елемент, доглибно закритий для будь-якого організованого дискурсу. Непереможні внаслідок їхньої ж таки вбогости, вони не підлягають жодній інтепретації, жодній конотації, та й самі нікого й нічого не денотують — уникаючи і денотації, й конотації, вони таким чином ухиляються й від принципу сигніфікації і, як порожні позначники, вдираються до сфери повних знаків міста і руйнують її вже одною своєю присутністю.

В цих найменнях немає інтимності, як немає її й у гетто, що існує без приватного життя, однак живе завдяки інтенсивному колективному обміну. Ці наймення виборюють не ідентичність, не особистість, а радикальну винятковість клану, ватаги, банди, вікової, етнічної чи ще якоїсь групи, до котрої, як відомо, належати можна завдяки присвоєнню іншого наймення і цілковитій вірності цьому тотемному найменуванню, навіть якщо воно й походить безпосередньо з андерґраундних коміксів. Наша суспільна структура відкидає таку форму символічного найменування, вона дає кожному його власне ймення і наділяє його приватною індивідуальністю, ламаючи будь-яку солідарність во ім'я абстрактно-універсальної соціальності міста. А ці наймення, ці племінні прізвиська, навпаки, відзначаються правдивою символічною інвестицією: їх створили для дарування, обміну, передачі, безнастанної зміни в анонімному середовищі, однак ця анонімність має колективний характер, де ці наймення виступають елементами ініціації, котра переходить від одного до другого за схемою обміну, так що вони, як і вся мова загалом, не належать нікому конкретно.

І саме тут криється справжня потуга символічного ритуалу, й, у в цьому сенсі, графіті суперечать всім рекламним і медіатичним знакам, які, захакавши стіни

наших міст, неначебто створюють ілюзію таких же замовлянь. Рекламу порівнювали зі святом — без неї міське середовище було б похмурим і нецікавим. Але насправді вона призводить лише до холодного пожвавлення, вона створює всього лиш симулякр заклику і тепла й нікому не подає знаку, не підхоплюється автономним чи колективним прочитанням, не утворює символічної мережі. Реклама сама є стіною, — ще більшою мірою, ніж стіни, де її розміщено, — це стіна функційних знаків, що створені для декодування, й цим їхній ефект і вичерпується.

Всі медіатичні знаки походять із цього простору, що позбавлений якостей, з цієї поверхні, що вкрита написами, зі стіни, що височить поміж виробниками й споживачами, поміж відправниками й одержувачами знаків. Це міське тіло без органів, як висловився б Делез, тіло, в якому перехрещуються струми, що течуть протореними річиськами. Що ж до графіті, то вони пов'язані з територією. Вони територіалізують декодований міський простір — завдяки їм та чи та вулиця, той чи той квартал набувають життя, знову стають колективною територією. Й вони не обмежуються теренами гетто, вони експортують гетто в усі артерії міста, вдираються до міста білих і роблять очевидним той факт, що воно якраз і є правдивим гетто західного світу.

Разом з ними до міста вдирається лінгвістичне гетто, щось таке як бунт знаків. Досьогодні у реєстрі знаків міської сигналізації графіті відносилися до найнижчого, нищого розряду, — розряду порнографії та сексу, — це були сороміцькі написи, загнані до громадських вбиралень і пустищ. Наступальністю відзначалися лише політичні, пропагандистські гасла, котрі окупували мури, вони були знаками повної ваги, для котрих мур іще виступає носієм, а мова традиційним засобом передачі інформації. Їхнім об'єктом не є ні стіна як така, ні функційність знаків. Немає сумніву, що лише у 1968 році в Франції графіті й афіші затопили мури зовсім інакшим чином, вони атакували самого носія, вони повернули стінам оту мобільну стихійність, оту раптовість напису, що по суті означала усунення самих стін. Написи та фрески на стінах Нантського університету були загарбанням стіни як позначника функційно-терористичного розлініювання простору, себто антимедіатичною дією. Доказом цьому служить той факт, що в адміністрації вистарчило глузду не стирати написи й не перефарбовувати мури — цю роль узяли на себе масові політичні гасла й афіші. Не було потреби вдаватися до репресії: скрайньо ліві масмедії повернули стінам їхню функційну сліпоту. Пізніше стала відомою стіна протесту в Стокгольмі: це була свобода протестувати на певній поверхні, поруч це заборонялося.

Іще була примарна спроба підпорядкувати собі рекламу. Ця спроба обмежувалася своїм матеріальним носієм, однак уже використовувала напрямки, що їх розробили самі масмедії (метро, вокзали, афіші). Також було намагання Джеррі Рубіна й американської контркультури заволодіти телебаченням. Спроба політичного загарбання найбільшого засобу масової інформації, але тільки на рівні змісту, не міняючи самого засобу інформації.

Що ж до нью-йоркських графіті, то тут уперше з таким розмахом і вільною наступальністю були використані міські магістралі та рухомі носії. Причому вперше

медії атакувалися в самій їхній формі, себто у способі їхнього виробництва і поширення. Й було це якраз тому, що графіті не мають змісту, не можуть нести повідомлення. Ця порожнеча і є їхньою силою. Не випадково тотальний наступ на форму супроводжується відступом змісту. Це походить із якоїсь революційної інтуїції, — здогаду про те, що глибинна ідеологія функціює вже не на рівні політичних значеників, а на рівні позначників, — й саме тут найбільш вразливе місце системи, а значить, її можна зруйнувати.

Отак з'ясовується політичне значення графіті. Вони народилися з придушення міських заворушень у гетто. Під гнітом цих репресій бунт розпався на дві частини: з одного боку, суто політична, жорстка доктринальна марксистсько-ленінська організація, з другого, — цей стихійний культурний процес на рівні знаків, процес без мети, без ідеології, без жодного змісту. Дехто у першій течії вбачає істинну революційну практику, а графіті розглядає як своєрідний фольклор. Все навпаки: невдача 1970 року призвела до згасання традиційної політичної активності, але водночас вона спричинилася до радикалізації бунту на правдиво стратегічних обшарах, на території тотального маніпулювання кодами і значеннями. Отож, це не втеча у знакову площину, а навпаки, нечуваний поступ як у теорії, так і в практиці, — ці два елементи якраз тут існують нерозривно і не зазнають відокремлення під впливом організації.

Це справжнє повстання, це вторгнення в міське середовище як простір відтворення і простір коду — і на цьому рівні вже не відіграє ролі співвідношення сил, адже знаки грають не силою, а відмінностями, а значить, атакувати їх треба за допомогою відмінності, себто ламати структуру кодів, кодовані відмінності за допомогою абсолютної, некодованої відмінності, після зіткнення з якою система розпадеться сама по собі. Задля цього не потрібно ні організованих мас, ні ясної політичної свідомості. Достатньо тисячі молодиків, озброєних маркерами і балончиками з фарбою, щоб зворохобити всю ознакову систему міста, щоб збаламутити весь порядок знаків. Всі плани нью-йоркського метра захищені графіті — до цієї ж партизанської тактики вдавалися і чехи, коли міняли наймення вулиць у Празі, щоб у ній заблукали росіяни.

*

Незважаючи на позірну схожість, City Walls, настінні малюнки, не мають нічого спільного з графіті. Власне, й постали вони значно раніше од них, і будуть існувати після того, як щезнуть графіті. Ініціатива настінного живопису походить згори, це намагання оновити й пожвавити міське середовище за рахунок муніципальних коштів. City Walls Incorporated — організація, що постала у 1969 році задля "розробки програми і технічних аспектів настінного живопису". Її бюджет фінансує департамент культури Нью-Йорка і ціла низка різноманітних фондів, зокрема, таких, як фонд Рокфеллера. Її художня ідеологія: "Природне поєднання споруд і монументального живопису". Її мета: "Дарувати мистецтво мешканцям Нью-Йорка". Так само виглядає і проект художніх панно (bill-board-art-project) Лос-Анжелеса: "Цей проект покликаний сприяти створенню мистецьких зображень, які будуть розміщуватися на bill-board у межах

міста. Завдяки співробітництву Фостера і Клейзера (двох великих рекламних агенцій) місця розташування реклами стали також і мистецькими вітринами для художників Лос-Анжелеса. Вони створюють динамічну художню площину і виводять мистецтво з тісного кола галерей та музеїв".

Звичайно, подібні акції доручають фахівцям, художникам, що в Нью-Йорку об'єдналися у консорціум. Жодної двозначності: йдеться про політику щодо навколишнього середовища, широкомасштабний міський дизайн — від цього виграє і місто, і мистецтво. Адже місто не вибухне від раптового виходу мистецтва "просто неба", на вулиці, як не вибухне й мистецтво від прямого контакту з містом. Ціле місто перетворюється на мистецьку галерею, мистецтво знаходить нове поле для маневру в міському середовищі. Ні місто, ні мистецтво не змінили свою структуру, вони всього лиш обмінялися своїми привілеями.

"Дарувати мистецтво народові Нью-Йорка"! Достатньо порівняти цю формулу з supercool: "Хлопці, декому не до смаку те, що ми робимо, та до смаку воно їм чи ні, а ми організували потужний мистецький рух задля того, щоб ударити по Нью-Йорку".

В цьому й полягає уся відмінність. Декотрі настінні малюнки і справді гарні, але справа зовсім в іншому. Вони залишаються в історії мистецтва, тому що простими лініями і барвами створили простір зі сліпих, голих стін, — найкращі з них мають характер ілюзії, вони створюють ілюзію простору і глибини, вони "розширюють архітектуру уяви", як висловився один із мистців. Але в цьому полягає і їхня обмеженість. Вони розігрують архітектуру, та не руйнують правила гри. Вони повторно використовують архітектуру в площині уявного, однак зберігають сакральний характер архітектури (і як технічного матеріалу, і як монументальної структури, включно з її соціально-класовим аспектом, адже більшість City Walls подібного зразка розташовані в білій, цивілізованій частині міст).

Втім, архітектура і міське облаштування, навіть під впливом уявного, нічого не можуть змінити, адже й самі вони є масмедіями і навіть у найсміливіших своїх задумах відтворюють масові суспільні відносини, себто залишають людей без можливості колективної відповіді. Все, на що вони здатні, це пожвавити, олюднити, повторно використати міське середовище, — себто на дизайн, у широкому значенні цього слова. Інакше мовлячи, вони здійснюють симуляцію обміну і колективних цінностей, симуляцію гри і нефункційного простору. Такими є ігрові майданчики для дітей, зелені зони, будинки культури, такими є City Walls і стіни протесту, ці зелені зони слова.

Графіті ж нітрохи не переймаються архітектурою, вони обмаровують її, нехтують нею, вони проходять крізь неї. Мистець настінного живопису сприймає стіну як раму свого мольберта. Графіті ж перебігають від будинку до будинку, від стіни до стіни, на вікно чи на двері, або на шибу вагона, чи просто на тротуар, вони перехреснюються, вивергаються, накладаються одне на одне (це накладання рівнозначне скасуванню носія як площини, так же як вихід за його межі рівнозначний скасуванню його як об'єкта), — його графіка скидається на перверзивний поліморфізм дітей, що ігнорують різницю між статями і розмежування ерогенних зон. Цікаво, що графіті

знову обертають міські стіни і частини стін, вагони метра й автобуси — в тіло, котре не має ні початку, ні кінця, тіло, цілком ерогенізоване їхнім накресленням, як після нанесення на нього первісного татування. В первісних народів тілесне татування поряд з іншими ритуальними знаками робить з тіла те, чим воно і повинне бути, — матеріал для символічного обміну, адже без татування, як і без маски, тіло було б таким, яке воно і є насправді, себто голим і невиразним. Укриваючи стіни татуванням, supersex і supercool звільняють їх від архітектури і роблять живою, ще соціальною матерією, роблять з них рухоме тіло міста, позбавлене функційно-інституційного маркування. З квадратною формою стін покінчено, адже їх татували як архаїчні личини. Покінчено й із репресивним часопростором міського транспорту, адже поїзди метра женуть мов снаряди з катапульти або живі гідри, татуйовані по самісінькі очі. В місті з'являється щось від первісного ладу, щось від печерного живопису, який виник ще до винайдення письма, живопису, який оперував потужними, однак побавленими смислу емблемами, — порожніми знаками, що наносилися просто на живу плоть і виражали не особисту ідентичність, а ініціацію і спадковість: "A biocybernetic selffulfilling prophecy world orgy I" (*).

=====

*Біокібернетичний світ накликаного пророцтва, оргія I (англ.) — прим. пер.

=====

І яке ж це диво, спостерігати, як усе це затоплює квадратне, кібернетичне місто, над котрим височать дві шкляні алюмінієві вежі World Trade Center, ці непохитні суперсимволи всемогуття системи.

*

В ґетто також трапляються настінні фрески, витвори спонтанних етнічних груп, що розмальовують мури своїх будинків. Як у соціальному, так і в політичному плані, імпульс тут той же, що й у графіті. Це стихійний настінний живопис, котрий не фінансується з міського бюджету. Крім того, всі вони тяжіють до політичної тематики, до ідей революційного характеру: єдність пригноблених, мир у всьому світі, культурне піднесення етнічної спільноти, солідарність, часом насильство й відкрита боротьба. Одне слово, на відміну від графіті, вони мають сенс, містять повідомлення. А на противагу City Walls, котрі надихаються абстрактним мистецтвом, геометричного чи сюрреалістичного характеру, настінний живопис у ґетто завжди має фігуративну, ідеалістичну спрямованість. Саме тут і пролягає різниця між авангардним, освіченим і культурним мистецтвом, котре давно вже подолало фігуративну наївність, — і формами народного реалізму, що містять в собі потужний ідеологічний зміст, однак формально відзначаються "нижчим рівнем розвитку" (хоча їхня стилістика дуже розмаїта, від дитячого малюнка до мексиканських фресок, від освіченого живопису в стилі митника Руссо чи Фернана Леже до примітивного малюнка Епіналя, що сентиментально ілюструє народну боротьбу). Так чи інакше, це не андерґраундна, а рефлексивна контр-культура, котра спирається на культурно-політичну свідомість пригнобленої групи.

Знову ж таки, декотрі фрески тут гарні, декотрі не дуже. Те, що до них можна

застосувати естетичний критерій, у певному сенсі, становить їхній недолік. Я хочу сказати, що, навіть будучи стихійними колективними та анонімними, вони все ж перебувають у відповідності зі своїм носієм і з мовою живопису, навіть якщо і містять заклики до політичної дії. В цьому сенсі, вони дуже швидко можуть стати предметами декоративного мистецтва, деякі вже й несуть такий задум і неначебто аж милуються своєю спрямованістю. Більшість буде убезпечена від подібної музейности швидким руйнуванням огорож і ветхих мурів, тут муніципалітет не підтримує мистецтво, а носій цих малюнків — чорний, як і все ґетто. Однак їх умирання не таке, як у графіті, котрі зазнають систематичних поліцейських репресій (навіть заборонено їх фотографувати). Адже графіті мають більш наступальний, більш радикальний характер — вони вдираються до міста, де мешкає біле населення, а головне, вони лежать потойбіч ідеології та мистецтва. Це майже парадокс: тоді як мури пуерториканських та неґритянських районів, навіть якщо на них нічого й не написано, завжди мають на собі якийсь віртуальний напис (посилання на політичну чи культурну, якщо не художню референцію), то графіті, хоч і становлять собою всього лиш імена, насправді уникають будь-якої референції, будь якого походження. Тільки вони і є стихійними, оскільки їхнє повідомлення дорівнює нулю.

*

Що ж вони означають, стане зрозуміло, коли ми ми проаналізуємо два способи відшкодування, об'єктом яких вони є (поза поліційними репресіями):

1. Їх намагаються залучити до царини мистецтва — Джей Джейкокс: "Первісна племінна неелітарна форма Абстрактного Експресіонізму, що сягає корінням на тисячі літ у минуле". Або ж: "Ваґони з гуркотом пролітали один за одним біля станції, мов картини Джека Поллокса, що з ревиськом женуть по коридорах історії мистецтва". Подейкують про "мистців графіті", про "вибух народного мистецтва", яке творять молоді, про те, що "воно залишиться одним із найважливіших і найхарактерніших виявів 70-х років" тощо. Все це естетична редукція, що становить собою засадничу форму нашої панівної культури.

2. Їх тлумачать (тут я маю на увазі найзахопленіші тлумачення) в поняттях відстоювання своєї ідентичности і особистої свободи, в понятті нон-конформізму: "Цілісне виживання індивіда в нелюдському середовищі" (Міці Канліфф в "Нью-Йорк Таймс"). Буржуазна гуманістична інтерпретація, що впливає із нашого почуття фрустрації в анонімності великих міст. Знову Канліфф: "Вони [графіті] кажуть: Я Є, я існую, я реальний, я живу тут. Вони кажуть: KIKI, або DUKE, або MIKE, або GINO живий і мешкає у Нью-Йорці". Дуже добре, але ж "вони" цього не кажуть, так говорить наш буржуазно-екзистенційний романтизм, так говорить єдина і незрівнянна істота, якою є кожен із нас і яку товче у порох велике місто. Юні мурини не ставлять за мету виборювати свою особистість, вони виборюють передовсім спільноту. Своім бунтом вони заперечують водночас і буржуазну ідентичність, і анонімність. COOL COKE SUPERSTRUT SNAKE SODA VIRGIN — варто тільки послухати цю дикунську літанію, цю підригну літанію анонімности, символічний вибух цих воєнних прізвиськ у самому серці

білої метрополії.

III

Мода, або ж феєрія коду

ФРИВОЛЬНІСТЬ ДЕЖАВЮ

Дивовижний привілей моди випливає з того, що в ній остаточно розв'язується цілий світ. Прискорення єдиної диференціальної гри позначників вибухає у ній настільки потужно, що переростає в феєрію, — феєричне запаморочення від утрати будь-якої референції. В цьому сенсі вона є завершальною формою політичної економії, себто циклу, де зазнає відміни лінійність товару.

Вже немає жодної детермінованості у знаках моди, а отже, вони стають вільними від нескінченних підмін і перемін. Внаслідок цієї нечуваної емансипації вони, за своєю власною логікою, улягають безнастанно-божевільному повторенню. Це спостерігається в моді, котра визначає одяг, тіло, речі, — себто сферу "легких" знаків. Що ж до сфери "важких" знаків, — політики, моралі, економіки, знання, культури, сексуальності, — то в жодній іншій області принцип заміни не грає настільки вільно, як тут. Ці різні між собою ділянки можна класифікувати за порядком убутної "симуляції", але слід визнати, що всі вони, хоч і неоднаковим чином, однак усе ж одночасно змагаються до зближення з моделями симуляції, байдужої диференційної гри, структурної гри із смислом. У цьому сенсі можна сказати, що їх усіх нав'язливо переслідує мода. Адже під модою можна розуміти водночас і найповерховішу гру, і найбільш глибинну з усіх соціальних форм, — інвестицію, котру неухильно здійснює код в усі інші області.

В моді, як і в коді, значеники випадають, а шеренги позначників уже нікуди не провадять. Різниця поміж значеником і позначником зазнає відміни, як і різниця поміж статтями (Г.-П. Жеді: "Позначник — це гермафродит"), стать розмінюється в розрізняльних опозиціях, і починається щось таке, як нечуваний фетишизм, пов'язаний із особливою втіхою і особливим відчаєм. Це чар, який виникає від чистої маніпуляції, і відчай, що походить від її радикальної недетермінованості. За своєю глибинною суттю, мода нав'язує нам розрив із уявним порядком, — себто порядком референтного Розуму в усіх його формах, і хоч ми можемо отримувати втіху від руйнування розуму, від ліквідації сенсу (зокрема, на рівні нашого тіла, — звідси походить пов'язаність моди й одягу), втіху від безцільної доцільності моди, все ж водночас ми потерпаємо від цього розпаду раціональності, коли розум опиняється під ударом чистого, простого чергування знаків.

Існує несамовитий спротив тому фактові, що всі сектори життя потрапляють до сфери товару, і ще несамовитіший — тому, що вони потрапляють у сферу моди. Адже ліквідація цінностей тут відзначається найбільш радикальним характером. Під владою товару всі види праці обмінюються й утрачають свою окремішність — під владою ж моди праця й дозвілля як такі обмінюються своїми знаками. Під владою товару культура продається і купується — під владою моди всі культури грають як симулякри в стані тотального проміскуїтету. Під владою товару любов обертається на проституцію — під владою моди щезає саме відношення об'єкта і суб'єкта, розпадачись в

невимушеній cool-сексуальності. Під владою товару час нагромаджується, мов гроші, — під владою моди він подрібнюється і роздирається на цикли, що взаємно накладаються один на одний.

Сьогодні все вражається модою, причому в самому принципі своєї ідентичності. Це відбувається завдяки її здатності переводити всі форми в безначальність і повторюваність. Мода — завжди ретро, але на засадах відміни минулого: це смерть форм і подальше їхнє воскресіння у вигляді примар. Притаманна їй актуальність якраз і полягає в тому, що вона є не референцією сьогодення, а тотальною і негайною реутилізацією минулого. Мода — це, парадоксальним чином, несучасне. Вона завжди передбачає мертвий час форм, в ній вони стають чимсь на зразок позачасових абстракцій, ефективних знаків, що, мов би внаслідок викривлення часу, можуть знову повернутися в сьогодення, щоб нав'язливо переслідувати його своєю неактуальністю, чаром повернення, що протиставляється структурному становленню. Естетика відновлення: мода отримує свою фривольність від смерти, а сучасність — від дежавю. В ній криється і відчай від того, що нічого не вічне, і навпаки, втіха від знання, що поза цією смертю в будь-якої форми є шанс на вторинне існування, неодмінно позбавлене невинності, адже мода встигає поглинути світ і реальність: вона пригнічує живе значення цілим тягарем мертвої праці знаків, — й усе це відбувається із пречудовим забуттям, з фантастичною непізнаваністю. Однак не забуваймо, що й чар промислово-технічної машинерії теж впливає з того, що все це мертва праця, котра пантрує за живою працею і поступово поглинає її. Наше засліплене невпізнавання сумірне цій операції загарбання живого мертвим. Тільки мертва праця відзначається досконалістю й химерією дежавю. Таким чином утіха від моди впливає з насолоди примарним циклічним світом форм, що завершили свій розвиток, однак знову й знову воскресають у вигляді ефективних знаків. Кеніґ говорить, що моду роз'їдає якесь самогубче бажання, котре здійснюється в той момент, коли вона сягає своєї вершини. Це так, але насправді йдеться про споглядальне бажання смерти, пов'язане із видовиськом безнастанної відміни форм. Я хочу сказати, що й саме прагнення смерти реутилізувалося в моді, котра звільнила його від руйнівних примар і, як і всі інші явища, залучила до своєї нешкідливої революції.

Очистивши ці примари, котрі в самих глибинах уявного надають повторенням чарівливого шарму минулого життя, мода справляє свій запаморочливий ефект тільки на поверхні, в чистій актуальності. Чи віднайде ж вона таким чином ту невинність, котру Ніцше визнавав за греками: "Вони знали, як треба жити... залишаючись біля складок, на поверхні, в шкірі... обожнювання позірнього, віра у форми, звуки, слова... греки були поверхові через глибинність" ("Весела наука")? Щодо невинності становлення, то мода її всього лиш симулює. Цикл позірностей вона залучає до циклу повторного використання. Доказом цьому є те, що розвиток моди ішов одночасно із розвитком музеїв. Парадоксально, що музейна вимога закарбованості форм на вічні віки й вимога чистої актуальності цих же форм функціують у нашій культурі одночасно. Причина ж у тому, що обома цими вимогами керує той-таки новітній статус

знака.

Тоді як стилі взаємно виключають один одного, музей визначається віртуальним співіснуванням усіх стилів, проміскуптетом стилів в одній культурній суперінституції чи, радше, їхньою ціннісною сумірністю під знаком великого золотого еталону культури. Те ж саме чинить і мода у межах свого циклу: вона підмінює і змушує грати між собою геть усі знаки. Темпоральність музейних експонатів відзначається "довершеністю", досконалістю: це особливий стан того, що було, і вже ніколи не зможе стати актуальним. Однак мода теж ніколи не є актуальною: вона грає на повторенні форм од часу їхньої смерті, накопичує їх у вигляді знаків у позачасовому резерві. З року в рік мода з величезною комбінаторною свободою виробляє те, що "було". Звідси походить її ефект моментальної "досконалості". Ця досконалість теж має музейний характер, але тільки стосовно ефемерних форм. Знову ж таки, в музеї є щось від дизайну, котрий різні витвори змушує відігравати роль цінностей, що належать до одного цілого. Мода і музей — це сучасники, змовники, що спільно протистоять усім попереднім культурам, які творилися з нееквівалентних знаків і несумісних стилів.

"СТРУКТУРА" МОДИ

Мода існує лише в рамках сучасності, себто у схемі розриву, поступу та інновації. В будь-якій культурі відбувається значуще чергування старого й "модерного". І все ж тільки в нас, за доби Просвітництва і промислової Революції, існує історико-полемічна структура змін і кризи. Скидається на те, що сьогодення використовує заразом і лінійний час технічного поступу, виробництва та історії, — й циклічний час моди. Ця суперечність має позірний характер, адже насправді новітня доба не становить собою радикального розриву. Традиція не є переважанням старого над новим: вона не знає ні першого, ні другого, — ці два поняття винайшла сучасність, вона завжди є заразом і нео, і ретро, новація й анахронізм. Діалектика розриву за новітньої доби дуже швидко стає динамікою відображення й повторного використання. В політиці, в техніці, в мистецтві, в культурі вона визначається прийнятним для системи коефіцієнтом змінності, — ця змінність має бути такою, щоб в основному устрої системи нічого не мінялося. Отож, цьому коефіцієнту не суперечить і мода: вона водночас дуже ясно виражає міт про змінність, утілюючи його в повсякденних аспектах життя як найвищу цінність, і структурний закон змінності, подаючи його як гру моделей і розрізняльних опозицій, себто як устрій, що не поступається коду традиції. Адже основою сучасності виступає бінарна логіка. Це вона є рушієм безнастанної диференціації і "діалектичних" ефектів розриву. Сьогодення становить собою не трансмутацію всіх цінностей, а їхню комутацію, комбінаторність і амбівалентність. Сучасність — це код, і мода — це його емблема.

Лише ця перспектива дозволяє окреслити границі моди, подолати два паралельні забобони, що полягають:

1° в розпросторенні її площини до скрайніх антропологічних меж, аж до поведінки тварин.

2° навпаки, у скороченні її сьогоденішньої сфери аж до сфери вбрання і зовнішніх

знаків.

Мода не має нічого спільного з ритуальним порядком (ні тим паче з зовнішнім виглядом тварин у пору їхніх шлюбних ігор), — оскільки цей порядок не знає ні еквівалентності/чергування старого й нового, ні систем розрізняльних опозицій, ні моделей із серійною комбінаторною дифракцією. Навпаки, мода становить осердя цілої модерності, включно зі знанням і революцією, тому що цією логікою пронизаний весь устрій сучасності, від сексу до масмедій, від мистецтва до політики. Навіть в тих аспектах моди, що видаються найближчими до ритуалу, — мода як видовисько, як свято, як марнування, — їхня різниця виступає ще дужче: адже уподібнювати моду церемоніялові дозволяє нам якраз естетична перспектива (так само, як уподібнювати деякі сучасні процеси первісним структурам можна лише через концепцію свята), яка й сама витікає із сучасності (із гри розрізняльних опозицій корисність/некорисність тощо) і яку ми проектуємо на архаїчні структури задля того, щоб краще залучити їх до наших аналогій. Наша мода — це видовисько, соціальність, що самоподвоюється й естетично тішиться сама із себе, гра змін задля самих змін. За первісного ладу демонстрація знаків ніколи не справляла цього "естетичного" ефекту. Так само і наше свято є всього-навсього "естетикою" трансгресії, чого не спостерігалось за первісного ладу, в якому нам подобається шукати відблиск або ж модель наших свят, — це "естетичне", етноцентричне переосмислення такого явища, як потlach.

Як слід розрізнити моду й ритуальний порядок, так необхідно й радикалізувати аналіз моди в межах нашої системи. Мінімальна, поверхова дефініція моди звучить так (Едмон Радар в часописі "Діоген"): "У мові моді підпорядковується не значення дискурсу, а його міметичний носій, себто його ритм, тональність, артикуляція; у виборі слів і зворотів... у міміці... все це стосується й інтелектуальних мод, таких як екзистенціалізм чи структуралізм — це запозичений словник й аж ніяк не пошук..." Таким чином зберігається певна глибинна невразлива для моди структура. А насправді шукати моду треба у самому виробництві смислу, в найбільш "об'єктивних" її структурах, — адже вони теж улягають грі симуляції й комбінаторної інновації. Доглибно слід сягати навіть у тім, що стосується одягу й тіла: тепер уже й тіло як таке, за своєю ідентичністю, статевою приділеністю, статусом стало матеріалом для моди, й убрання становить всього лиш його частковий вияв. Певна річ, популяризація науки й культури виступає всього лиш територією для розгортання "ефектів" моди. Однак слід уважно поглянути й на саму науку та культуру в "оригінальності" їхніх процесів, щоб з'ясувати, чи не виправдовуються й вони модною "структурою". Якщо існує можливість їхньої популяризації, — чого не спостерігалось в жодній іншій культурі (факсиміле, дайджест, підробка, симуляція, масове поширення у спрощеному вигляді є немислимі на рівні ритуального слова, сакрального тексту чи жесту) — то біля самих витоків інновації в цих областях відбувається маніпуляція аналітичними моделями, простими елементами і регулярними опозиціями, котра спричиняється до того, що обидва рівні, "оригіналу" й популяризації, стають за своєю суттю однорідними, а розрізнення їх виявляється суто моральним і тактичним. Отож, Радар не бачить, що, крім самої

"міміки" дискурсу, під владу моди потрапляє і його смисл, одколи в культурному полі, яке референтне тільки стосовно самого себе, почали взаємно породжуватися і взаємно перегукуватися концепти як чисті відображення. Те саме може відбуватися і з науковими гіпотезами. Цієї долі не може уникнути й психоаналіз в самому осерді своєї теоретичної і клінічної діяльності. Він теж вступає у стадію інституційного репродукування, розвиваючи елементи симулятивних моделей, котрі чаїлися в його засадничих концептах. Якщо раніше була робота підсвідомого, а отже, психоаналіз був детермінований своїм об'єктом, то сьогодні це потроху обернулося на детермінованість підсвідомого самим психоаналізом. Віднині психоаналіз репродукує підсвідоме — і водночас він же і є власною референцією (позначає себе як моду). Підсвідоме входить у наше повсякдення, користується великим попитом, і психоаналіз набуває суспільної потуги, як код, — це супроводжується винятковим витонченням теорій підсвідомого, що по суті варті одна одної й можуть взаємно підмінюватися.

В моді є іще й світський аспект: модні мрії, фантазми, психози, наукові теорії, лінгвістичні школи, не кажучи вже про мистецтво і політику, — однак усе це дрібниці. Мода набагато глибше переслідує модельні дисципліни, — якраз у міру того, наскільки їм пощастило задля власної слави автономізувати власні аксіоми і вступити в естетичну, майже ігрову стадію розвитку, де, як і в певних математичних формулах, відіграє роль тільки бездоганне відображення аналітичних моделей.

ПЛИННІСТЬ ЗНАКОВОЇ СИСТЕМИ

Як сучасниця політичної економії, мода становить собою універсальну форму, так само, як і ринок. В ній взаємно обмінюються всі знаки — так само, як у ринковій системі всі продукти беруть участь у грі еквівалентностей. Це єдина знакова система, що здатна до універсалізації, і саме тому вона захоплює всі інші знакові системи, як і ринок, що вилучає всі інші способи обміну. А якщо у сфері моди немає відчутного загального еквіваленту, то причина полягає в тому, що мода одвіку перебуває у просторі більш формальної абстракції, ніж політична економія, на стадії, де більше немає потреби у відчутній загальній еквівалентції (якою виступають гроші чи золото), позаяк тут існує тільки форма загального еквіваленту, тобто сама мода. Або інакше: загальний еквівалент потрібен для кількісного обміну цінностей, — для обміну ж відмінностей потрібні моделі. Моделі становлять той вид загального еквіваленту, заломленого крізь матриці, котрий регулює різні ділянки моди. Вони виконують роль шифтерів, ефекторів, диспетчерів, масмедій моди, за їхньою допомогою вона без кінця відтворюється і відтворюється. Мода існує з того моменту, коли форма продукується вже не за своїми власними визначеннями, а виходячи з самої моделі, — себто коли вона більше не продукується, а щоразу безпосередньо репродукується. В цьому випадку єдиною референцією стає сама модель.

Мода є не дрейфом знаків — вона є плинністю знакової системи, на зразок плинності нинішнього курсу грошових знаків. В устрої економіки ця плинність виникла зовсім недавно: для цього потрібно було, щоб повсюдно відбулося "первісне нагромадження", щоб завершився увесь цикл мертвої праці (услід за грошовою

системою до стану загальної відносності переходить і увесь економічний устрій). Що ж до знакового устрою, то тут цей процес давно вже завершився. Первісне нагромадження відбулося тут давно, — якщо взагалі не існувало як даність від самого початку, — і мода виражає собою вже досягнуту стадію необмеженої прискореної циркуляції, поточної і без кінця повторюваної комбінаторності знаків, що відповідає моментально-мобільній рівновазі плинних валют. В ній усі культури, всі знакові системи обмінюються, комбінуються, контамінуються, творять ефемерні рівноваги, форма яких дуже швидко руйнується, а сенс взагалі ні в чому не полягає. Мода — це стадія чистої спекуляції в знаковому устрої; там уже немає ніякого примусу до когеренції чи референції, так само, як немає чіткого паритету чи конвертованості в золото у плинних валют; ця недетермінованість передбачає для моди (а небавом, звичайно ж, і для економіки) характерну циклічність і повторюваність, тоді як детермінованість (знаків чи виробництва) передбачає безперервний лінійний порядок. Таким чином у формі моди вже вимальовується майбутня доля економіки, адже на шляху загальних комутацій мода йде попереду грошової системи та економіки.

"ПОТЯГ"(*) МОДИ

=====

*В оригіналі "pulsion" — це слово Бодріяр використовує як аналогію з сексуальним потягом — прим. пер.

=====

Те, що мода виступає рушієм підсвідомого і бажання, що таким чином її зазвичай намагаються тлумачити, — ще нічого не означає, оскільки в моді зараз саме бажання. Справді, існує "потяг" моди, який має небагато спільного з індивідуальним підсвідомим, — це щось настільки гвалтовне, що його нездатні приборкати ніякі заборони, це бажання скасувати смисл, зануритися в чисті знаки, в грубу, безпосередню соціальність. Стосовно медіатичних, економічних і подібних соціальних процесів мода зберігає якусь радикальну соціальність не на рівні психологічного обміну змістами, а на рівні безпосереднього поділу знаків. Лабрюєр уже писав: "Збирання різних диких — це замилювання не тим, що гарне чи корисне, а тим, що рідкісне, тим, що може мати тільки один збирач. Це прив'язаність не до чогось досконалого, а до того, що недоступне і модне. Збирання — це не розвага, а пристрасть, і часом вона буває настільки сильною, що поступається своєю потугою лише любові та честолюбству, та й то лише тому, що предмет збирання надто мізерний".

В Лабрюєра пристрасть до моди наближається до пристрасті збирача і до таких предметів, як тюльпани, птахи, гравюри Калло. Справді, мода наближається до колекції (про що свідчить термінологія) завдяки тонкій схожості. Як висловився Оскар Вайльд, "обидві вони дають людині таке відчуття убезпеченості, котрого ніколи не давала їй навіть релігія".

Знайти своє спасіння в моді. Це колективна пристрасть, пристрасть до знаків, пристрасть до циклу (адже колекція — це теж цикл), яка призводить до того, що якась модна ознака циркулює, поширюється із запаморочливою швидкістю в усьому

суспільному тілі, узаконюючи його інтеграцію і поєднуючи в собі всі ідентифікації (так само, як ознака колекційності уніфікує суб'єкта із єдиним, безнастанно повторюваним циклічним процесом).

Ця потуга, ця втіха криється у самій глибині модного знака. Семіургія моди протиставляється функційності економічної сфери. Етиці виробництва (*) протиставляється естетика маніпуляції, самодублювання і конвергенції з одним лиш дзеркалом моделі: "Позбавлена змісту, вона [мода] в цьому випадку стає видовищем, за допомогою якого люди самі собі засвідчують свою здатність надавати значення незначному" (Барт, "Система моди"). Звідси й походить чар і привабливість моди, — із вироку, який вона виголошує, не спираючись ні на що, крім себе самої. Це втіха від сваволі як привілею для обраних і кастова солідарність, що впливає із дискримінації знака. Мода в цьому радикально розходиться з економікою, вершиною котрої вона однак виступає. По відношенню до неухильної доцільності виробництва і ринку, котрі вона сама ж інсценізує, мода становить собою свято. Вона зосереджує в собі все те, що цензурується режимом економічної абстракції. Вона ставить догори коренем усі категоричні імперативи.

=====

*Однак ми переконалися, що сьогодні й сама економіка підпорядковується цій-таки недетермінованості, з неї вивірюється етика, яка поступається перед "безцільною доцільністю" виробництва, що долучається до запаморочливої даремності моди. В цьому випадку й про виробництво можна сказати те ж саме, що сказав Барт про моду: "Система відмовляється від смислу, нічим однак не поступаючись у самому видовищі значення".

=====

В цьому сенсі вона відзначається спонтанною заразністю, тоді як економічний розрахунок ізолює людей один від одного. Вилучивши зі знаків будь-яку цінність і будь-який афект, вона сама обертається у пристрасть — пристрасть до штучного. Абсурдність, формальна непридатність модного знака, довершеність його системи, де ніщо вже не обмінюється на реальність, його сваволя і водночас абсолютна когерентність, його цілковита співвіднесеність із іншими знаками, — усе це призводить до його заразності, а водночас і до колективної втіхи од нього. Мода перебуває поза раціональним і нераціональним, поза гожим і потворним, поза корисним і даремним, й ця її імморальність по відношенню до всіх критеріїв, ця фривольність часом надає моді руйнівної потуги (в тоталітарному, пуританському чи архаїчному контексті), котра, на відміну від економіки, робить її тотальним соціальним фактом, — і для неї необхідно відновити тотальний підхід, як це зробив Мосс для обміну.

Мода, як і мова, одвіку стремить до соціальності (доказом від протилежного може служити самотня у своїй провокативності постать денді). Але на відміну від мови, що стремить до смислу й усувається перед ним, мода змагає до театральної соціальності і сама із себе втішається. Отож, для кожного вона стає напруженою місциною — дзеркалом, де відбивається певне бажання власного образу. На противагу мові, котра

змагає до комунікації, вона розігрує комунікацію, вона безнастанно чинить її ставкою у грі сигніфікації, котра не містить жодного повідомлення. Звідси й походить естетична втіха од неї — втіха, що не має нічого спільного з красою чи потворністю. Чи ж не становить вона собою щось на зразок свята, безцільного подвоєння комунікації?

Найбільш "святковою" виглядає мода на одяг і знаки тіла, позаяк у всьому цьому існує елемент "wasteful consumption" (*), "potlatsh" (**). Найдужче це виявляється у високій моді. Саме це дозволяє журналу "Вог" висловити отакий прецікавий символ віри: "Що може бути більш анахронічне, більш сповите мрією, ніж парусний спорт? Це Висока Мода. Вона збиває з пантелику економіста, вона суперечить будь-якій прибутковості, вона кидає виклик демократизації. Максимум людей найвищої кваліфікації з винятковою неквапністю виготовляють мінімальну кількість моделей складного покрою, що будуть повторені з тією ж неквапністю, у кращому випадку, двадцять разів, а в гіршому — жодного разу... Сукні за два мільйони... Але навіщо ця трата зусиль? — запитаєте ви. А чом би й ні? — відказують творці, майстри, кравчині й 4 000 клієнтів, що всі охоплені устремлінням до найвищої досконалости. Кутюр'є — остатні авантюристи новітнього світу. Вони культивують даремний учинок.. Навіщо Висока Мода? — гадають огудники. А навіщо ж тоді шампанське?" І ще: "Ні логічні, ані практичні міркування не можуть виправдати екстравагантну авантюрність убрання. Зайва, а отже, необхідна, мода належить до розряду релігії". Potlatsh, релігія, навіть ритуальна феєрія вираження, на зразок зовнішнього вигляду і шлюбних танців у тварин — все придатне для того, щоб піднести моду всупереч економіці як перехід в іншу, ігрову соціальність.

=====

*Марнотратне споживання (англ.) — прим. пер.

**Племінне свято в північноамериканських індіанців, котре влаштовує претендент на роль вождя (англ.) — прим. пер.

=====

Однак ми знаємо, що реклама теж намагається подати себе як "свято споживання", масмедії — як "свято інформації", ярмарки — як "свято виробництва" тощо. Художній ринок і кінські перегони теж можуть подаватися як potlatsh. А чом би й ні? — запитав би "Вог". Функційне марнотратство скрізь намагаються подати як символічне знищення. Адже економіка так міцно нав'язала нам свій принцип корисности, свою вимогу функційности, що будь-який вихід поза ці межі напрочуд легко набуває аромату гри та непотрібности. При цьому не дуже зважають на те, що закон цінности існує й поза межами економіки, що сьогодні справжнє поле його функціонування — це юрисдикція моделей. Скільки, де існують моделі, запроваджується закон цінности, репресія через знаки і репресія самих знаків. Ось чому існує радикальна відмінність поміж символічними ритуалами і знаками моди.

В первісних культурах знаки відкрито функціують по всій тяглоті "речей", тут ще не "видав на дно" значеник, а тому тут немає жодної підстави чи знакової істини. Реальности, — найзбагливішої з наших конотацій, — не існує. Знак не має "прихованого

змісту", ньому немає підсвідомого (котре є останньою і найвитонченішою з-поміж усіх конотацій та раціоналізацій). Знаки обмінюються тут без фантазмів, без галюцинацій реальности.

Отож, вони не мають нічого спільного з новітнім знаком, парадокс якого Барт визначив таким чином: "Існує неухильна тенденція обернення чуттєвого в значуще, тенденція, що змагає до дедалі більше й більше організованих, замкнених систем. Водночас у тих же пропорціях існує намагання замаскувати знак як такий, його систематичну природу, раціоналізувати його, надати йому підставу, пов'язати його з якоюсь світовою інстанцією, субстанцією, функцією" ("Система моди", стор. 285). У просторі симуляції знаки тільки те й роблять, що виділяють реальність і референцію як суперзнак, — так само, як і мода, котра тільки тим і займається, що виділяє, вигадує голизу як суперзнак убрання. Реальність померла, хай живе реалістичний знак! Цей парадокс новітнього знака спричиняється до відшарування цього знака від знака магічного чи ритуального, котрий обмінюється у вигляді маски, татуювання чи свята.

Навіть якщо мода й феєрична, вона все одно залишається феєрією знака і, більше того, феєрією симуляції, коду і закону.

МОДИФІКОВАНА СТАТЬ

Дуже сумнівним видається той факт, що вбрання, макіяж і т.д. відзначаються сексуальною інвестицією — скоріш за все, на рівні моди відбувається гра модифікованої сексуальности. Хоч мода і засуджується з пуританською непримиренністю, об'єктом цієї критики виступає не секс. Табу тяжіє над неповажністю, над пристрастю до легковажності і штучності, котра, можливо, носить ще більш глибинний характер, ніж статевий потяг. В нашій культурі, що прикута до принципу корисності, легковажність мислиться як трансгресія, ґвалтовність, і мода засуджується за те, що в ній кипить потуга чистого знака, який геть нічого не означає. Сексуальна провокативність має другорядне значення у порівнянні з цим принципом, котрий відкидає всі засади нашої культури.

Звичайно, це табу обіймає також і "легку" сексуальність, яка не ставить перед собою репродуктивної мети, однак існує небезпека, що, зосередившись на проблемі сексу, можна клюнути на гачок пуританства, котре вдає, що робить ставку тільки на сексуальне, — тоді як ідеться про сам принцип реальности, принцип референції, в котрому теж відіграють роль підсвідоме й та ж таки сексуальність і супроти котрого мода висуває свою чисту гру відмінностей. Ставити в цій історії на перший план сексуальність означає знову ж таки нейтралізувати символічне за допомогою статі й підсвідомого. Згідно з тією ж логікою, аналіз моди традиційно обмежується модою на одяг, оскільки саме тут найлегше розігрується сексуальна метафора. Відлуння цього виверту: гра обмежується перспективою сексуального "розкріпачення", котре завершується просто розкріпаченням убрання. Цим розпочинається новий цикл моди.

Мода, звичайно ж, становить собою найефективнішу нейтралізацію сексуальности (нафарбована жінка — це істота, котру не можна чіпати, див. подальший розділ "Тіло, або Звалище знаків"), — якраз через те, що вона викликає пристрасть, котра виступає

не співницею, а конкуренткою і переможницею статі, як довів це Лабрюєр. А тому в усій своїй амбівалентності пристрасть до моди виявляється тоді, коли тіло переплутують зі статтю.

Мода поглиблюється тоді, коли вона виводить на сцену саме тіло, коли тіло починає виконувати роль медіума моди (*). Раніше воно було мов святилище, котре зазнавало витіснення, однак і в своєму витісненні залишалося нерозшифроване, — віднині ж воно також інвестується модою. Гра одягу відступає перед грою тіла, а вона, своєю чергою, поступається грі моделей. (**) Отож, убрання втрачає свій церемоніальний характер (який воно мало ще аж до XVIII сторіччя), пов'язаний з використанням знаків як таких. Убрання немов би роз'їдають значеники тіла, тіло просвічує крізь нього як сексуальність і як природа, а отже, убрання втрачає свою фантастичну повноту, котру воно успадкувало ще з первісних суспільств. Воно втрачає свою потугу чистої маски, воно нейтралізується необхідністю позначати тіло, воно починає виконувати роль підстави.

=====

*Пор. три різновиди "тіла моди", які виділяє Барт ("Система моди", стор. 261):

1° Чиста форма, позбавлена власних атрибутів, що тавтологічно визначається одягом.

2° Або: кожного року визначають, що таке-то тіло (саме такий тип тіла) є в моді. Це один зі способів ототожнення тіла й одягу.

3° Одяг виготовляють таким чином, щоб він трансформував реальне тіло і виступав познакою ідеального тіла моди.

Ці три різновиди приблизно відповідають історичній еволюції статусу жінки як моделі, — первісної, однак непрофесійної моделі (жінка з вищого світу), фахової манекенниці, тіло котрої відіграє також роль сексуальної моделі, і остаточної (актуальної) фази, коли всі стають манекенами, — кожного закликають, змушують інвестувати в своє тіло правила модної гри, — всі стають "агентами" моди, так само, як усі стають виробничими "агентами". Всеохопна повинь моди затоплює водночас усіх і кожного й усі рівні сигніфікації.

Можна також пов'язати ці фази моди з етапами послідовної концентрації капіталу, зі стуктуруванням економічної сфери моди (змінами постійного капіталу, органічного складу капіталу, швидкістю товарообігу, обіговістю фінансового та промислового капіталу. Див. "Утопія", №4). Але аналітичний принцип цієї взаємодії економіки і знаків не завжди ясний. В історичному розширенні модної сфери слід вбачати не стільки пряме співвіднесення з економікою, скільки однорідність її розвитку з висхідною тенденцією до розширення ринку:

I. На першій стадії від моди залежать лише розрізнені риси, мінімальні варіації, що властиві лише маргінальним категоріям населення, а вся система в основному перебуває в однорідному традиційному стані (те ж саме відбувається і на першій фазі політичної економії, коли обмінюються лише надлишки виробництва, а решта поглинається споживанням усередині групи, — адже питома частка вільнонайманої

робочої сили на цій фазі дуже невелика). На цьому етапі мода є позакультурним, позагруповим, чужим, а для селянина міським явищем тощо.

II. Потроху мода віртуальним чином усотує в себе знаки культури і керує знаковим обміном, так само, як на другій стадії політична економія віртуально інтегрує в себе матеріальне виробництво. Всі попередні системи виробництва та обміну зникають в єдиному універсальному вимірі ринку. Всі культури залучаються до універсальної гри моди. Референцією моди на цій фазі постає панівний у культурі клас, саме він керує розрізняльними цінностями моди.

III. Мода повсюдно поширюється і стає просто способом життя. Вона інвестується у всі сфери, що раніше були для неї недосяжні. Всі зазнають її впливу і в свою чергу його відтворюють. Вона підпорядковує собі своє власне заперечення (можливість бути не в моді), стає власним значеником (як і продукування на стадії репродукування). Але, в певному сенсі, це її кінець.

**Неправда, що еластична сукня чи колготки, які дають змогу тілу "вигравати", щось "розкріпачують": в знаковому устрої це додаткове витончення. Оголити структури ще не означає повернутися до нульового рівня істини, — це призводить до огортання їх новим значенням, що просто додається до попередніх значень. І це буде зародженням нового циклу форм, нової системи знаків. Таким є цикл формальної інновації, такою є логіка моди, і ніхто тут нічого не вдіє. "Розкріпачити" структури — структури тіла, структури підсвідомого, функційну істину речей в дизайні тощо, — завжди означає проторувати дорогу до універсалізації системи моди (це єдина система, що здатна універсалізуватися, здатна керувати циркуляцією всіх знаків, навіть тих, що суперечать один одному). Отож, це схоже на буржуазну революцію в системі форм, на кшталт буржуазної революції в політиці, що так само проторувала шлях універсалізації ринкової системи.

=====

Проте у цій операції нейтралізується й тіло. Воно теж утрачає свою потугу маски, якої надавало йому татуювання і прикраси. Тепер воно може грати лише зі своєю власною істиною, що виступає також і лінією його демаркації, — себто зі своєю голизою. В прикрасах знаки тіла змішувалися у відкритій грі зі знаками не-тіла. Потім прикраси ставали одягом, а тіло ставало природою. Починається інша гра — протиставлення одягу й тіла, — гра сигніфікації й цензури (той же контраст, що й поміж позначником і значеником, та ж гра зміщення й натяку). Мода, власне, й починається із цього поділу тіла, що витісняється і позначається натяками, — й вона ж таки сама кладе цьому кінець у симуляції голизни, в голизні як моделі симуляції тіла. Для індійця все тіло є лицем, себто символічною клятвою і подвигом, — на відміну од нашої голизни, що виступає всього лиш сексуальним оруддям.

Ця нова реальність тіла як прихованої статі одвіку ототожнювалася з жіночим тілом. Приховане тіло — це тіло жінки (звичайно, не в біологічному, а в мітологічному плані). Поеднання моди і жінки, що постало в епоху пуританства і буржуазії, таким чином засвідчує про подвійну індексацію — індексацію моди на закрите тіло й

індексацію жінки щодо прихованої статі. Це поєднання не існувало (чи існувало, але не в такій мірі) аж до XVIII сторіччя (і, певна річ, його не було в церемоніальних суспільствах), — сьогодні ж воно починає зникати й для нас. Коли ця доля прихованої статі й забороненої істини тіла знімається, як це й сталося у нас, коли сама мода нейтралізує опозицію одягу й тіла, тоді зв'язок жінки з модою поступово припиняється(*), — мода повсюдно поширюється і дедалі менше стає належністю статі чи вікової групи. Однак слід звернути увагу на те, що тут немає ні прогресу, ні розкріпачення. Повсюдно працює одна й та ж сама логіка, і якщо мода поширюється на всіх і жінка перестає бути її привілейованим носієм, то причина полягає в тому, що заборона тіла теж поширилася у всіх усядах, причому в набагато витонченішій формі, ніж пуританська заборона, — в формі загальної десексуалізації. Адже тіло відзначалося потужним сексуальним потенціалом тільки у витісненні — в цьому випадку воно було немов ув'язнений поклик пристрасти. Потрапивши під владу знаків моди, тіло втратило свій сексуальний чар, воно стало манекеном, що й засвідчує цей термін своєю статевою нерозмежованістю. Манекен цілком сексуальний, однак стать його не має якості. Його стать — це мода. Чи, радше, в моді стать втрачає свою відмінність, одночасно поширюючись як референція (як симуляція). Вже немає нічого статевого, зате все тепер сексуалізоване. Чоловіче й жіноче начало, утративши свою окремішність, теж отримують шанс на безмежне вторинне існування. Тільки в нашій культурі сексуальність пронизує собою всі значення, і причина в тому, що знаки, зі свого боку, інвестували собою всю сферу сексуальності.

=====

*У цього зв'язку є чимало інших причин, соціальних та історичних: маргінальність або соціальна неповноцінність жінки (або ж молоді). Втім, тут немає різниці: соціальне витіснення і хворобливий ореол сексуальності завжди ототожнювалися в одних категоріях.

=====

Таким чином пояснюється сучасний парадокс: відбувається одночасно "емансипація" жінки і раптовий рецидив моди. Це тому, що мода стосується Жіночого, а не жінок. Усе суспільство фемінізується в міру того, як жінки позбуваються своєї дискримінації (те ж саме відбувається і з божевільними, дітьми і т.п. — це нормальний наслідок, що випливає з логіки вилучення). Саме тому вислів "узяти своє", що означав утіху жінки від статевого акту, сьогодні повсюдно поширився і, звичайно ж, уже починає означати що завгодно. Однак слід зважати на те, що жінка може "розкріпачуватися" й "емансипуватися" тільки як "сила утіхи" чи "сила моди", так само як і пролетаріят, котрого завжди звільняли тільки як робочу силу. Ця ілюзія має дуже глибокий характер. Історичне визначення Жіночого ґрунтується на тілесній та статевій приділеності, що пов'язана з модою. Історичне розкріпачення Жіночого може стати тільки розширенням утіленням тієї ж таки приділеності (що відразу ж розпросторюється світом, однак не перестає від цього бути дискримінаційною). Від того моменту, як жінка за моделлю пролетаря отримує доступ до роботи нарівні з усіма, всі

водночас отримують доступ до модної статевої емансипації за моделлю жінки. Відразу ж стає зрозуміло, наскільки мода є працею і наскільки важливо в історичному плані поставити знак рівності поміж "матеріальною" працею і модною працею. Так само важливо виробляти товар за ринковими законами (знання цього припису — теж капітал!), як і облаштовувати своє тіло за приписами статі та моди. Поділ праці відбувається не там, де думають, чи, радше, поділу праці взагалі немає: облаштування тіла, облаштування смерті, продукування знаків, продукування товарів — це просто властивості одної й тої ж системи. Немає сумніву, що з модою навіть іще гірше: адже якщо трудівник живцем відокремлюється від самого себе під знаком експлуатації й принципу реальності, то жінка живцем відокремлюється від самої себе й свого тіла — й відбувається все це під знаком краси і принципу задоволення!

НЕЗРУЙНОВНЕ

Історія засвідчує, що критика моди (О. Буржелен) у XIX сторіччі походила від правих, але сьогодні, з виникненням соціалізму, вона стала належати до царини лівої ідеології. В першому випадку вона походить від релігії, в другому — від революції. Мода руйнує усталені звичаї, мода скасовує класову боротьбу. Однак те, що ця критика змістилася ліворуч, не обов'язково означає якийсь історичний злам: можливо, це засвідчує, що стосовно моралі та звичаїв ліві просто зайняли місце правих і що вони во ім'я революції успадкували моральний устрій і класові забобони. Відтоді як принцип революції ввійшов у наші звичаї у формі категоричного імперативу, то весь політичний устрій, навіть у лівих, став моральним устроєм.

Мода імморальна, така її справжня суть, і будь-яка влада (чи ті, хто марить нею) обов'язково її ненавидить. Була пора, коли імморальність визнавалася всіма мислителями, від Мак'явеллі до Стендаля, і наприклад, Мандевіль міг у XVIII сторіччі показати, що суспільство революціонується лише через свої вади, що імморальність надає йому динамічного характеру. Мода і досі залежить від імморальності: вона нічого не знає ні про систему цінностей, ні про критерії судження — добро чи зло, красиве і потворне, раціональне/ірраціональне — вона розігрується перед ними або поза ними, а отже, працює як руйнація будь-якого порядку, включно з революційною раціональністю. Вона постає мов пекло влади, де всі знаки відносні й будь-яка влада змушена руйнувати їх, щоб забезпечити функціонування своїх власних знаків. Саме в цій іпостасі моду засвоює сьогодні молодь — як спротив будь-якому імперативу, спротив без будь-якої ідеології, без жодної мети.

І навпаки, руйнування моди неможливе, позаяк у моди немає референції, з якою вона могла б увійти в суперечність (адже вона сама для себе референція). Моди не можна уникнути (оскільки вона перетворює на модну рису навіть відмову від моди — як історичний приклад, можна згадати джінси). Це ще раз засвідчує, що, уникнувши принципу реальності змісту, ніяк не можна ухилитися від принципу реальності коду. Навіть повстаючи проти змістів, доведеться дедалі дужче й дужче підпорядковуватися логіці коду. Що ж робити? Такий диктат "сьогодення". Мода не залишає простору для революції, якщо тільки не повернутися до зародження самого знака, що її утворює. Й

альтернатива моді — не "свобода" чи якесь випередження моди у пошуках істини світу і референцій. Альтернатива полягає у руйнуванні форми знака моди і самого принципу сигніфікації, — так само, як і альтернатива політичній економії може полягати лише в руйнуванні форми/товару і самого принципу виробництва.

IУ

ТІЛО, АБО ЗВАЛИЩЕ ЗНАКІВ

Стать — це звалище знаків

Знак — це безплотна статъ

ПОЗНАЧЕНА ПЛОТЬ

Вся нинішня історія тіла — це історія його демаркації, мережі знаків та познач, що розлініюють його, подрібнюють, заперечують його відмінність і радикальну двозначність задля того, щоб реорганізувати його в структурний матеріал для знакового обміну, залучити до сфери об'єктів, розрішити його ігровий потенціал і символічний обмін (що не збігається з сексуальністю) в сексуальності, що мислиться як детермінанта, — в фалічній інстанції, цілком організований довкруг фетишизації фалоса як загального еквівалента. Саме в цьому сенсі тіло під знаком сексуальності в її новітньому значенні, себто під знаком її "розкріпачення", долучається до процесу, що його функціонування і стратегія такі самі, як у політичній економії.

Мода, реклама, nude-look (*), театр ню, стриптиз — повсюдно панує сценодрама ерекції й кастрації. Ця сценодрама будується на розмаїтті й монотонності, що мають абсолютний характер. Чобітки, трико, шорти під довгими пальтами, рукавички по самі лікті чи панчохи по самісінькі стегна, пасмо волосся, що спадає на око, пов'язка стриптизерки, а також браслети, намиста, персні, пояси, коштовності й ланцюги — усе заради втілення того ж таки сценарію: позначка набуває знакової потуги, а отже, й еротичної функції, завдяки якій вона спричиняється до ефекту сексуального збочення, певна демаркаційна лінія позначає кастрацію, пародіює кастрацію як символічне наголошування недостатності у формі структурної межі, що відокремлює два повновагі елементи структури (що, відповідно, відіграють роль позначника та значеника в класичній економіці знака). Роль кожного з цих елементів, між якими пролягла ця межа, починає відігравати та чи та зона людського тіла — не ерогенна, а еротична, еротизована, така собі частка, що, позначаючи фалічне, постала із сексуальності, котра зробилася чистим простим концептом, чистим значеником.

=====

*Убрання, що імітує оголеність (англ.) — прим. пер.

=====

В цій фундаментальній схемі, що є аналогом лінгвістичного знака, кастрація виступає значеником (переходить у розряд знаку), а отже, стає невпізнаваною. Оголеність та неоголеність стають елементами структурної опозиції й таким чином сприяють позначанню фетиша. Подібну роль відіграє облямівка панчохи: еротична потуга цього образу виникає не з близькості до реального статевих органу і його позитивного очікування (у цій наївній функціоналістській перспективі таку саму роль

повинне відігравати й голе стегно), а внаслідок того, що сприймання статі (панічне розпізнавання кастрації) перепиняється тут грою в кастрацію, — за облямівкою панчохи замість недостатности, амбівалентности і прірви наявна лише цілковита сексуальність, себто голе стегно й, метонімічно, все тіло, що завдяки цій цензурі зробилося фалічною емблемою, річчю-фетишем, позбавленою загрози і придатним до споглядання та маніпуляції (*). Подібно до фетишизму, бажання тут здійснюється через заклинання кастрації й потягу до смерті.

=====

*Фетишизується зазвичай не статевий орган як такий, не стать як об'єкт, а фалос як загальний еквівалент — так само і в політичній економії фетишизують не сам товар-продукт, а форму вартости обміну та її загальний еквівалент.

=====

Отож, еротизація повсюдно полягає в еректильності частини відмежованого тіла, в фалічній фантазмизації усього, що потойбіч межі постає як позначник і в одночасному зведенні сексуальности до розряду значеника (як репрезентованої цінности). Ця структурна операція заспокоює суб'єкта методом замовляння, внаслідок чого він дістає змогу заволодіти собою як фалосом — це фрагмент тіла чи цілком позитивізоване й фетишизоване тіло, й суб'єкт має змогу ідентифікувати себе з ним і ще раз його привласнити, реалізуючи бажання, котре так ніколи й не дізнається про свою втрату.

Цю операцію можна простежити до найменших деталей. Браслет на руці чи гомілці, пояс, намисто, перстень — усе це визначає ступню, талію, шию, палець, як ерекtilьні. Втім, тут не виникає потреба в межі, в позначі чи видимому знакові; еротизація тіла в його наготі розігрується без використання знаків — і водночас відбувається на базі фантазматичного поділу, себто кастрації, котра і розігрується, й обігрується одночасно. Навіть якщо тіло й не структуроване якоюсь познакою (оздобою, гримом чи раною — цій меті може слугувати що завгодно), навіть якщо воно не подрібнене, — межу, що значить цей поділ, усе одно видно з убрання, що спадає додолу, сигналізуючи про постання тіла як фалоса, навіть (і надто ж) якщо це жіноче тіло, — в цім полягає ефект стриптизу, до якого ми ще повернемося.

В цьому сенсі слід перетлумачити Фроїдове "символічне". Якщо нога, палець, ніс чи якась інша частина тіла і є метафорами пеніса, проте це відбувається не завдяки їхнім випнутим кшталтам (за схемою аналогії між цими різними позначниками й реальним пенісом) — фалічну валентність вони отримують лише на базі фантазматичного розриву, що приводить до їхнього піднесености; це кастровані пеніси, а тому й пеніси, що кастровані. Це повноправні фалофіковані члени структури, позначені межею, що надає їм автономности, — за нею все виявляється фалосом, усе розв'язується в фалічній еквівалентності, чи то жіночий статевий орган, чи то інший орган чи об'єкт у формі щілини, яку традиційно зараховують до фемінних "символів". Тіло не поділяється на чоловічі та жіночі символи — на його глибинному рівні розігрується й водночас заперечується кастрація, і цей процес дуже добре ілюструє китайський звичай (його наводить Фройд у своєму "Фетишизмі") калічити жіночу

ступню задля того, щоб потім їй поклонятись як фетишеві. Все тіло у всіх його численних формах зазнає цього позначання (спотворювання) (*), що його відтак супроводжує фалічне пошанування (еротична екзальтація). Саме в цьому, — а не в анаморфозі геніталій, — й полягає його таємниця.

=====

*Існує подібність між знаковим церемоніялом, що оточує еротичне тіло, й церемоніялом тортур, що оточує садомазохістські збочення. Познака "фетишизму" (намисто, браслет, ланцюг) упродовж цієї процедури імітує й уособлює познаку садомазохізму (рани, каліцтва, близни). Обидва види збочення вибірково кристалізуються довкруг цього апарата познак.

Деякі познаки (лише їм і притаманна здатність навіювати) спричиняють те, що тіло видається ще дужче оголене, ніж насправді. В такому разі воно голе тією перверзивною голизою, що її породжує церемоніял. Цими позначками можуть бути вбрання, аксесуари, а також рухи, музика й техніка. Всі збочення потребують отаких трюків у строгому значенні цього терміну. В садомазохізмі саме страждання емілематизує тіло, й того ж таки ефекту можуть досягати у фетишизмі ігри чи грим.

У всіх збоченнях спотерігається збіг: в еротичній системі, що її ми розглядаємо, тіло стає предметом пристрасти завдяки самозакоханості, самозваблюванню — в садомазохізмі воно стає таким завдяки стражданню (автоеротизм болю). Однак між ними існує подібність: страждаючи або вдивляючись у себе, друга людина виступає радикально об'єктивованою. Всяке збочення — це гра зі смертю.

=====

Так само фалічними можуть бути і нафарбовані губи (грим і макіяж становлять важливий складник арсеналу, що сприяє утворенню структурної цінності тіла). Нафарбовані уста не розмовляють: блаженні, напіврозтулені-напіввстулені, вони вже нездатні виконувати свої звичні функції, себто розмовляти, їсти, блювати чи цілувати. Замість оцих амбівалентних функцій обміну, себто поглинання й вивергання, й водночас на основі заперечення цих функцій, виникає еротична культурна функція збочення, губи нетримно ваблять як штучний знак, витвір культури, як гра і правила гри (адже ці губи не розмовляють, не їдять і до того ж їх не можна цілувати), нафарбовані губи об'єктивуються як коштовна оздоба, інтенсивна еротична вартість їх, у супереч загальноприйнятим уявленням, походить не від того, що їх підкреслено мов еротичне з##явище, а навпаки, від їхньої замкненості — адже грим тут постає, в певному сенсі, фалічною рисою, позначкою, що запроваджує вартість їхнього фалічного обміну, — ерекційні, сексуально набряклі губи символізують жіноче начало, і чоловіче бажання знаходить тут свій, чоловічий образ (*).

=====

*Часом статевий акт стає можливим лише завдяки цьому збоченню: тіло іншого фантазматично перетворюється на манекен, фалос/манекен, фалічний фетиш, що його треба голубити, пестити, цілувати й поводитися з ним, як зі своїм власним пенісом.

=====

Опосередковане цією структурною роботою бажання (що зазвичай має непогамовний характер, бо ґрунтується на недостатності й наструнченості партнерів одне на одного) стає предметом торгової угоди в рамках обміну знаків і фалічних вартостей: кожен партнер діє немов би за контрактом, розмінюючи свою втіху в межах фалічного нагромадження, — й у цьому слід вбачати зразкову ситуацію політичної економії бажання.

Те саме стосується й погляду. Пасмо, що спадає на око (і всякий інший еротичний артефакт поблизу ока) — це заперечення погляду, як постійного виміру кастрації й водночас як любовного дарунка. Очі, увиразнені макіяжем, — це не що інше, як екстатичне усунення загрози стороннього погляду, де суб'єкт може й згубити себе у своїй власній недостатності, але zarazом і загубитися з карколомною швидкістю, якщо ці очі обернуться у його бік. Ці штучні очі, котрі порівняти можна хіба що з очима Медузи (*), ні на кого й ні на що не дивляться. Залучені до роботи знакової сфери, очі відзначаються властивою знакові надмірністю: вони зваблюють себе своїм же чаром, і їхня зваба впливає з цього ж таки перверзивного онанізму.

=====

*Спростовуючи тезу про фалічну матір, що жахає своєю фалічністю, Фройд писав, що заціпеніння, котре викликала голова Медузи, пов'язане з тим, що гадюки, які були в неї замість кіс, кожна зокрема заперечували кастрацію, котра внаслідок цього ефекту багатократно поставала в свідомості того, хто волів би про неї ніколи не згадувати (А. Грін). Той же магічний ефект притаманний і макіяжеві, й стриптизу: кожен із фрагментів тіла, підкреслений познакою і визначений як фалічна величина, теж заперечує кастрацію, — але вона знову проступає в самому розмежуванні цих часткових об'єктів, так що глядач сприймає їх як об'єкти-фетиші, "як свідків і покривала кастрованої статі" (Лакан).

=====

Цю думку можна розвивати й далі: так само, як і всі ці привілейовані місцини знакового обміну, якими виступають очі й губи, до процесу еротичної сигніфікації можна залучити й будь-які інші частини людського тіла. Проте наймагічніший об'єкт, що містить у собі всю цю еротичну виставу і розглядається як вивершення політичної економії тіла, — це жіноче тіло. Оголюючись у незліченних варіантах еротизму, воно з усією еротичністю виступає як фалос, об'єкт-фетиш, це величезна робота, що полягає в симуляції фалоса й водночас це нескінченно повторюване видовисько кастрації. Від масового поширення еротичних образів у масовій культурі до копіткого ритуалу стриптизу — скрізь панує гладеньке жіноче тіло, в якому немає жодного ґанджу, воно лежить мов на долоні, відіграючи роль фалічної афіші, воно випромінює чар, який вражає мов грім своєю невідступною фалічною вимогою (саме в цьому відчувається глибинна уявна подібність між еротичною ескалацією і зростанням продуктивності виробництва).

Еротична привілейованість жіночого тіла справляє враження й на чоловіків, і на жінок. І справді, для всіх відіграє роль та сама перверзивна структура: ґрунтуючись на

запереченні кастрації, вона обирає своїм основним інструментом жіноче тіло як таке, що символізує неминучість кастрації (*). Таким чином логічна прогресія системи (знову ж таки гомологічна прогресії політичної економії) приводить до еротичного посилення жіночого тіла, бо воно, оскільки його позбавлено пеніса, найліпше надається до загальної фалічної еквівалентності. Якщо чоловіче тіло нездатне до такої значної еротичної видатності, то це тому що воно не може спричинитися ні до магічного ефекту кастрації, ні бути площиною, де відбувається її безперервне подолання. Воно ніколи не стане гладеньким, замкненим, досконалим об'єктом; позначене справжньою познакою (що має високу вартість у загальній системі), воно менше надається до демаркації, до тривалої роботи фалічної деривації. Хоча немає певності, що якогось дня воно не буде актуалізоване як фалічний варіант. Поки що ж не існує ні еректильної реклами, ні еректильної оголеності — саме такою ціною еректильність може бути передана під контроль цілого набору об'єктів і жіночого тіла. Однак у цих межах не виключено, що ерекція теж може залучатися до системи (**).

=====

*Якщо берег панчохи еротичніший, ніж пасмо, що спадає на око, чи облямівка рукавички, — то причина цього полягає не в близькості до геніталій, а просто в тому, що кастрація тут розігрується і заперечується майже впритул, біля самої межі, себто як найбільша неминучість. Так і у Фрейда: предметом-фетишем стає останній помічений у дитинстві об'єкт, який найближче лежить до відкриття відсутності пеніса в жінки.

**Немислимою і неприйнятною залишається лише відміна системи "цінність/фалос" і вторгнення радикальної гри відмінностей.

=====

Було б цікаво подивитись, як у цій еротичній "привілейованості" жінки відбивається упослідженість її історичної та сексуальної ролі. Предметом такого дослідження має стати не якийсь механізм сексуального "відчуження", котрий повторює "відчуження" соціальне, — варто було подивитися, чи по відношенню до всякої політичної дискримінації не діє той-таки процес невпізнання, що діє й по відношенню до різниці між статями в фетишизмі, що призводить до фетишизації пригніченого класу чи групи, до їхньої статевої надцінності, — до всього того, що має на меті усунути критику, яку ці пригноблені спільноти можуть обрушити на сьогоdnішній державний лад. Якщо подумати, то весь знаковий матеріал еротичного розряду запозичено з арсеналу рабства (ланцюги, нашийники, батоги тощо), з дикунства (чорна шкіра, бронзова засмага, татуювання, голість), а також зі знакової системи пригноблених класів і рас. Таким же чином і жінка, і її тіло підпорядковуються фалічному порядку, політичне вираження котрого прирікає її на небуття. (*).

=====

*При цьому не має значення той факт, що один із членів сексуального біному, Чоловіче, став позначеним членом опозиції і таким чином виявився загальним еквівалентом у системі — ця структура, що здається нам такою неухильною, насправді

не має під собою жодного біологічного підґрунтя: як і будь-яка велика структура, вона ставить за мету порвати з природою (Леві-Строс). Можна уявити собі культуру, де елементи помінялися місцями: чоловічий стриптиз у суспільстві, де панує матріархат! Для цього достатньо, щоб жіноче начало зробилося позначеним членом і відіграло роль загального еквіваленту (до чого, в основному, і зводиться рух за "розкріпачення" жінок) структура все ж залишається незмінною, як незмінною залишається і заперечення кастрації, й фалічна абстракція. Отож, якщо система дає можливість для такого структурного чергування, то справжня проблема не в цьому, — а в радикальній альтернативі, що поставила б під сумнів саму політичну економію статі, котра ґрунтується на одному із членів як загальному еквіваленті, на невпізнаваності кастрації й символічної економіки.

=====

ВТОРИННА ГОЛИЗНА

Будь-яке тіло, або частина його, можуть функціювати таким же чином, якщо вони улягатимуть такій же еротичній дисципліні: потрібно (і достатньо), щоб воно було якомога дужче закрите, гладеньке, без жодного ґанджу, без отворів, без "дір", щоб усяка ероґенна відмінність поглиналася структурною межею, що позначила це тіло (в подвійному розумінні, себто як десигнація і дизайн), межа, котра навіч простежується в одязі, оздобах і гримі й незримо існує в цілковитій голизні, оскільки вона огортає все тіло, як його друга шкіра.

У цьому сенсі дуже характерною є повсюдна присутність у рекламному дискурсі словосполучень "ви майже гола", "ви будете голою, не оголяючи своє тіло", "станете мов би оголеною", ідеться, зокрема, про колготки, в яких "ви будете ще більше оголеною, ніж насправді", — все це застосовується для того, щоб узгодити науралістський ідеал "прямого" переживання свого тіла з комерційним імперативом додаткової вартості. Однак підемо далі. Найцікавішим тут виявляється те, що справжня нагота отримує своє визначення як вторинна голизна — себто голизна, що досягається вдяганням колготок Х або Y, прозорість котрих "змінює вас до такої міри, що ви стаєте самі собою". Втім, дуже часто такою голизною виступає відображення в дзеркалі — саме з цим подвоєнням свого тіла жінка пов'язує "тіло своєї мрії — своє власне тіло". І знову ж таки рекламний міт виявляється цілком слухним: голизна тільки тоді й може бути голизною, коли вона дублюється в знаках, коли вона огортає сама себе знаковою істиною і, як і в дзеркалі, знову відтворює фундаментальне правило тіла в царині еротики: щоб ушановуватись як фалос, воно має стати напівпрозорим, гладеньким, позбавленим волосин, блискуче-позастатевим тілом.

Чудовим зразком такого тіла може бути вкрита позолотою жінка з фільму "Голдфінґер" (про Джеймса Бонда): закривши всі отвори, цей радикальний макіяж учинив із тіла бездоганний фалос (і те, що він із золота, лише підкреслює його гомологію з політичною економією), котрий мислиться як рівнозначний смерті. Гола й позолочена плей-ґерл умре, втіливши в абсурдному, скрайньому вияві фантазм еротики. Однак те ж саме відбувається і з будь-якою шкірою в функційній естетиці й

масовій культурі тіла загалом. Колготки, еластичні пояси, рукавички, сукні й загалом убрання, котре "обтискає" тіло, не рахуючи засмаги, — все воно виступає лейтмотивом "другої шкіри", такою собі прозорою пелюсткою, котра огортає тіло.

Сама по собі шкіра не може визначатися як "голизна", вона виконує роль ерогенної зони — себто роль свого чуттєвого контакту й обміну, метаболізму поглинання й виділення. Справжня шкіра — пориста, вкрита малими й великими отворами, шкіра, що не обмежує тіло, шкіра, яку лиш метафізично можна обернути в демаркаційну лінію тіла, — заперечується заради вторинної шкіри, в котрій немає ні пор, ні випотів, ані інших виділень (*), котра не буває ні гарячою ні холодною (вона "свіжа", вона "тепла" — це шкіра оптимальної кліматизації), вона не така зерниста й нерівна, як справжня шкіра (бо "ніжна" й "оксамитна"), без власної товщі ("прозорого відтінку"), а головне, без отворів ("гладенька"). Одне слово, ця шкіра виконує функцію целофанової обгорки. Всі ці якості (свіжість, еластичність, прозорість, бездоганність) виступають ознаками замкненості — себто нульового рівня, що постає внаслідок заперечення амбівалентних крайностей. Те саме відбувається і з її "молодістю" — парадигма "старе/молоде" тут нейтралізується безсмертною молодістю симуляції.

=====

*За винятком хіба що такого шляхетного виділення як сльози, — але з якими ж засторогами! Порівняйте чудовий текст про накладні вії "Лонгсіль": "...якщо вас охопило почуття, глибину якого здатен висловити лише погляд, то дуже важливо, щоб вас не підвів макіяж ваших очей. У цю хвилину "Лонгсіль" просто-таки незамінний... саме цієї миті він візьме на себе турботу про ваш погляд, щоб захистити і ще раз його підкреслити. Вам варто лише раз нафарбувати очі... й забути про них"!

=====

Це обгортання голизни межує з нав'язливою функцією захисного покриття речей (воском, пластиком тощо) і чищення їх щіткою, пиломоском, що має на меті постійне утримання їх у чистоті, в бездоганній абстрактності, — в цьому випадку теж намагаються усунути їх виділення (патину, іржу, куряву), не допустити їхнього руйнування й утримувати їх у такому собі абстрактному безсмерті.

"Значена" голизна нічого не виражає мережею знаків, що її укривають, й аж ніяк не можна розглядати її, як вираження тіла, — ні тіла для роботи, ні тіла для утіх, ні ерогенного, ні скаліченого тіла; вона формально переборює все це за допомогою симулякра пацифікованого тіла, на кшталт Б.Б. (*), котра "прегарна, бо вона бездоганно заповнює собою сукню", — таке собі функційне рівняння без невідомих. Якщо порівняти його з анатомічним тілом, де під шкірою ходять м'язи, то новітнє тіло скидається радше на якийсь надувний предмет, — це одна з тем, ілюстрованих гумористичними малюнками в журналі "Люї", де можна побачити, як стриптизерка, завершивши роздягання, робить останній жест: вона висмикує з себе чопок і відразу ж осідає, немов спущена опука, — од неї зостається купка шкіри посеред сцени.

=====

*Бріжит Бордо — прим. пер.

****Lui (фр.)** — займенник "він, вона, воно", що використовується в непрямих відмінках — прим. пер.

=====

Отож, це утопія голизни, утопія тіла, що дано в своїй істині, — адже реально представлена може бути лише ідеологія тіла. Індієць (не згадаю вже, який) сказав: "Голе тіло — це невиразна машкара, що приховує справжню природу людини". Він мав на увазі, що зміст містить лише позначена плоть, себто вкрита написами. В оповідання Альфонса Алле фігурує раджа, фанатично відданий денотації та істині, котрий зрозумів усе навпаки: не задовольнившись роздяганням стриптизерки, він звелів живцем облупити з неї шкіру.

Тіло ніколи не може бути просто поверхнею істоти, такою собі незайманою, природною площиною, що позбавлена будь-яких слідів. Такої "первісної" цінності воно набуває лише внаслідок витіснення — себто розкріпачити тіло як таке означає розкріпачити його як тіло, що зазнало витіснення. Тоді навіть його нагота обертається проти нього й оточує його повітряним ореолом неблаганної цензури — вторинною шкірою. Адже шкіра, як і будь-який знак, що набув знакової потуги, в процесі сигніфікації подвоюється: вона виступає вже вторинною шкірою. Не останньою, — але завжди єдиною.

В цій надмірності знака-голизни, що працює на відтворення тіла як фантазма тоталізації, ми знаходимо нескінченну спекуляцію мислячого суб'єкта в його дзеркальному відображенні, котре відбиває і шляхом подвоєння формально розв'язує його необмежену розділеність. Знаки, накреслені на тілі, де вже відбився несвідомий потяг до смерті, в усіх випадках лише повторюють на тілесному матеріалі ту ж таки метафізичну операцію мислячого суб'єкта. "До свідомості метафізика повертається через тіло", писав Арто.

І замикаючись у дзеркалі, й самодублюючись фалічною познакою, суб'єкт завжди сам себе зваблює. Він зваблює своє власне бажання і закликає його у своєму власному тілі, подвоєному знаками. За обміном знаків і за роботою коду, що функціонує як фалічна фортифікація, суб'єкт може сховатися і взяти себе в руки — сховатися від бажання іншого суб'єкта (від своєї власної недостатності) і, в певному сенсі, побачити (себе у власних очах), залишаючись недосяжним для сторонніх поглядів. Логіка знака тут знову змикається з логікою збочення.

В цьому випадку дуже важливо провести радикальне розмежування між роботою з написання — і тілесними познаками в "первісних" суспільствах й у нашій новітній системі. Їх дуже легко плутають у загальній категорії "символічної експресії" тіла. Виходить, наче тіло завжди було тим, чим воно є зараз, наче архаїчне татування завжди мало той самий зміст, що й макіяж, наче поза всіма революціями у способі виробництва існував якийсь по суті незмінний процес сигніфікації — упродовж цілих сторіч і до самої доби політичної економії. На противагу нашій добі, де знаки обмінюються в режимі загального еквіваленту й мають обмінну вартість у системі фалічної абстракції та уявну насиченість суб'єкта, позначання тіла, як і носіння масок,

в архаїчному суспільстві виконують функцію негайної актуалізації синкопічного обміну, обміну/дарунка з богами чи всередині ґрупи — обміну, що не може розглядатись як торгівля суб'єктом своєю ідентичністю під прикриттям машкари або маніпулювання знаками, — навпаки, він знищує свою ідентичність, включається у гру як суб'єкт наділености/обкрадености, все його тіло виступає матеріалом для символічного обміну нарівні з маєтком чи жінками; якщо розглядати це явище до кінця, то тут немає стандартної схеми сигніфікації (так само як і абстрактности грошової системи), нашого Позначника/Трансцедентного Значеника, Фалоса/Суб'єктивности, що керує нашою політичною економією тіла. Якщо індієць (навіть той же самий) каже: "У мене скрізь обличчя" у відповідь на запитання білого про голість його тіла, то він хоче цим сказати, що все тіло (яке, втім, ніколи не буває цілком голе) зазнає символічного обміну, тоді як у нас існує тенденція обмежуватися поглядом чи лицем. В індійця всі тіла презираються й обмінюються знаками, що знищуються в процесі безперервного обміну співвідношення й не посилаються ні на трансцедентний закон вартости, ні на приватну апропріацію суб'єкта. У нас все тіло замикається в знаках, набуває цінности внаслідок числення знаків, які воно обмінює згідно з законом еквівалентности і репродукування суб'єкта. Суб'єкт уже не відмінює себе під час обміну — він спекулює. Не дикун, а саме цей суб'єкт перебуває в полоні фетишизму — отримуючи зиск зі свого тіла, що стало цінністю, він і сам фетишизується законом цінности.

"СТРИПТИЗ"

Бернарден, (директор "Crazy Horse Saloon", журнал "Люї"):

"В мене ніхто ні strip(*), ні tease(**)... це всього лиш пародія. Адже я містифікатор: ми вдаємо, ніби демонструємо неприкрити, голу істину, й це скрайній вияв містифікації.

=====

*Роздягатися (англ.) — прим. пер.

**Дражнити (англ.) — прим. пер.

=====

Це протилежність самого життя. Тому що гола стриптизерка насправді ще дужче вбрана, ніж в одязі. Її тіло намащується спеціальними, надзвичайно гарними кремами, що надають шкірі оксамитного полиску... Вона зодягає рукавички, які ділять її руки навпіл, що теж дуже гарно, а також зелені, шарлатові або чорні панчохи, і вони теж ділять її ноги на рівні стегна...

Стриптиз моєї мрії: жінка в позаземному просторі. Жінка, що танцює в порожнечі. Адже чим повільніше вона рухається, тим більш еротична. Тому я й гадаю, що вершиною стриптизу була б жінка у невагомості.

Оголеність на пляжі не має нічого спільного зі сценічною голизою. Жінка на сцені — це богиня, вона недоторканна... Показ оголеного тіла, в театрах і взагалі, має поверховий характер, він обмежується мисленним актом: ось я буду роздягатися, буду показувати голих акторів і акторок. Це нецікаво, бо це вбогий підхід. Вони показують реальність — а я у своєму закладі показую неможливе.

Повсюдно демонструється статевая реальність, а це звужує суб'єктивність еротизму.

В мерехтінні жвавого барвистого світла, обвішана оздобами, увінчана буйною помаранчевою перукою, особа змішаної крові, наполовину австрійка, наполовину полька Уша Барок продовжить традиції "Crazy Horse" — втілювати жінку, що не дається до рук".

Стриптиз — це танок; мабуть, це єдиний і найбільш самотній танок сучасної західної цивілізації. Його таємниця полягає в автоеротичному освяченні жінкою свого власного тіла, що саме цією мірою й стає бажане для чоловіків. Без цього нарцисичного міражу, що становить сутність усіх порухів, без цих пестливих жестів, що огортають усе тіло й роблять його емблемою фалоса, немає й еротичного ефекту. Урочиста мастурбація, глибинну властивість котрої, за словами Бернардена, становить повільність. Ця повільність є позначкою того, що порухи, котрими оточує себе стриптизерка (оголення, пестощі — аж до міметичного виразу втіхи), насправді є порухами "іншого". Її порухи витворюють довкіл неї фантом сексуального партнера. Однак тим же ж цей інший і вилучається, позаяк вона підмінює його собою і привласнює собі його порухи, виконуючи роботу з конденсації, що межує з процесами марення. Вся еротична таємниця (і вся робота) стриптизу полягає в цьому притягуванні й відштовхуванні іншого за допомогою порухів, поетична неквапність яких скидається на повільний вибух або падіння у сповільненому темпі, — це таке, наче перед своїм здійсненням щось ще встигає засвідчити вам свою недостатність, внаслідок чого і реалізується найвища можлива досконалість бажання(*).

=====

*Жестикультурна оповість, за технічною термінологією "bump and grind", здійснює те, що Батай назвав "позірним доказом від протилежного": свого поетичного смислу тіло набуває завдяки амбівалентності, котра впливає з того, що воно заслоняється й огортається серпанком загадковості за допомогою тих же порухів, які його й виставляють напоказ. І навпаки, наївність нудистів і взагалі всіх прибічників "поверхової пляжної голизни", як висловився про це Бернарден, полягає в тому, що, показуючи голу реальність, вони потрапляють у простір еквівалентності знака — голизна тут виступає всього лиш позначником еквівалента природи, а природа виступає як значеник. Це натуралістичне роздягання є не що інше, як "умоглядний акт", як дуже влучно висловився Бернарден, — себто ідеологія. В цьому сенсі, своєю перверзивною грою і софістичною амбівалентністю стриптиз протистоїть "розкріпаченню через голизна" як раціоналістсько-ліберальній ідеології. "Ескалація голизни" — це ескалація раціоналізму, прав людини, формального розкріпачення, ліберальної демаґогії, дрібнобуржуазного вільнодумства. Цю реалістичну аберацію дуже добре спростувала одна маленька дівчинка, якій подарували "ляльку, що вміє пісяти": "Моя сестричка теж уміє це робити. Ти можеш подарувати мені справжню"?

=====

Справжнім є тільки той стриптиз, що відбиває тіло у свічаді порухів, причому за приписом цієї строгої нарцисичної абстракції — жестикуляція тут виступає рухомим

еквівалентом знаків і познач, що використовуються за інших обставин, себто під час показу еректильного тіла через моду, макіяж і рекламу(*). Бездарний стриптиз — це звичайнісіньке собі роздягання, він просто відтворює голизну, себто хибну мету видовища, і нехтує гіпнотичністю тіла, передаючи його під владу глядацької пожадливості. Не можна сказати, що поганий стриптиз не вміє вгадати бажання публіки, — навпаки, просто стриптизерка нездатна сама для себе переосмислити своє тіло як об'єкт вшанування, незугарна обернути профанну (реалістичну, натуралістичну) голизну в сакральну голість тіла, що саме себе описує, обмацує (і все ж постійно крізь якусь штучну порожнечу, крізь чуттєву дистанцію, крізь натяки знову ж таки немов би уві сні відображає той факт, що порухи ці дзеркальні, що через дзеркало цих порухів тіло повертається до самого себе).

=====

*Гра прозорих убрань може виконувати ту ж роль, що й гра порухів. До цього ж розряду належить і реклама, що досить часто використовує двох або й кількох жінок: це тільки навбач гомосексуальна тематика, — насправді це не що інше, як один з варіантів нарцисичної моделі самозваблення, гра подвоєння, що центрується на собі і здійснюється манівцями через сексуальну симуляцію (вона, між іншим, може бути й гетеросексуальна: чоловік у рекламі завжди використовується як запорука нарцисизму, що сприяє самозамилюванню жінки).

=====

Поганий стриптиз — той, що його постійно переслідує голизна чи нерухомість (або ж відсутність "ритму", грубість жестів): в цьому випадку на сцені присутня тільки жінка і її тіло, "обсценічне" у строгому сенсі цього слова, а не замкнена сфера тіла, що цією аурую порухів визначає саме себе як фалос і саме собі віддає перевагу як знакові бажання. Отож, успіх полягає аж ніяк не в тому, щоб, як гадають, "віддаватися глядачеві", а якраз у протилежному. За словами Бернардена, стриптизерка — це богиня, і заборона, котру вона окреслює довкола себе, полягає не в тому, що від неї не можна нічого взяти (себто не можна перейти до статевого акту — ця репресивна ситуація притаманна для бездарного стриптизу), а в тому, що їй не можна нічого дати, позаяк вона все дає сама собі, звідки й походить ота доконана трансцедентність, що становить її чар.

Неквапність порухів — це неквапність служби божої й обернення субстанцій. Не хліба й вина, а тіла, що перетворюється у фалос. Кожна одежина, що спадає зі стриптизерки, наближає нас не до голизни, не до голої "правди" сексу (хоча все це видовисько живиться і вуаеристським потягом, схильністю до брутального роздягання й насильства, однак ці фантазми суперечать самому видовищу): спадаючи додола, вона визначає як фалос те, що вона допіру оголила, — і цим відслоняє наступну одежину, а отже, ця гра поглиблюється, і тіло в ритмі стриптизу дедалі дужче й дужче постає як фалічний символ. Отож, ця гра полягає не в запереченні знаків, що начебто має провадити до якихось сексуальних "глибин", а навпаки, у висхідному конструюванні знаків — кожна позначка набуває еротичної потуги завдяки своїй знаковій роботі, себто

через обернення того, чого ніколи не було (втрати і кастрації), в те, що вона означає тут і тепер, себто фалос(*). Ось чому стриптиз виконується у повільному темпі: якби його мета полягала в сексуальному оголенні, то він мав би розвиватися якомога хутчій, однак він повільний, тому є дискурсом, конструюванням знаків, ретельним витворенням відстроченого смислу. Цю фалічну трансфігурацію засвідчує і погляд. Основним козирем досвідченої стриптизерки є непорушність погляду. Зазвичай це тлумачиться як техніка дистанціювання, coolness (**), що має на меті позначати межі цієї еротичної ситуації. І так, і ні: непорушний погляд, що позначає всього-навсього заборону, зводив би стриптиз до чогось такого, як репресивна порнодрама. Справжній стриптиз цього не практикує, і вміння володіти поглядом аж ніяк не становить якоїсь навмисної холодності: якщо це cool, як у манекенниць, то лише за умови, що cool переосмислено як дуже своєрідну рису всієї новітньої масової культури тіла, котра лежить поза межами гарячого і холодного. Цей погляд становить собою нейтралізований погляд автоеротичної зачаклованості, погляд жінки-об'єкта, що вдивляється сама у себе і, широко розплющивши очі, зупиняє свій зір сама ж на собі. Це не ефект цензурованого бажання — це вершина досконалості і перверзії. Це завершення всієї системи сексуальності, за якою жінка повністю буває сама собою, — а отже, і звабливою як жінка, — лише тоді, коли вона подобається передовсім сама собі, зваблює у першу чергу сама себе і не прагне ніякої іншої трансцендентності, крім свого власного погляду.

=====

* Можна скинути й остатню одежину — повний стриптиз нічого не змінить у своїй логіці. Як відомо, порухи витворюють довкруг тіла зачакловане коло, що становить собою набагато витонченішу познаку, ніж білизна, і так чи інакше, а ця структурна познака (порухи чи нижня білизна) виступає перепорою не до статевих органів, а до самої статевої, що пронизує все тіло, — а отже, й не скасовує споглядання цього органу і, в скрайньому випадку, оргазму.

**Прохолодність (англ.) — прим. пер.

=====

Ідеальне тіло, що витворюється отаким статусом, — це манекенниця. Вона становить модель всього цього фалічного інструментування тіла. Це засвідчує й саме слово: *манне-кен*, "чоловічок", — дитина або пеніс, — складними маніпуляціями, інтенсивною нарцисичною дисципліною, ореолом бездоганності жінка оточує своє власне тіло, і внаслідок цього воно стає парадигмою спокуси. Немає сумніву, що під час цього перверзивного процесу, який чинить із неї і її сакралізованого тіла живий фалос, відбувається справжня кастрація жінки (й чоловіка теж, але згідно з тією ж такою моделлю, що кристалізується переважно довкола жінки). Бути кастрованим — значить, огортатися фалічними субститутами. Жінка огорнута ними з ніг до голови, вона повинна зробити зі свого тіла фалос, якщо ж цього не буде, то вона ніколи не стане бажаною. І якщо жінка ніколи не буває фетишисткою, то це тому що вона постійно здійснює цю роботу з фетишизації сама над собою, себто робить із себе ляльку. Як

відомо, лялька — це фетиш, який для того й існує, щоб його постійно роздягали й одягали, вбирали й розбирали. Оця гра відкривання і закривання й становить її символічну цінність для дитини — і навпаки, до цієї гри регресує будь-яке об'єктне чи символічне відношення, коли жінка обертає себе в ляльку, робиться своїм власним фетишем і фетишем іншого (*).

=====

*Перверзивне бажання є цілком нормальним бажанням, що впливає із соціальної моделі. Якщо жінка уникає автоеротичної регресії, то вона перестає бути об'єктом бажання і перетворюється на його суб'єкт, а отже, перестає улягати структурі перверзивного бажання. Однак вона може теж шукати здійснення своїх бажань в фетишистській нейтралізації чужого бажання: тоді перверзивна структура (щось на зразок поділу праці бажання між суб'єктом і об'єктом, що й становить таємницю перверзії і її еротичної віддачі) залишається незмінною. Єдина альтернатива: щоб кожен зруйнував цю фалічну фортецю, перверзивну структуру, в котрій ув'язнила його сексуальна система, і замість того, щоб споглядати свою фалічну ідентичність, відкрив очі на свою власну, а не чужу, недостатність, вийшов з-під влади білої магії фалічної ідентифікації і нарешті таки визнав свою власну згубну амбівалентність — тоді знову робиться можливою гра бажання як символічного обміну.

=====

Фройд: "Те, що в ролі фетиша так часто обирають білизну, затримує остатній момент роздягання, під час якого жінка іще вважається фалічною" (в "Фетишизмі").

Отож, чари стриптизу як видовища кастрації постають із невідворотності відкриття чи, радше, з пошуків цього відкриття і неможливості досягнути цю мету — чи навіть із намагання всіма силами уникнути відкриття, котре полягає в тому, що нічого немає. "Остовпіння перед жіночими статевими органами, котрого зазнає кожен фетишист, — це стигмат витіснення, що колись мало місце" (там же). Відсутність немислима — це досвід, що лежить в основі будь-якого "об'явлення", будь-якого "викриття" (і, зокрема, сексуального статусу "істини") — жадібне зацікавлення отвором обертається у зворотню зачарованість фалосом. І з таїни цього явища, котре заперечується, перекреслюється, постає вся популяція фетишів (речей, фантазмів, тіл/об'єктів). Саме тіло жінки, що перетворилося у фетиш, закриває доступ до цієї точки відсутності, з котрої воно відроджується, — і закриває воно доступ до цієї запаморочливості всією своєю еротичною присутністю, "знаком тріумфу над загрозою кастрації і захистом від цієї загрози" (там же).

За покривалами, що спадають одне за одним, немає нічого, там ніколи немає нічого, і процес, котрий дедалі більше рухається до цього відкриття, власне й становить процес кастрації — не визнання недостатності, а чарівливе п'янке запаморочення від цієї неіснуючої субстанції. Ввесь розвиток західного світу, що виллявся у запаморочливе реалістичне й винятково нав'язливе бажання, заражений цією зизооокістю кастрації: вдаючи, ніби йдеться про відтворення "сутності речей", ми підсвідомо звертаємо погляд у порожнечу. Замість визнання кастрації ми вигадуємо

собі різні фалічні алібі, а відтак, улягаючи невідступному прагненню, намагаємося одне за одним усунути ці алібі, задля того, щоб відкрити "істину", — нею завжди виступає кастрація, однак врешті-решт виявляється, що це заперечена кастрація .

КЕРОВАНІЙ НАРЦИСИЗМ

Все це приводить до постановки питання про нарцисизм під кутом зору соціального контролю. У Фройда ("Про нарцисизм") є місце, де трактується явище, про яке ми досі вже говорили: "Утворюється стан, де жінка самодостатня, і це служить їй відшкодуванням за те, що суспільство позбавило її свободи вибору об'єкта. Власне кажучи, такі жінки люблять лише самих себе, причому з такою ж інтенсивністю, як люблять їх чоловіки. В них немає потреби любити, вони прагнуть, щоб любили їх, тож їм подобаються чоловіки, що відповідають таким вимогам... Такі жінки справляють найбільше враження на чоловіків, причому не лише за естетичними мотивами, оскільки вони зазвичай дуже вродливі, але й завдяки цікавому психологічному поєднанню". Далі йде мова про те, що "діти, коти і деякі звірі" викликають у нас "заздрість своєю позицією недоступності лібідо", своїм "послідовним нарцисизмом, який вони вміють продемонструвати". Однак у новітній еротичній системі йдеться вже не про цей первісний нарцисизм, що пов'язаний із чимсь на зразок "поліморфної перверзії". Мова йде радше про переміщення "цього нарцисизму, яким тішилося в дитиністі реальне Я порівняно з ідеальним Я", точніше, про ту проекцію "нарцисичної досконалості дитинства" як ідеального Я, котре, як відомо, пов'язане з витісненням і сублімацією. Це самовинагородження, котре жінка отримує від свого тіла, ця риторика вроди насправді відображають жорстоку дисципліну, етику, що розвивається паралельно з тією етикою, котра панує у сфері економіки. Втім, у рамках цієї функційної Естетики тіла процес підпорядкування суб'єкта його нарцисичному ідеалу Я нічим не може відрізнитися від процесу, в якому суспільство змушує його улягати цьому, не залишаючи йому жодної альтернативи, крім любови до самого себе, крім самоінвестиції за тими правилами, що нав'язує йому те ж таки суспільство. А отже, цей нарцисизм докорінно відрізняється від нарцисизму kota чи дитини, позаяк він відбувається під знаком цінності. Це керований нарцисизм, функційне і кероване обожнення вроди у сфері еталону цінності та обміну знаками. Це самозваблення тільки позірно виступає безкорисним, насправді ж у всіх своїх складниках воно керується нормою оптимального управління тілом на ринку знаків. Які б фантазми не розігрувалися в новітній еротичній, а заправляє ними раціональна економіка цінності, і в цьому полягає її відмінність від первісного чи дитячого нарцисизму.

Таким чином уся мода і реклама накреслюють контури автоеротичної Географії Ніжності і визначають напрямок її дослідження: ви відповідаєте за своє тіло і повинні розглядати його як цінність, ви повинні інвестувати його, але не для втіхи, а відображенням та опосередкуванням знаків у масових моделях, за схемою престижу і т. п. Тут спостерігається дивна стратегія: ми бачимо перехоплення і перенесення інвестиції тіла й ерогенних зон в інсценізацію тіла й ерогенності. Відтепер нарцисичне зваблення прив'язується до тіла чи до його частин, котрі об'єктивуються відповідною

технікою, речами, порухами, грою знаків і познач. Цей нео-нарцисизм пов'язаний з маніпулюванням тілом як цінністю. Це керована економіка тіла, що базується на схемі лібідового символічного деструктування, подрібнення і керованого реструктування інвестицій, "реапропріації" тіла за директивними моделями, а отже, під контролем смислу, за умови, що виконання бажання переноситься на код (*). Все це утворює щось на зразок "синтетичного" нарцисизму, який слід відрізнити від його двох класичних форм:

Первинний нарцисизм: змішаний стан.

Вторинний: інвестиція тіла як відмінності, себто Я-дзеркала. Інтеграція Я через дзеркальне відображення (розпізнання) і через погляд іншого.

Третинний: "синтетичний" нарцисизм. Переписання деконструйованого тіла як "персоналізованого" Еросу, себто індексованого в функційних колективних моделях. Тіло гомогенізується як місце промислового продукування знаків і відмінностей, мобілізується під знаком програматичного зваблення. Перехоплення амбівалентності на користь тотальної позитивації тіла як схеми зваблення, задоволення і престижу. Тіло як підсумовування часткових об'єктів, суб'єктом котрих є "ви" як предмет споживання(**). Перехоплення відношення суб'єкта до його власної тілесної недостатності самим тілом, що зробилося медіумом тоталізації, — це пречудово демонструється у фільмі "Презирство", де Брижіт Бордо розглядає частини свого тіла в дзеркалі, пропонуючи своєму коханцю кожну з них для еротичного схвалення, і завершується все це формальним підсумком тіла як об'єкта: "Ну, то ти любиш мене всю"? Тіло зробилося тотальною системою знаків, котра освячена моделями, під владою загального еквіваленту, яким виступає фалічний культ, — так само й капітал стає тотальною системою обмінної вартості під владою загального еквівалента грошей.

====

*Якщо посилатися на функцію літери у Леклера, себто ерогенну функцію диференційного запису й анулювання відмінностей, то побачимо, що сучасна система характеризується скасуванням функції відкриття літери на користь її ж таки функції закриття. Функція літери зруйнована — символічний запис щезає і замінюється структурним записом, абетка бажання замінюється абеткою коду. На зміну аналітичній амбівалентності літери приходить її еквівалентність у системі коду, буквальна її функційність як смислу (лінгвістичного). Тут літера дублюється й відображається сама в собі як повний знак, вона по-фетишистському інвестується як унарна позначка замість ерогенної відмінності. Вона інвестується як фалос, в якому усунено всі відмінності. Втіха, яку отримує суб'єкт від скандування літери, підмінюється всього-навсього здійсненням бажання в фетишизованій літері. Отож, ерогенному тілу Леклера протистоїть не лише анатомічне тіло, але й (і надто ж) тіло сім'юргічне, що створюється із повних кодифікованих позначників, значущих моделей здійснення бажань.

**Суб'єктом споживання, й зокрема споживання тіла, виступає не Я й не суб'єкт підсвідомості, — а "ви", "you" в рекламі, себто суб'єкт, котрого перехопили,

фрагментували і перетворили за домінантними моделями, "персоналізували" і залучили до гри обмін/знак — "ви" тут виступає всього-навсього симулятивною моделлю другої особи та обміну, насправді це ніхто, це всього лиш фіктивний елемент, що служить задля підтримання модельного дискурсу. Це вже не те "ви", про яке зазвичай мовиться, а ефект роздвоєння коду, примара, що з'являється у глибині знакового свічада.

=====

ІНЦЕСТОВА МАНІПУЛЯЦІЯ

Завдяки цьому обов'язковому нарцисизму відбувається новітнє "розкріпачення" тіла. "Вивільнене" тіло — це тіло, де закон і заборона, що колись іззовні цензурували статі і плоть, тепер немов би замкнулися в глибинах у вигляді нарцисичної змінної величини. Зовнішні обмеження обернулися в знакове обмеження, в замкнену симуляцію. І якщо пуританський закон передовсім виконувався в ім'я Батька і був спрямований на ґенітальну сексуальність і здійснювався насильницьким чином, то на сучасній фазі спостерігається мутація всіх цих характеристик:

тут вже немає насильства: це звичайнісінький тиск;

він уже не спрямовується головним чином на ґенітальну сексуальність, котра віднині зробилася повноправним складником моралі. На сучасній, набагато витонченішій і радикальній стадії репресії й контролю, об'єктом виступає сам рівень символічного, себто репресія, випередивши вторинну статевість (ґенітальність і двостатеву суспільну модель), обернула своє вістря на первинну статевість (ерогенні відмінності й амбівалентність, відношення суб'єкта до своєї недостатності, на чому, власне, і ґрунтується віртуальність усього символічного обміну)(*);

вона здійснюється вже не во ім'я Батька, а, в певному сенсі, во ім'я Матері. Оскільки символічний обмін ґрунтується на забороні інцесту, то всяка відміна (цензура, витіснення, деструктування) цього рівня символічного обміну означає процес інцестової регресії. Ми вже переконалися, що еротизація й фалічна маніпуляція тіла характеризується як фетишизація, — а перверзивний фетишист визначається тим, що він так і не вийшов поза межі бажання матері, що зробила з нього те, чого їй бракувало. Виступаючи живим фалосом своєї матері, перверзивний суб'єкт зайнятий роботою з дедалі більшого зміцнення цього міражу, що стосується його власної особи, він знаходить у ньому втілення свого бажання, що насправді є втіленням бажання матері (тоді як ґенітальна традиційна регресія означає втілення Батьківського слова). Як бачимо, тут виникає характерна інцестова ситуація: суб'єкт вже не поділяється (не відокремлюється від своєї фалічної ідентичності) і не поділяє (не розлучається з жодною частиною самого себе у відношеннях символічного обміну). Він цілком визначається власною ідентифікацією з фалосом матері. Це той же процес, що й у інцесті: він не виходить за межі родини.

=====

*Належить чітко усвідомлювати, що "розкріпачення" й "революція" тіла розігруються переважно на рівні вторинної статевості, себто на рівні двостатевої

раціоналізації статі. Таким чином вони запізнюються на одну фазу, адже розігруються там, де колись діяло пуританське витіснення, а отже, нічого не можуть протиставити новітній репресії, що функціює на рівні символічного. Ця революція становить собою "запізнення на одну війну" від способу репресії. Чи радше (а може, й гірше), глибинна репресія непомітно пронизує "сексуальну революцію", прогресуючи під її впливом, і ця революція нерідко збігається небезпечним чином з цією "вкрадливою" репресією під знаком керованого нарцисизму, про який ми вже згадували вище.

=====

Сьогодні так діється взагалі з тілом: хоч Батьківський закон і пуританська мораль у ньому й зазнали відміни (відносної), однак відбулося це за приписами лібідової економіки, що характеризується деструктуванням символічного й відміною заборони на інцест. Для цієї загальної моделі втілення бажання, котра поширюється через масмедії, притаманні ознаки маніякальної одержимості й тривоги, котрі значно відрізняються від пуританського неврозу, що ґрунтується на істерії. Тепер тривога пов'язана не з едіпівською заборонаю, а з тим, що в самісінькому "отхлані" задоволення й багатократної фалічної втіхи, в "отхлані" цього щедрого, толерантного, лагідного, дозвольного суспільства суб'єкт залишається всього-навсього живою маріонеткою бажання матері. Тривога ця набагато глибша, ніж ґенітальна фрустрація, тому що походить вона зі скасування символічного та обміну, з інцестового становища суб'єкта, де йому бракує навіть власної недостатності, — це тривога, що сьогодні повсюдно знаходить свій вираз у фобії й нав'язливому відчутті маніпулювання.

Всі ми по-своєму переживаємо цю витончену форму репресії й відчуження: її джерела невичерпні, присутність непомітна і всеохопна, невідомо, як з нею боротися і чи можна боротися з нею взагалі. Проблема в тому, що ця маніпуляція відсилає до іншої, первинної маніпуляції, — вона спостерігається в тому випадку, коли мати маніпулює суб'єктом, як своїм власним фалосом. Цій маніпуляторній нерозмежованості, цій втраті неможливо чинити опір так, як трансцендентному Батьківському закону. Вся прийдешня революція має враховувати цю фундаментальну умову і знову віднайти — між Батьківським законом і материнським бажанням, поміж "циклом" репресії/трансгресії і циклом регресії/маніпуляції, — форму артикуляції символічного (*).

=====

*Це передбачає такий тип обміну, коли вже не буде панування заборони на інцест і Батьківський закон, як це спостерігається в знаному для нас типі обміну (мовному й економічному), котрий ґрунтується на цінності і своєї вершини сягає в системі обмінної вартості. Цей тип обміну існує — це символічний обмін, котрий, навпаки, ґрунтується на усуненні цінності і таким чином розв'язує заборону, на котрій ця цінність побудована, і долає Батьківський закон. Символічний обмін — це ні регресія за межі закону (до інцесту), ані така собі проста трансгресія (все ще залежна від закону), — це розв'язання цього закону.

=====

МОДЕЛІ ТІЛА

1. Для медицини референцією тіла виступає труп. Інакше мовлячи, труп становить собою ідеальний, скрайній вияв тіла в його стосунку до системи медицини. Саме його продукує та репродукує медицина як результат своєї діяльності під знаком збереження життя.

2. Для релігії ідеальною референцією тіла виступає звір (інстинкти і плотська хтивість). Тіло як звалище кісток — і воскресіння після смерти як плотська метафора.

3. Для системи політичної економії ідеальною референцією тіла виступає робот. Робот — це доконана модель функційного "розкріпачення" тіла як робочої сили, він є екстраполяцією абсолютної раціональної позастатевої продуктивності (це може бути й розумний робот — адже, наприклад, комп'ютер становить собою екстраполяцію мозку робочої сили).

4. Для системи політичної економії знака ідеальною референцією тіла виступає манекен (в усіх його різновидах). Сучасник робота (ідеальний тандем наукової фантастики — Барбарелла), манекен теж представляє тіло, цілком функційоване під знаком цінності, однак цього разу воно мислиться як площина продукування цінності/знака. Воно продукує не робочу силу, а моделі значення, — не тільки сексуальні моделі втілення бажань, а й саму сексуальність як модель.

Отож, кожна система незалежно від її ідеальних цілей (здоров'я, воскресіння, сексуальна свобода), відкриває той редуکتивний фантазм, на котрому вона, власне, і ґрунтується, ту нову форму, ту божевільну візію тіла, котра й становить її стратегію. Труп, звір, машина чи манекен — такими є негативні ідеальні типи тіла, його фантастичні редукції, завдяки яким воно продукується і вписується в системах, що послідовно приходять на зміну одна одній.

Дивує, що тіло нічим не відрізняється від цих моделей, у котрі замикають його різні системи, і водночас воно становить собою щось інше — радикальну альтернативу цим системам, неспростовну відмінність, що їх цілком заперечує. Цю протилежну віртуальність теж можна вважати тілом. Одначе для неї — для тіла як матеріялу символічного обміну, — немає моделі, немає коду, немає ідеального типу, немає керівного фантазму, тому що не може бути системи тіла як антиоб'єкту.

"PHALLUS EXCHANGE STANDARD"(*)

=====

*Фалічний стандарт обміну (англ.) — прим. пер.

=====

Від початку індустріальної революції в процесі, що знаменує собою зростаюче узагальнення політичної економії або ж поглиблення закону цінності, одні й ті ж великі зрушення охопили сферу матеріяльного достатку, мову й сексуальність (тіло).

1. Продукти перетворюються на товари: вони набувають споживчої та обмінної вартості. З одного боку, вони підлягають абстрактній доцільності "потреб", котрі вони задовольняють, з другого ж боку, структурній формі, що регулює їх продукування та обмін.

2. Мова стає засобом комунікації, площиною сигніфікації. Вона структурується в позначниках і значениках. В ній спостерігається те ж саме, що й у товарі: поділ на референтну доцільність, котру мова як медіум ставить собі за мету виражати — себто порядок значеників, — і на структурну форму, що регулює обмін позначників, себто код мови.

В обох випадках перехід до функційної фінальності, раціональне підпорядкування "об'єктивному" змісту (споживчій вартості або ж значеникові/референту) знаменує собою підпорядкування певній структурній формі, що є не чим іншим, як формою політичної економії. В межах "неокапіталізму" (техно— й семіократичного характеру) ця форма систематизується за рахунок "об'єктивної" референції: значеники і споживча вартість поступово щезають, поступаючись місцем функціюванню коду й обмінній вартості.

Внаслідок цього процесу — а наслідки його стали очевидними лише зараз — збігаються обидва "сектори", виробництва і сигніфікації. Вироби й товари продукуються як знаки та повідомлення і регулюються абстрактною конфігурацією мови — виступаючи як носії змістів, цінностей, доцільностей (своїх значеників) вони циркулюють згідно з абстрактною узагальненою формою, що впорядковується моделями. Своєї кульмінації товари й повідомлення сягають в межах однакового для них обох статусу знака. Втім, і тут їхня референція відступає перед чистою грою позначників, що здатна сягати при цьому своєї структурної довершеності, себто прискорення та примноження повідомлень, інформацій, знаків та моделей — це мода як тотальний цикл, у якому втілюється лінійний світ товару.

Тіло і сексуальність можна аналізувати в усіх тих же термінах, котрі їм передували: споживча/обмінна вартість, позначник/значеник.

1. Можна продемонструвати, як сексуальність розрішається у способі свого нинішнього "розкріпачення", переходячи в споживчу вартість (задоволення "сексуальних потреб") і вартість обмінну (гру й числення еротичних знаків, себто все те, що регулюється циркуляцією моделей). Можна показати, що сексуальність автономізується як функція: від колективної функції відтворення людського роду вона переходить до таких індивідуальних функцій, як фізіологічне (частина загальної гігієни) та психологічне врівноваження особи, до "вираження суб'єктивності", еманції підсвідомого, етики сексуального задоволення — і до чого ж іще? Так чи інакше, а сексуальність перетворюється на елемент економіки суб'єкта, вона перетворюється на об'єктивну доцільність суб'єкта і сама підпорядковується порядку цільових настановлень, якими б вони не були.

2. В міру того, як вона функціюється (підпорядковується якійсь трансцедентній референції, котра через неї промовляє, — навіть якщо це буде її ж таки власний ідеалізований принцип, себто лібідо як винятково хитра машкара значеника), сексуальність прибирає структурної форми (як це відбувається й із промисловими виробами чи мовою комунікації). Вона входить до великих опозицій (Чоловіче/Жіноче), і їхня диз'юнктність її обмежує, кристалізуючи в реалізації тої чи тої сексуальної моделі,

що прив'язується до того чи того статевого органу і закриває гру позначників тіла.

3. Структура Чоловічого/Жіночого збігається з тією привілейованістю, що визнається за ґенітальною функцією (репродуктивною чи еротичною). Ця привілейованість ґенітальності по відношенню до всіх інших ероґенних можливостей тіла відбивається в структурі суспільного устрою, де переважає чоловіче начало. Адже структурування використовує біологічні відмінності, однак не для того, щоб підтримувати справжню статеву відмінність, а навпаки, щоб запровадити загальну еквівалентність, — Фалос перетворюється на абсолютний позначник, за яким вимірюються і впорядковуються всі ероґенні можливості, що таким чином абстрагуються й набувають еквівалентності. Цей Phallus exchange standard править усією новітньою сексуальністю включно з її "революцією".

4. З'ява фалоса як загального еквівалента сексуальності і самої сексуальності як загального еквівалента символічних можливостей обміну — все це знаменує собою появу політичної економії тіла, що утверджується на руїнах символічної економії тіла. Сучасна "революція", сексуальна екзальтація в межах загального розкріпачення означають лише те, що тіло і сексуальність сягнули стадії політичної економії, прилучилися до закону цінності й загальної еквівалентності.

5. І в першому, і в другому аспекті, — коли сексуальність висувається як функція, коли вона висувається як структурний дискурс, — суб'єкт опиняється перед фундаментальною нормою політичної економії: він мислить і сексуально визначає себе в термінах рівноваги (рівноваги функцій під знаком ідентичності "я"), а також у термінах пов'язаності (структурної пов'язаності дискурсу під знаком нескінченного репродукування коду).

Так само, як "позначені" й залучені до політичної економії знака об'єкти підпорядковуються імперативу спрощення, відображаючи в собі аскетичну економіку функційного розрахунку, так само, як і знак загалом тяжіє до функційного спрощення, щоб чіткіше виражати обопільну адекватність позначника і значеника, що становить закон і принцип реальності знака, — так само й тіло в полоні політичної економії тяжіє до формальної голизни як свого абсолютного імперативу. Ця голизна, в якій зосередилася й уся праця позначання, моди та макіяжу, й водночас уся ідеалістична перспектива "розкріпачення", не має нічого спільного з "відкриттям" чи "повторним відкриттям" тіла: вона виражає собою логічну метаморфозу тіла в процесі історичного розвитку нашого суспільства. Вона перекладає модерний статут тіла в його відношенні до політичної економії. Так само, як спрощення речей означає їхнє підпорядкування певній функції, себто їхню нейтралізацію в цій функції, — так і голизна означає підпорядкування тіла функції/сексу, себто сексу як функції, а точніше, взаємну нейтралізацію тіла і статі.

ДЕМАГОГІЯ ТІЛА

Під знаком сексуальної революції преображається і потяг як революційна субстанція, й підсвідоме як суб'єкт історії. Вивільнити первісні процеси як "поетичний" принцип суспільної реальності, звільнити підсвідоме як споживчу вартість — ось яке

уявлюване кристалізується під гаслом тіла. Тепер ми бачимо, чому ці надії підтримуються тілом і статтю: адже витісняючись за будь-якого устрою, котрого "історично" набувало наше суспільство, вони стали метафорами радикальної негативності. Тепер з метафор їх намагаються зробити революційним фактом. Це помилка: переходячи на бік тіла, можна потрапити в пастку. Неможливо перейти на бік первинного процесу, це ще одна вторинна ілюзія (Ж.-Ф. Ліотар).

В кращому разі, тіло, знову ж таки теоретично, залишиться довіку амбівалентним. Об'єкт і антиоб'єкт: він перетинає і усуває всі дисципліни, що намагаються вчинити з нього ціле, місце й не-місце: місце підсвідомого як не-місце суб'єкта і т.п. Саме від його імени, після розмежування тіла анатомічного й тіла ерогенного, новітній психоаналіз (Леклер) розглядає процес бажання в режимі букви. Скрізь тіло та й годі. Адже не існує терміну, котрий позначав би не-місце, — звичайно, найкращим терміном був би той, що упродовж всієї історії позначав те, що не мало місця, те, що витіснялося. Однак слід враховувати ризик, який несе з собою таке успадкування. Руйнівний привілей тіла, що витікав з його статусу витісненості, припинив своє існування завдяки його новітній емансипації (*) (котра є фактом не тільки політики репресивної десублімації, — психоаналіз теж бере свою участь в офіціалізації тіла й статі: тут знову ж таки спостерігається нерозривне поєднання тіла й статі як виняткової події в житті суб'єкта, як процесу, як праці — й навіть як історичного прищестя в системі концептів і цінностей). Тож потрібно замислитися над тим, чи ж це "розкріпачене" тіло раз і назавжди не заперечує ті символічні потенції старого витісненого тіла, чи не становить собою це тіло, "про яке стільки балакають", якраз пряму протилежність того, що про нього кажуть. В сучасній системі тілу як місцю первісних процесів протиставляється тіло як вторинний процес: еротична обмінна і споживча вартість, раціоналізація під знаком цінності. Імпульсивному тілові, котре охоплене бажанням, протиставляється тіло семіургізоване, структуроване, театралізоване в своїй наготі, функційоване операційною сексуальністю.

=====

*За історією негативності тіла починається історія його позитивності. Вся двозначність сучасної "революції" тіла постає з того, що впродовж цілих сторіч витіснення тіло перетворилося в цінність. Внаслідок витіснення воно набуло віртуальної руйнівної здатності перетворювати всі цінності. Однак слід зважати й на те, що паралельно під личиною витіснення досить довго відбувалося й тісне зближення тіла з низкою "матеріалістичних" цінностей (здоров'я, добробут, сексуальність, свобода) — концепт тіла зростав під прикриттям певного трансцедентного матеріалізму, котрий досягав під крилом ідеалізму як його запасний варіант, — а тому й саме відродження тіла відбувається за детермінованими цільовими настановами і відіграє роль динамічного елемента в рівновазі цієї нової системи цінностей. Голизна стає емблемою радикальної суб'єктивності. Тіло стає знаменом потягу. Однак це розкріпачення відзначається такою ж двозначністю, як і будь-яке інше вивільнення. Суб'єктивність тут звільняється як цінність. Як праця завжди "звільнялася" лише у

вигляді робочої сили в системі продуктивних сил і обмінної вартості, так і суб'єктивність завжди звільняється як фантазм і цінність/знак у межах способу керованої сигніфікації, систематики значення, що цілком очевидно збігається з систематикою виробництва. Так що "розкріпачена" суб'єктивність звільняється лише в тому сенсі, що переходить у площину політичної економії.

=====

Оце вторинне тіло сексуальної емансипації й "репресивної десублімації" існує лише під знаком Ероса. Стать мислиться лише як принцип Ероса — себто відбувається нейтралізація одного іншим з позавписуванням потягу до смерті. В цьому випадку принцип задоволення утверджується як підстава "розкріпаченої" суб'єктивності, "нової політичної економії" суб'єкта. "Ерос наново переглядає концепт розуму: розумне те, що гарантує задоволення" (Маркузе). "Розкріпачена" суб'єктивність віднині зводиться до вписування як позитивного явища в реалізації задоволення, до Ероса, котрий всього лиш уречевлює лібідо як модель реалізації. Тут спостерігається новий розум, що відкриває шлях до необмеженої цільової настановленості суб'єкта, і немає більше жодної різниці між сексуальною "ескалацією" і схемою необмеженого зростання в суспільстві "розкріпачених" продуктивних сил — обоє розвиваються в межах одного процесу, обоє однаково приречені на поразку згідно з невідворотним поверненням потягу до смерті, котру вони сподівалися приборкати шляхом заклинання.

Тіло, що перебуває під знаком Ероса, становить собою більш розвинену фазу політичної економії. Зникнення символічного обміну тут має такий же радикальний характер, як і відчуження людської праці в класичній системі політичної економії. І якщо Маркс описав історичну фазу, в якій відчуження робочої сили й логіки товару безпосередньо впливало із уречевлення свідомостей, то можна зробити висновок, що сьогодні вписування тіла (і взагалі всіх площин символічного) в логіку знака безпосередньо дублюється уречевленням підсвідомого.

Замість розколюватися бажанням, голизна виконує роль еквівалента й інсценізації бажання. Замість розколюватися статтю, тіло відіграє роль позначника й еквівалента статі. Замість того, щоб розколюватися амбівалентністю, сексуальність внаслідок структурних махинацій із "чоловічим" та "жіночим" відіграє роль еквівалента цієї амбівалентності! Сексуальне диполе відіграє роль сценарю відмінностей. Структурно роздвоївшись на пару елементів, лібідо відіграє роль урізаного еквівалента потягу до смерті. Отак повсюдно голизна, тіло, стаття, підсвідоме і т.п., замість того, щоб відкрити шлях до глибинних відмінностей, утворюють між собою тісний ланцюг як репрезентативні еквіваленти одне одного, метонімізуються і поступово, елемент за елементом, визначають дискурсивну логіку сексуальності, дискурс статі як цінності. Це та ж таки операція, що й у метафізиці, де суб'єкт як ідеальний референт утворюється з одної лише циркуляції, з безнастанного метонімічного обміну термінів свідомості, волі, уявлення тощо.

БАЙКА

"Ох, чому ж так вийшло, що існує дві статі?"

А що тобі не до вподоби? Ти хотів би, щоб їх було дванадцять чи, може, й одна"?

(Сучасний роман)

Цей проміжок можна збільшити: чому б не бути нульовій чи нескінченній кількості статей? Було б абсурдом ставити тут питання про "кількість" (тоді як цілком логічним видається запитання, чому на кожній руці не по шість пальців). Питання це абсурдне, позаяк статевий поділ становить собою межу, що проходить через кожного суб'єкта, й тому неймовірними є не лише "одна" чи "кількоро", а навіть і "дві" статі, адже "два" — це вже число (і саме число два відіграє головну роль в абсурдності цього діалогу). А стаття у своєму радикальному сенсі не може переходити до стадії цілих чисел чи набувати статусу числення: адже стаття є відмінністю, і дві "сторони" відмінності, не будучи елементами, не муть ні додаватися, ні бути складниками серії. Вони можуть лише враховуватися як одиниці.

Зате цей діалог виглядає цілком логічно в межах нав'язаної двостатевої моделі (Чоловіче/Жіноче), оскільки стаття тут від початку мислиться як два елементи структурної опозиції. Можливість сягнути скрайнього абсурду в серійному переліку статей, себто розглядати статтю як нагромадження, лежить у самій двостатевій структурі, причому з того моменту, коли чоловіче й жіноче мисляться як цілі елементи.

Таким чином амбівалентність статі істотно обмежується бівалентністю (двох полюсів і статевих ролей). Сьогодні, коли ця бівалентність зазнає змін внаслідок "сексуальної революції", що нібито усуває відмінності поміж чоловічим і жіночим, амбівалентність сексу надвичайно обмежується двозначністю унісексу.

Проти сексуалістської метафори.

Сьогодні у світлі фройдизму всі вміють дуже добре, — і, як на мене, то аж надто добре, — за будь-якою соціальною, етнічною, політичною практикою вбачати сублімацію і вторинну раціоналізацію підсвідомих процесів. Вже стало культурним стереотипом розшифровувати всі дискурси в термінах витіснення й фантазматичної детермінованості.

Однак річ у тому, що все це більше, ніж терміни, а підсвідоме тут не більше, як мова референції. Такої ж фантазматичності набуває і сексуальний дискурс, коли стаття із критичного обмеження моральної та суспільної містифікації й сама обертається в спосіб раціоналізації проблеми, що пов'язується із цілковитим символічним руйнуванням суспільних зв'язків, — питання, котре сексуалістський дискурс силкується вписати у рятівну площину коду. Сьогодні у "Франс-Діманш" спокійнісінько можна прочитати, що фригідність багатьох жінок походить від надто сильної фіксації на батькові й що вони завдають собі за це покари, відмовляючись від статевої втіхи: ця психоаналітична "істина" віднині становить частину культури і соціальної раціоналізації (ва внаслідок цього психоаналітичне зцілення заходить у глухий кут).

Сексуальна чи психоаналітична інтерпретація аж ніяк не відзначається якоюсь особливою привілейованістю. Вона теж може стати фантазмом як істина в остатній інстанції, — а отже, відразу ж і як революційний мотив. Те, що відбувається сьогодні, — поєднання революції й фантазму, що відзначається такою ж уявністю, такою ж

спотвореністю, як і буржуазне "перехоплення" психоаналізу, — пов'язане зі вписуванням статі й підсвідомого як детермінанти, себто зі зведенням цих обох явищ до раціоналістичної казуальності.

Де існує раціоналізація задля якої б там не було інстанції, там існує містифікація. Це відбувається тоді, коли сексуальне сублімується й раціоналізується в політичному, соціальному і моральному, — й тоді, коли символічне цензурується й сублімується в панівному сексуальному дискурсі.

ЧЖУАН-ЦЗИ ПРО РІЗНИКА

"Послухай-но, — спитався принц Вен-хуей, — як це ти сягнув такого мистецтва в своєму ремеслі"?

Різник відклав набік свого ножа й мовив: "Я люблю Дао і таким чином вдосконалюю своє мистецтво. Наприпочатку я бачив перед собою тільки бугая. Після трьох літ роботи я вже не помічав його. Зараз діє мій розум, а не чуття. Я знаю, із чого від природи складається тіло бугая, й чикрижу тільки в проміжках. Не дай, боже, різати артерії, вени, м'язи, а надто ж здоровезні кістки! Добрий різник зуживає за рік одного ножа, тому що він чикрижить лише м'ясо. Звичайний різник зуживає одного ножа за місяць, позаяк він ріже кістки. Мій ніж слугує мені вже дев'ятнадцять літ. Він розітнув десятки тисяч бугаїв, а його жало видається таким, наче його допіру заточили. Просто в суглобах є проміжки, а в лезі ножа немає товщини. Хто вміє потрапляти тонесеньким жалом у ці проміжки, той дуже легко впорається, тому що він ріже порожні місця. Ось чому я користуюся своїм ножом уже дев'ятнадцять років і його жало таке, ніби його щойно заточили. Щоразу, як мені треба розрізати суглоби, я відзначаю найтяжчі місця, тамую подих, пильную і намагаюся не поспішати. Я легесенько веду жалом, і суглоби розпадаються так легко, мов би додола падали грудки землі. Я піднімаю свого ножа й розгинаю спину..." (Чжуан-Цзи, III, Засади гігієни).

Це пречудовий взірець аналізу, його разючої операційності, якщо подолати цілісний, субстанційний, непрозорий погляд на об'єкт ("наприпочатку я бачив тільки бугая"), подолати анатомічну візію тіла як цілісної споруди, котру можна чикрижити, як бог на душу покладе, споруди, зовнішній вигляд котрої поєднує в собі кістки, м'ясо і внутрішні органи, — з такою цілісністю працює звичайний різник, що ріже з усієї сили, насправді ж потрібно сягнути до зчеплень порожнечі, структури порожнечі, в якій тіло набуває своєї зчепленості ("я чикрижу тільки в проміжках..."). Ніж різника із байки Чжуан-Цзи — це не повнота, що проходить крізь повноту, це сама порожнеча ("в лезі ножа немає товщини"), що зчіплюється з порожнечею ("дуже легко..., тому що він ріже порожні місця"). Цей ніж, котрим орудує аналітичний розум, працює не з простором, заповненим тушою бугая, не з простором, що сприймається відчуттями й зором, а з внутрішньою логічною організацією ритмів та інтервалів. І якщо він так довго не зуживається, то це тому що ніколи не атакує масу кісток і плоті, себто субстанцію, котру слід подолати, — адже він становить собою чисту відмінність і працює теж із відмінностями, себто розчленовує тіло, й це суто практична операція, однак видно, що вона базується на певній символічній економіці, що відповідає не "об'єктивному"

пізнанню, не силовому відношенню, а структурі обміну: ніж і тіло обмінюються, ніж артикулює неповноту тіла і цим деконструє його за його ж таки ритмом.

Цей ніж становить собою і леклерівську літеру, що здійснює ерогенний поділ якоїсь місцини в тілі згідно з логікою бажання. Тут спостерігається "непідвладна зуживанню" наявність символічного запису, коли літера скрайньою витонченістю свого накреслення розтинає анатомічне тіло й орудує в його артикульованій порожнечі — тоді як повний дискурс, тобто дискурс кепського різника, всього лиш чиккрижить матеріальну, анатомічну очевидність.

Це тисячолітній родич ліхтенберґового(*) ножа, що своїм парадоксом (ніж без клинка, якому бракує колодки) утворює замість повного фалоса і його фантас(зма)тичної очевидності символічну конфігурацію відсутнього фалоса — цей ніж ріже не в тілі: він розв'язує його, він уважно і мрійливо циркулює в ньому (це плинна уважність: "тамою подих, пильную і намагаюся не поспішати"), він анаґраматично прогресує, себто рухається не від елемента до елемента, не від органу до органу, як рухаються слова по лінії функційного синтаксису — так чинить лише кепський різник і лінгвіст-сигніфікатор. Тут лезо смислу має інший характер: воно не звертає уваги на очевидне тіло й пантрує за іншим тілом, позатілесним, — так само, як анаграма, що діє за моделлю розпорошення й розрішання якогось терміну, якогось засадничого корпусу, таємниця котрого полягає в іншій артикуляції, в артикуляції, що перебігає під дискурсом і позначає собою дещо, — ім'я, формулу, чия відсутність невідступно переслідує текст. Це і є ота формула тіла, що кидає виклик анатомічному тілу, формула, котру описує і розрішає ніж різника. З певністю можна сказати, що символічна ефективність знака в первісних суспільствах далека від "маґії", вона пов'язана з витонченою роботою анаґраматичного розрішання. Те саме відбувається і з архітектурою ерогенного тіла, що становить собою анаґраматичну артикуляцію якоїсь "загубленої й ніколи неіснуючої" формули, котра методом диз'юнктного синтезу відтворюється лезом бажання, формули, котра вимальовується, але не вимовляється: та й саме бажання — це розрішання позначника в орфічному розпиленні тіла, в анаґраматичному розпорошенні поеми за музичними ритмами, що відлунюють в унісон із ритмами різницького ножа Чжуан-Цзи.

=====

*Протилежність лезові Оккама, що каструє і накреслює пряму лінію абстракції й раціональності.

=====

У

ПОЛІТИЧНА ЕКОНОМІЯ І СМЕРТЬ

ЕКСТРАДИЦІЯ МЕРТВИХ

Відтоді, як дикуни прозивали "людьми" тільки членів свого племені, дефініція "Людського" значно розширилася — нині воно зробилося універсальним концептом. Власне, це й називається культурою. Сьогодні всі люди вважаються людьми. Хоча насправді ця універсальність ґрунтується на тавтології й подвоєнні: саме в них

"Людське" набуває потуги морального закону і принципу виключення. Адже "Людське" від початку передбачає і свого структурного двійника — Нелюдське. В цьому воно, власне, й полягає, тож поступ Людства і Культури становить собою не що інше, як ланцюг послідовних дискримінацій, котрі розглядають "Інших" як не-людей, а отже, як таких, що не існують. Для дикунів, що прозивали себе "людьми", інші були просто чимсь інакшим. Зате для нас, котрі живуть під знаком "Людського" як універсального концепту, інші просто ніщо. В першому випадку бути "людиною" — це виклик, так само як бути джентельменом: така відмінність переживається не просто як вища якість, а як те, що завойовано в боротьбі, цей статус виступає підставою не лише для обміну з іншими істотами, — богами, предками, чужинцями, звірами, природою, — але й потребує, щоб його постійно ставили на кін, прославляли й боронили. Що ж до нас, то ми задовольняємося тим, що підносимо до ступеня універсального поняття абстрактну родову цінність, яка ґрунтується на еквівалентності видових істот і на вилученні всіх інших. У певному сенсі, з поступом культури дефініція Людського невблаганно звужується: кожен "об'єктивний" відтинок прогресу на шляху до універсальності відповідав ще дужчій дискримінації, а значить, можна передбачити, що надійде пора остаточної універсалізації Людини, коли від цього поняття відлучать усіх людей, — і тільки чистий концепт буде сяяти у порожнечі мов сонце.

Расизм становить собою новітнє явище. Культури або раси й раніше ігнорували чи знищували одна одну, однак усе це чинилося під знаком універсального Розуму. Не існувало критеріїв Людини й відокремлення Не-Людей, були тільки відмінності, котрі могли провадити одна проти одної смертельну боротьбу. І тільки наш, недиференційований концепт Людини породив дискримінацію. Варто прочитати написану в XVI сторіччі книгу Жана де Лері "Історія мандрів у землі Бразилійські", аби переконатися, що за тої пори, коли Ідея Людини ще не тяжіла у всій своїй метафізичній чистоті над західною культурою, расизму не було: цей дворянин із Женеви, пуританин і реформат, котрий спілкувався із бразильськими людодідами, не був расистом. Відтоді ми стали расистами, адже наше суспільство зазнало великого прогресу. Й не тільки по відношенню до індіців чи канібалів, — поглиблюючи свою раціональність, наша культура послідовно виштовхнула в не-людську площину мертву природу, звірів, нижчі раси (*), а відтак ця злаякісна виразка Нелюдського охопила навіть саме оце суспільство, що намагалося визначити себе як абсолютну, вищу цінність. Мішель Фуко проаналізував вилучення божевільних на зорі новітнього суспільства, однак ми знаємо, що одночасно з розитком Розуму відбувалося вилучення дітей, що внаслідок свого ідеалізованого статусу дитинства вони поступово відокремлювалися в ґетто інфантильного світу, в безправність невинности. Тепер не-людьми стали й люди похилого віку, їх відкинули на периферію нормальности. Так само й інші "категорії", що, власне, й зробилися "категоріями" лише внаслідок поступових сегрегацій, котрі позначають собою поступ культури. Біднота, неповноцінні особи, люди з низьким коефіцієнтом інтелекту, збоченці, транссексуали, інтелектуали, жінки — це справжнісінький епос терору, епос відокремлення на основі дедалі більш

расистської дефініції "нормальної людини". Квінтесенція нормальності: врешті-решт усі "категорії" зазнають вилучення, сегрегації й прокляття — й це станеться в універсальному суспільстві, де нормальне й універсальне нарешті зіллється до купи під знаком людського (**).

=====

*Расизм базується на тій самій універсалістській точці зору, котра служить основою і для його противників, що виходять із егалітарної моралі гуманізму. Однак як і колишнє поняття душі, так і нинішні біологічні характеристики, на котрі спирається егалітарна мораль, — все це не більш об'єктивні й не менш довільні аргументи, ніж колір шкіри. Адже ці критерії все одно мають розрізняльний характер. На основі цих критеріїв (душі чи статі) можна, звичайно, запровадити еквівалентність Білий=Чорний, однак ця еквівалентність ще дужче вилучає все, що не має душі чи статі. Дикуні, котрі не гіпостазували ні душу, ні біологічний вид, визнавали своїми родичами землю, мертвих і звірів. Ми ж їх відкинули, керуючись нашими універсалістськими моральними принципами, нашим егалітарним метагуманізмом, котрий, інтегруючи негрів на підставі білих критеріїв, фактично тільки розпросторує межі абстрактної соціальності, соціальності, що мислиться лише суто в правовому аспекті. Тут спостерігається так ж таки біла магія расизму, що функціонує на сьогодні і просто перефарбовує чорного в білий колір під знаком універсального.

***"Що дужче акцентують на людському характері божистої сутності, тим більшою здається дистанція, що відокремлює Бога від людини, тим дужче релігійна, богословська рефлексія заперечує ідентичність і єдність людської й божистої сутності, тим сильніше принижується людське, що виступає об'єктом людської свідомості. Причина ось в чому: якщо все позитивне у визначенні божистої сутності зводиться лише до людського, то внаслідок цього й погляд на людину як об'єкт споглядання може бути тільки негативний і людиноненависницький. Щоб збагатити Бога, людина повинна стати бідною і т.п." (Фоєрбах, "Сутність християнства").

В цьому тексті описано "загарбання", що притаманне універсалізації. Універсалізація Бога завжди пов'язана з вилученням, з обмеженням людського в його самотності. Коли Бог починає бути схожим на людину, то людина взагалі перестає бути схожою ні на що. До того ж Фоєрбах у своїй боротьбі з релігією не згадує про інше — про те, що універсалізація людини теж здійснюється за рахунок вилучення всіх інших (божевільних, дітей тощо) у їхній відмінності. Коли Людина починає бути схожою на Людину, то інші перестають бути схожі ні на що. Визначившись як універсальність, як ідеальна референція, Людське, так само, як і Бог, виступає у вигляді якоїсь нелюдської маячні. Ще більше замовчує Фоєрбах про те, що ця операція загарбання, внаслідок якої Бог відбирає в людини все й вона виступає всього лиш мертвим негативом Бога, призводить до того, що вмирає сам Бог, поцілений відцентровою силою цієї інерції. Врешті, Людина теж гине від запроваджених нею розрізень людського й не-людського (куди входить божевілля, дитинство, дикість).

=====

Аналіз Фуко становить одну з найважливіших складових тієї справжньої історії культури, тієї Генеалогії Дискримінації, де від початку XIX сторіччя вирішальне місце посідає праця і виробництво. Однак існує ще одне вилучення, котре передує всім іншим і носить ще радикальніший характер, ніж вилучення божевільних, дітей та нижчих рас, — це вилучення відбулося набагато раніше, воно служить взірцем для всіх інших і виступає самою основою "раціональності" нашої культури: це вилучення мертвих і смерти.

Від первісних суспільностей до новітніх суспільств іде незворотня еволюція: мертві потроху перестають існувати. Їх викидають поза межі символічної циркуляції групи. Це вже не повноцінні істоти, гідні партнери обміну, і їм дедалі більше дають це зрозуміти, розташовуючи далі й далі від групи живих, виганяючи з хатньої інтимності на цвинтар, що теж становить собою один з видів відокремлення, — попервах він розташований на сільському майдані чи в середмісті й виступає першим взірцем гетта і прототипом усіх майбутніх гетт, — відтак виштовхують далі й далі з центру до периферії, аж врешті викидають в нікуди, як це відбувається в нових містах чи в сучасних метрополіях, де для смерти вже нічого не передбачається ні в фізичному, ні в ментальному просторі. Навіть божевільні, злочинці, люди аномальної поведінки можуть знайти собі структурну нішу в новітньому суспільстві — і тільки функція смерти тут не програмується і не локалізується. По правді сказати, з нею вже не знають, що й робити. Адже сьогодні бути мертвим — ненормально, і це щось нове. Бути мертвим — це недопустима аномалія, і, з цього погляду, всі інші відхилення здаються дрібницями. Смерть — це переступ, щось таке, як невиліковне збочення. Для мертвих немає ні місця, ні часопростору, місце їхнього перебування невизначене, воно виштовхується в радикальну утопію — його навіть не обгороджують, а просто розпорошують.

Однак ми добре знаємо, що ж означає ця невизначеність локалізації: якщо заводу вже немає, значить, праця існує повсюдно, — якщо немає в'язниці, то ув'язнення й відокремлення повсюдно розпорошені в соціальному часопросторі, — якщо немає притулку для божевільних, то це означає, що психологічний і терапевтичний контроль набув повсюдного й загального поширення, — якщо не існує школи, значить, всі соціальні процеси просякнуті дисципліною і педагогічним вихованням, — якщо немає вже капіталу (і його марксистської критики), то це означає, що закон цінності перейшов у режим потойбічного самоврядування в усіх його формах тощо. Якщо ж не існує цвинтарів, то виходить, що їхню функцію перебравли новітні міста як такі — це мертві міста й міста смерти. І якщо операційна велика метрополія становить собою довершену форму всієї культури, значить, уся наша культура — це не що інше, як культура смерти (*).

=====

*За нашого часу, коли великі багатоквартирні споруди скидаються на цвинтарі, самі цвинтарі цілком закономірно прибирають форми житлових споруд (Ніцца й інші міста). І навпаки, викликає справжнісіньке здивування той факт, що в американських метрополіях, а також подекуди й у Франції, традиційні цвинтарі становлять собою

єдину зелену місцину й незаселений простір в ґетто. Про те, що простір для мерців є одним-єдиним у місті тереном, де кипить життя, чудово свідчить інверсія цінностей в сучасному некрополі. В Чикаго на цвинтарях граються діти, гасають мотоциклісти, цілуються закохані. От якби знайшовся архітектор, що насмілився б на основі цієї реальності сучасного міського устрою накреслити місто, відштовхуючись од цвинтарів, пустиш і "заклятих" місцин! Щоправда, це була б смерть архітектури.

=====

ПІСЛЯ-ЖИТТЯ АБО ЕКВІВАЛЕНТНА СМЕРТЬ

Справедливо буде зробити висновок, що мертві, котрих виселяють і відокремлюють живі, прирікають і нас, живих, на еквівалентну смерть: адже засадничий закон символічної зобов'язаності діє повною мірою як на благо, так і на зло. Отож, божевілля — це не що інше, як лінія поділу поміж божевільними й нормальними людьми, лінія, котру нормальність поділяє з божевіллям і завдяки якій вона визначає себе. Всі суспільства, що ув'язнюють божевільних, й самі доглибно інвестовані божевіллям, що врешті-решт виступає в них єдиним і повсюдним предметом символічного обміну під легальними знаками нормальності. Ця тривала робота божевілля над суспільством, котре його відокремлювало, відбувалася упродовж кількох сторіч, і сьогодні стіни притулків зникають, причому не завдяки якійсь чудесній толерантності, а тому що робота над нормалізацією суспільства через божевілля добігла кінця — божевілля стало повсюдним явищем, залишаючись водночас предметом заборони. Божевільня немов би розчиняється у соціальному просторі, бо нормальність сягнула такого ступеня довершеності, коли вона вже починає уподібнюватися характерним ознакам божевільні, позаяк вірус відокремлення оселився у всіх фібрах "нормального" існування.

Те ж саме відбувається й зі смертю. Врешті-решт смерть виступає не чим іншим, як лінією соціальної демаркації, що відокремлює "мертвих" від "живих", — а значить, вона однаково уражає і перших, і других. Всупереч безпідставним ілюзіям живим, котрі хочуть бути живими за рахунок вилучення мертвих, всупереч ілюзорним намаганням обмежити життя абсолютною додатковою вартістю, відтинаючи таким чином від нього смерть, непохитна логіка символічного обміну відновлює еквівалентність життя і смерті — у вигляді байдужої фатальності після-життя. Якщо смерть витісняється в після-життя, то, згідно з добре відомим принципом повернення, й саме життя обертається в після-життя, котре детермінується смертю.

ПОТОЙБІЧНЕ ҐЕТТО

Паралельно із сегрегацією мертвих зростає і поповнюється концепт безсмертя. Адже потойбічне життя, його особливий статус, що позначає "душу" й "вищі" духовні сутності, становить собою просто байку, що прикриває реальну екстрадицію мертвих і розрив із ними символічного обміну. Коли мертві існують поруч, відмінні, однак живі й, у багатьох випадках, реальні партнери живих, то в них немає потреби в безсмерті, їм і не треба бути безсмертними, адже така фантастична властивість зруйнувала б усяку обопільність. І лише в міру того, як їх вилучають зі свого середовища живі, вони

потроху набувають безсмертя, й це ідеалізоване після-життя становить собою всього лиш познаку їхнього вигнання із суспільства.

Слід покінчити з ідеєю релігійного прогресу, що начебто розвивається від анімізму до політеїзму, а відтак до монотеїзму з поступовим окресленням безсмертної душі. Адже безсмертя за мертвими визнають лише в міру їхнього відокремлення від живих, на зразок того, як зі зростанням тривалості життя в нашому суспільстві одночасно відбувається сегрегація людей похилого віку як асоціальних елементів.

Безсмертя відзначається прогресивним розвитком, хоч як не дивно це звучить. В часовій площині воно розвивається від обмеженого після-життя до нескінченного потойбічного існування, а в соціальній площині демократизується і з привілею, що належить лише небагатьом, стає потенційним правом кожного. Однак відбулося усе воно в порівняно недавню пору. В Єгипті деякі члени групи (фараони, потім жерці, воєначальники, багатії, втаємничені члени панівних класів) потроху, залежно від їхньої влади, виокремлювались як безсмертні, а всі інші мали право тільки на смерть і двійника. У 2 000 році до Різдва Христового кожен отримав доступ до безсмертя: це було щось таке, як соціальне завоювання, може, навіть здобуте ціною тяжкої боротьби; якщо не перейматися соціально-історичною фантастикою, то можна легко собі уявити, як в Єгипті Високих Династій спалахували бунти й соціальні заворушення, що мали на своїх знаменах гасла з вимогами безсмертя для всіх.

Отож, наприпочатку безсмертя було емблемою влади і соціальної трансцендентности. В тих первісних групах, де немає структури політичної влади, немає й особистого безсмертя. "Відносна" душа, "обмежене" безсмертя в пізніших, менш сегментарних суспільствах відповідають тій-таки відносній структурі влади. Відтак безсмертя повсюдно поширюється й увічнюється в деспотичних суспільствах і великих Імперіях, для котрих притаманна тотальна трансцендентність влади. Спочатку цією перевагою користувалися королі чи фараони, потім, на більш розвиненій стадії, сам Бог, що вважався вищою мірою безсмертним, — а відтак, за принципом перерозподілу, безсмертя переходило на кожного з людей. Однак ця фаза безсмертного Бога, що збігається з розвитком великих універсалістських релігій, надто ж із християнством, становить собою вже й фазу великої абстрактности суспільної влади в римській імперії. Якщо грецькі боги були смертні, то причина полягала в тому, що вони існували в специфічній, ще не універсалістській культурі.

Навіть на початках християнства іще не було однастайности з приводу безсмертя, котре постало в пізнішу епоху. Батьки церкви ще припускали тимчасове знищення душі, котра мала відродитися лише під час воскресіння. Й не тільки язичники насміхалися з цієї ідеї вокресіння, котру проповідував апостол Павло, — її рішуче заперечували християни й батьки церкви. У Старому Заповіті (в Даниїла) воскресіння обіцяють лише тим, хто не отримав за життя винагороди добром чи злом. Потойбічне життя, після-життя становить собою всього-навсього підсумок всього рахунку, воно існує тільки залежно від того, чи не залишилося щось без обміну за життя. Чудовим зразком вимушености воскресіння чи безсмертя є символічна можливість первісного

колективу негайно сплачувати свої рахунки, відшкодовувати свої символічні борги, не розраховуючи на потойбічне життя.

Виступаючи наприпочатку розрізняльною емблемою влади, безсмертя душі упродовж усього розвитку християнства відіграє роль егалітаристського міту, потойбічної демократії, що заперечує нерівність людей перед лицем смерти. Це всього лиш міт. Навіть у своїй найбільш універсалістській християнській версії безсмертя лише юридично належить людській істоті. Насправді воно розподіляється по краплі, виступаючи здобутком певної культури і, всередині цієї культури, — приділом певної соціально-політичної касты. Хіба місіонери вірили в безсмерту душу тубільців? Хіба жінка в "класичному" християнстві по-справжньому мала душу? А божевільні, діти, злочинці? Насправді все зводиться лише до одного: душа є тільки в багатіїв і можновладців. Соціальна, політична, економічна нерівність перед смертю (пересічна тривалість життя, врочистий обряд похорону, слава і життя в серцях людей) є всього лиш результатом засадничої дискримінації: одні, єдино правдиві "людські істоти", мають право на безсмертя, інші ж мають право лише на смерть. Нічого, по суті, не змінилося від часів Стародавнього Єгипту.

Немає значення, скаже наївний матеріаліст, смерть чи безсмертя — адже все це уявлюване. Так, але вражає, що реальна соціальна дискримінація ґрунтується саме на цьому, що влада й трансцедентність ніде так виразно не позначаються, як в уявлюваному. Економічна влада капіталу не менш ґрунтується на уявлюваному, ніж церква. Це не що інше, як її фантастична секуляризація.

Зрозуміло й те, що демократія тут нічого не міняє. Колись можна було боротися за безсмертя душі для всіх, на зразок того, як цілі покоління пролетарів боролися за майнову й культурну рівність. Це та ж таки боротьба: одні добиваються життя в потойбічному світі, інші воюють за краще життя на цьому світі, — й та ж пастка: особисте безсмертя для декількох постає, як ми вже переконалися, з розколу групи, — а тому який сенс у тому, щоб вимагати його для всіх? Адже це означає просто узагальнення уявлюваного. Революція має полягати лише в усуненні відокремленості смерти, а не в тому, щоб добитися рівного права на потойбічне життя.

Безсмертя становить собою не що інше, як своєрідний загальний еквівалент, пов'язаний із абстракцією лінійного часу (він формується в міру того, як час перетворюється на абстрактний вимір, пов'язаний із процесом нагромадження в політичній економії і загалом із абстрагуванням життя).

DEATH POWER(*)

=====

*Смертельна влада (англ.) — прим. пер.

=====

Отож, виникнення потойбічного життя можна аналізувати як засадничу операцію в процесі народження влади. Не тільки тому, що цей механізм дозволяє вимагати зречення цього життя і шантажувати відплатою в іншому світі, — в цьому, власне, й полягає стратегія священницьких каст, — але й, на глибшому рівні, внаслідок заборони

на смерть й одночасно в силу певної інстанції, що стежить за цією забороною, себто влади. Зруйнувати спілку живих і мертвих, порушити обмін життя і смерти, вилучити життя зі смерти і скувати забороною мертвих і саму смерть — саме з цього і бере свій початок соціальний контроль. Влада можлива лише тоді, коли смерть вже не має свободи, коли мертві перебувають під наглядом в очікуванні того часу, коли ув'язнено буде й саме життя. Це засадничий Закон, і влада стоїть на чатах біля його дверей. Фундаментальне витіснення полягає не в тому, що витісняються підсвідомі потяги, якась енергія чи лібідо, воно не має антропологічного характеру, — це витіснення смерти, і характер його соціальний, — в тому сенсі, що завдяки йому здійснюється поворот до репресивної соціалізації життя.

Як ми знаємо, історично влада жерців походить з їхньої монополії на смерть і з виняткового права контролю за відносинами з небіжчиками (*). Мертві становлять першу ділянку, що зазнає відокремлення і допускається до обміну лише через опосередковану інстанцію, себто через касту жерців. Влада постає саме на оцій межі смерти. Далі вона живиться іншими, до нескінченности розгалуженими поділами — на душу й тіло, на чоловіче й жіноче, на добро і зло тощо, але найперший поділ — це розмежування життя і смерти (**). Коли кажуть, що влада "стоїть біля керма", то це ніяка не метафора: вона і є оцим кермом, що накреслює межу поміж смертю й життям, декретом, що розриває обмін життя і смерти, контролем і перепусткою на той берег чорної ріки.

=====

*Всі єресі завжди були спробами піддати сумніву "Царство Небесне" й запровадити Царство Господнє тут і тепер. Заперечувати розмежування життя й після-життя, заперечувати потойбіччя означає заперечувати й розрив із мертвими, а отже, й необхідність вдаватися до якоїсь посередницької інстанції для того, щоб вступати з мертвими у певні угоди. Це означало б кінець усіх церков і їхньої влади.

**Бог — це те, що підтримує розмежованість позначника і значеника, добра і зла, розмежованість жінки й чоловіка, живих і мертвих, тіла й духу, Іншого й Того Самого тощо — в ще більш загальному сенсі, він виступає тим, що підтримує розділення полюсів будь-якої розрізняльної опозиції, а отже, й розрізнення вищих і нижчих, білих і негрів. Коли розум набуває політичного характеру, себто коли розрізняльна опозиція розрішається у такому явищі, як влада, і зміщується на користь одного з елементів, Бог завжди виявляється саме на боці цього елемента.

=====

Саме таким чином влада встановлюється надалі поміж суб'єктом і його тілом, що відокремилося від нього, між індивідом і його соціальним тілом, що відокремилося від нього, — в цьому розриві постає інстанція медіації й ініціації. Однак слід зважати на те, що архетип цієї операції полягає у відокремленні групи від її мертвих, або кожного з нас від його власної смерти. Всі майбутні форми влади будуть щось мати від цього духу, тому що врешті-решт влада ґрунтується на маніпулюванні, урядуванні смертю.

Саме в зависанні поміж життям і його власним завершенням, себто в продукуванні

цілком фантастичної, штучної темпоральності (оскільки будь-яке життя несе в собі власну смерть як свою мету, як уже реалізоване в даний момент цільове настановлення), саме в цьому розірваному просторі утверджуються всі інстанції репресії та контролю. Абстрактний соціальний час вперше запроваджується в цій прогалині нерозривної єдності життя і смерті (причому набагато раніше, ніж час абстрактної суспільної праці!). Всяке майбутнє відчуження, відокремлення, абстрагування, що виступає властивістю політичної економії і надалі буде розвінчане Марксом, лежить в основі цього відокремлення смерті.

Відняти смерть від життя — ось в чому полягає засаднича операція економіки, при цьому життя стає залишковим явищем, що віднині може бути предметом інтерпретації в операційних термінах числення й цінності. Як у "Людині, що втратила тінь" (Шаміссо): згубивши свою тінь (віднявши смерть від життя), Петер Шлеміль стає заможним, могутнім капіталістом, себто пакт із дияволом є не що інше, як пакт політичної економії.

Повернути життю його смерть — ось у чому полягає основна операція символічного.

ОБМІН СМЕРТИ В ПЕРВІСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Дикуни не мають біологічного концепту смерті. Чи, радше біологічні факти — такі, як смерть, народження чи хвороба, — тобто все, що походить від природи, все, що ми розглядаємо як необхідність і об'єктивну даність, для них просто не має сенсу. Вони розглядають це як абсолютний хаос, тому що воно не може обмінюватися символічно, а все, що не може символічно обмінюватися, становить смертельну небезпеку для групи(*). Довкруг душі й тіла бродять непримиренні, неблаганні, чаклунські, ворожі сили, котрі чатують і на живих, і на мертвих, — це енергії небіжчиків і енергії космосу, котрі група не здужала приборкати шляхом символічного обміну.

=====

*І навпаки, для нас усе, що може символічно обмінюватися, становить смертельну загрозу для панівного устрою.

=====

Ми десоціялізували смерть, залучивши її до царини біо-антропологічних законів, надали їй імунітету науки, автономізували її як індивідуальну фатальність. Однак фізична матеріальність смерті, що паралізує нас внаслідок нашої довіри до її "об'єктивності", не була перепорою для первісних людей. Вони ніколи не "натуралізували" смерть, вони знають, що смерть (так само, як і тіло, як і будь-яка природна подія) — це соціальне відношення, що її дефініція має соціальний характер. В цьому вони більші "матеріялісти", ніж ми, тому що для них справжня матеріальність смерті, так само, як і справжня матеріальність товару за Марксом, полягає у її формі, котра завжди становить собою форму суспільного відношення. А весь наш ідеалізм завжди одностайний в своїй ілюзії про біологічну матеріальність смерті: це дискурс "реальності", котрий насправді є дискурсом уявлюваного, а первісні люди долають його завдяки втручанням символічного.

Вершиною символічної операції виступає ініціація. Вона ставить на меті не приборкати чи "подолати" смерть, а соціально її артикулювати. Так її змальовує Р. Жолен в книзі "Смерть у племені сара": група предків "поглинає коїв" (молодих кандидатів на ініціацію), котрі од цього "символічно" вмирають, щоб народитися наново. Не слід розуміти це в нашому деградованому сенсі, адже їхня смерть стає ставкою обопільного/антагоністичного обміну поміж предками і живими й, замість розриву, запроваджує соціальне відношення поміж партнерами, себто таку ж інтенсивну циркуляцію дарунка й дарунка-у-відповідь, як і під час обміну коштовностями й жінками — це безнастанна гра відповідей, де смерть більше не може знайти собі місце як мета чи як інстанція. Приносячи на могилу родича фігурку з м'яса, брат дарує йому таким чином свою дружину, щоб він повернувся до життя. Через їжу небіжчик залучається до життя колективу. Однак цей обмін має взаємний характер. Небіжчик теж дарує свою дружину, себто родову землю, одному з живих родаків, щоб ожити завдяки уподібненню цьому родичеві й оживити його самого завдяки уподібненню собі. Найважливіший момент настає тоді, коли "мо" (великі жерці) убивають "коїв" (ініційованих), котрих поглинають їхні предки, а відтак земля їх народжує знову, як їх народила колись мати. Коли їх "убивають", ініційовані потрапляють до рук свої ініціативних, "культурних" родичів, котрі навчають їх, лікують і виховують (ініціативне народження).

Зрозуміло, що ініціація полягає в запровадженні обміну там, де існував тільки голий факт: від природної, випадкової і незворотної смерти відбувається перехід до смерті, що дарується й отримується, а отже, оберненої смерті, що "розчиняється" в процесі соціального обміну. Заразом зникає й опозиція поміж народженням і смертю: вони теж можуть обмінюватися в площині символічної оберненості. Ініціація становить собою той рішучий момент прилучення до соціуму, ту чорну камеру, де народження і смерть, переставши бути крайніми елементами життя, реінволюють одне в одне — не до якогось містичного злиття, а щоб зробити з ініційованого повноцінну соціальну істоту. Непосвячена дитина вродилася всього лиш біологічно, вона має тільки "реальних" батька та матір, щоб стати соціальною істотою вона повинна пройти через символічну подію народження/ініціативної смерті, повинна обійти докруг життя і смерті і вступити в символічну реальність обміну.

Ініціативне випробування не ставить на меті інсценізацію другого народження, котре усунуло б смерть. До такої інтерпретації схиляється й сам Жолен: в ініціації суспільство "заклинає" смерть або ж "діалектично" протиставляє їй винайдений елемент, що використовує й "долає" її: "До життя і до смерті, що виступають як даність, вони додали ініціацію, завдяки якій вони впорядковують смертельний хаос". Формула ця напрочуд гарна й водночас дуже двозначна, адже ініціація не "додається" до інших елементів і не грає на боці життя проти смерті, заради народження (не треба довіряти тим, що тріумфують над смертю!) Ініціація закликає розрив поміж народженням і смертю, а разом з ним — і фатальність, що тяжіє над розірваним життям. Адже саме в такій якості воно набуває біологічної незворотності, абсурдності

фізичного приділу, саме за цієї умови, себто розірваності, життя виявляється вже зарання погубленим, тому що воно приречено на вмирання разом із тілом. Звідси й походить ідеалізація одного з елементів, себто народження (що дублюється у воскресінні) за рахунок іншого елементу, себто смерті. Однак це не що інше, як один із наших забобонів, що стосується "сенсу життя". Адже народження як незворотня індивідуальна подія таке ж травматичне, як і смерть. Психоаналіз формулює це інакше: народження — один із видів смерті. І християнство своїм обрядом хрищення намагалося через колективну посвяту, через суспільний акт локалізувати цю смертельну подію. Виникнення життя — це щось таке, як злочин, якщо його не перепинити й не спокутувати через колективний симулякр смерті. Життя становить благо в собі лише як цінність, що піддається численню. В символічному плані життя, як і все інше, становить собою злочин, якщо воно виникає односторонньо, — якщо його не перепинили й не зруйнували, якщо його не подарували й не віддачували, себто "віддачували" через смерть. Ініціація усуває цей злочин, розв'язуючи окрему подію народження і смерті в єдиному соціальному акті обміну.

СИМВОЛІЧНЕ /РЕАЛЬНЕ /УЯВНЕ

Символічне — це не концепт, не інстанція, не категорія чи "структура", це акт обміну й соціальне відношення, що кладе край реальному, розв'язує реальне й водночас опозицію між реальним та уявним.

Акт ініціації має зворотній характер по відношенню до нашого принципу реальності. Він засвідчує, що реальність народження постає лише внаслідок розмежування народження і смерті. Що й сама реальність життя впливає із розділеності життя і смерті. Отож, ефект реального повсюдно виступає всього лиш як структурний ефект розділеності двох елементів, і наш знаменитий принцип реальності, з усіма тими нормативами й репресіями, що ним нав'язуються, становить собою всього-навсього поширення цього диз'юнктного коду на всіх рівнях. Реальність природи, її "об'єктивність", її "матеріальність" витікають лише з розмежованості людини й природи — тіла й не-тіла, як висловився б Октавіо Пас. Врешті, й реальність самого тіла, його матеріальний статус, походить із виокремлення духовного первня, з дискримінації душі й тіла тощо

Символічне — це те, що кладе край цьому кодові розділеності й розмежованим елементам. Це утопія, що усуває топіки душі й тіла, людини й природи, реального й не-реального, народження і смерті. В символічній операції обидва елементи втрачають свій принцип реальності (*). Однак цей принцип реальності становить собою всього лиш уявлюване іншого елемента структурної опозиції. У розмежованості людина/природа ця природа (об'єктивна й матеріальна) є всього лиш уявне людини, що зазнала таким чином концептуалізації. В статевій розмежованості чоловіче/жіноче, себто в довільному структурному розрізненні, на котрому ґрунтується статевий принцип "реальності" (і його репресія), "жінка", що визначається таким чином, становить собою просто уявлюване чоловіка. Кожен елемент розділеності виключає інший, котрий стає його уявлюваним.

====

*Так, у символічному плані немає розмежування поміж мертвими й живими. Мертві мають інший статус та й годі, й у стосунках з ними треба дотримуватися деяких ритуальних засторог. Однак видне й невидне аж ніяк не виключають одне одного, це два можливі стани особистості. Смерть — це аспект життя. Канак, що приїхав до Сіднея і попервах сторопів од такої кількості люду, незабаром пояснив це собі тим, що тут мертві блукають серед живих, так що в цьому нічого немає дивного. "До Камо" для канаків (М. Ленар "До Камо") означає "той, хто живе", й до цієї категорії можуть увійти всі. Знову ж таки, живе/неживе становить тут розрізняльну опозицію, котру створюємо тільки ми й на котрій ми будуємо нашу "науку" і нашу насильницьку операційність. Наука, техніка, виробництво передбачають цей розрив поміж живим і неживим на користь неживого, котре служить основою науки і її точности (пор. Ж. Моно "Випадковість і необхідність"). "Реальність" науки і техніки знову ж таки становить собою реальність розмежованости живого й мертвого. Сама доцільність науки як потягу, а саме як потягу до смерті (бажання знати), вписується в цю розірваність, внаслідок чого всі реальні об'єкти можуть бути лише мертвими, — себто витісненими в байдужу інертну об'єктивність, на зразок того, як спочатку витіснили туди колись мертвих і смерть.

І навпаки, первісні люди не занурені, як прийнято казати, в "анімізм", себто в ідеалізацію живого, ірраціональну магію сил: вони не віддають переваги ні тому, ні іншому елементу, тому що просто не відривають їх одне від одного.

====

Те саме відбувається і з життям та смертю в нашій системі: ціна, котру ми платимо за "реальність" цього життя, за те, що переживаємо її як позитивну цінність, — це постійний фантазм смерті. Для нас, що визначаються таким чином як живі, смерть і є нашим уявлюваним (*). А всі диз'юнкції, що виступають основою різних структур реального (це аж ніяк не абстракція: це те, що розмежовує учня й учителя і виступає основою знання як принципу реальности їхніх відносин, — і так далі в усіх соціальних відносинах, котрі нам відомі), мають свій архетип у вигляді фундаментальної диз'юнкції життя і смерті. Ось чому в будь-якому полі "реальности" кожен з відокремлених елементів, для которого другий елемент виступає його уявним, маніякально переслідується цим другим елементом як своєю власною смертю.

====

*Це правило наявне і в сфері політики. Так, народи третього світу (араби, негри, індійці) відіграють роль уявлюваного західної культури (як об'єкти/прибічники расизму, так і основа для революційних сподівань). І навпаки, ми, себто індустріальний технологічний Захід, становимо уявлюване для них, те, про що вони мріють у своїй відчуженості од нас. На цьому й ґрунтується реальність світового панування.

====

Отак повсюдно символічне кладе кінець обопільній зачарованості реального й уявного, замкненості фантазму, котру окреслює психоаналіз й у котрій він одночасно

замикається й сам, оскільки він теж, за допомогою поважних диз'юнкцій (первинні/вторинні процеси, ПСВ/СВ тощо), установлює принцип психічної реальності ПСВ, невіддільний від його принципу психоаналітичної реальності (ПСВ як принцип реальності психоаналізу), — і саме таким чином символічне кладе кінець і самому психоаналізу (*).

=====

*Звичайно, психоаналітична реальність (у Лакана) вже не є даністю ні як субстанція, ні як позитивна референція: вона є назавжди втраченим об'єктом, котрого неможливо знайти і про котрого, зрештою, нічого не можна сказати. Як відсутність, що вписана в мережу "символічного порядку", це реальне зберігає однак всю чарівність гри в піжмурки з позначником, котрий окреслює його. Обернувшись із репрезентації в окреслення, інстанція реального щезає, — але не до кінця. В цьому полягає вся різниця між підсвідомою топікою та утопією. Утопія кладе кінець реальному, навіть якщо воно мислиться як відсутність чи нестача.

Так чи інакше, а Лакан не допускається такої ідеалістичної нісенітниці, як Леві-Строс. Адже Леві-Строс в "Структурній антропології" стверджує, що "функція символічного всесвіту полягає в розрішанні в ідеальному плані того, що в реальному плані переживається як суперечність". Символічне постає тут (звідси недалеко й до його украй спрощеного розуміння) як щось на зразок ідеальної функції компенсації, медіації поміж розрізненими між собою реальним та ідеальним. Насправді ж символічне просто припинюється до рівня уявлюваного.

=====

НЕМИНУЧИСТЬ ОБМІНУ

Реальна подія смерті походить з уявлюваного. Там, де уявлюване утворює символічний безлад, ініціація відновлює символічний лад. Те ж саме чинить і заборона інцесту в сфері родинних зв'язків: на реальну, природну, "асоціальну" подію біологічної спорідненості група відповідає системою шлюбної спорідненості і обміну жінками. Головне, щоб усе (в одному випадку жінки, в іншому народження і смерть) було придатне для обміну, себто потрапляло під юрисдикцію групи. В цьому сенсі, заборона інцесту вступає в солідарне й додаткове відношення до обряду ініціації: в одному випадку, молоді ініціанти циркулюють між живими-дорослими і мертвими-предками — їх дарують і повертають, і внаслідок цього вони отримують символічне визнання. В другому випадку, циркулюють жінки: вони також отримують справжній соціальний статус лише тоді, якщо їх віддадуть і візьмуть (заміж), замість того, щоб тримати в батька чи у братів для їхнього пожитку. "Хто нічого не віддає, хоча б свою дочку чи сестру, — той мертвий" (*).

=====

*І навпаки, жінка, яку не можна віддати, теж мертва або ж постає перед необхідністю продавати себе. Саме звідси й починається проституція як рудимент обміну/дару і як первісна форма економічного обміну. Хоча плата за проституцію в архаїчному контексті наприпочатку була "жертвовною платою", вона вже запроваджує

можливість іншого типу обміну.

=====

Заборона інцесту становить основу шлюбної спорідненості живих. Ініціяція становить основу спорідненості поміж мертвими й живими. Це фундаментальний факт, що відокремлює нас від первісних людей: обмін у первісному суспільстві не припиняється разом з життям. Символічний обмін не припиняється ні поміж тими, що живуть, ні з тими, що померли (так само ні з каменями, ні з тваринами). Це абсолютний закон: обов'язковість та обопільність неможливо скасувати. Ніхто не може ухилитися від цього під страхом смерті, з ким і з чим би він там не обмінювався. Смерть, власне, в цьому й полягає — у вилученні з циклу символічного обміну (Марсель Мосс в "Соціології та антропології", "Фізичний вплив на індивіда ідеї смерті, що вселяється колективом")(*)).

=====

*Пор. також "До Камо" М. Ленарта: "Не існує жодної ідеї про знищення разом зі смертю. Канаки не плутають смерть і небуття. Втім, у них можна знайти щось близьке до небуття — "seri". Воно позначає людину, котру прокляли або ж зачаклували, людину, котру покинули її предки, бао, людину погублену, асоціяльну. Вона почуває себе такою, що не існує, й ця руїна приносить їй справжні страждання. Небуття для неї означає щонайбільше утрату суспільних зв'язків і не пов'язано з уявленнями канаків про смерть".

=====

Однак можна стверджувати, що це не відокремлює нас від первісних людей і що точнісінько так воно відбувається і в нас. Одколи існує система політичної економії, закон символічного обміну не змінився й на йоту: ми продовжуємо обмінюватися з мертвими, навіть якщо заперечуємо їх і виселяємо зі свого середовища, — просто ми платимо своєю власною смертю і смертельною тривогою за розрив символічного обміну з небіжчиками. Те ж саме відбувається і з неживою природою й тваринами. Лише абсурдна теорія свободи може стверджувати, що ми розквиталися з ними, насправді ж наш борг має універсальний і невідплатний характер, ми ніколи не перестаємо "платити" за "свободу", котрої набули для себе. Нескінченна суперечка, предметом котрої виступають розвінчані нами обопільні зобов'язання, — в цьому, власне, й полягає сутність підсвідомого. Не треба ніякого лібідо, бажання, енергетики чи фатальності потягів, щоб зрозуміти це явище. ПСВ соціальне в тому сенсі, що складається із усього, що не змогло обмінятися в соціальному чи символічному плані. Так само й зі смертю: вона обмінюється будь-яким чином, у кращому випадку, обмінюється за соціальним ритуалом, як у первісних людей, в гіршому ж, — викупляється індивідуальною працею трауру. Підсвідоме цілком полягає у відхиленні смерті від символічного процесу (обмін, ритуал) в напрямку економічного процесу (спокута, робота, борг, індивідуальність). Звідси випливає й істотне розрізнення втіхи: ми торгуємося з небіжчиками у площині меланхолії, первісні ж люди живуть з ними у злагоді під захистком ритуалу й свята.

ПІДСВІДОМЕ Й ПЕРВІСНИЙ УСТРІЙ

Ця обопільність життя і смерті, коли вони обмінюються у соціальному циклі, а не окреслюються згідно з біологічною лінійністю чи повторенням фантазмів, це розв'язання заборони, що розмежовує живих і мертвих і так жорстоко дається взнаки живим, — все воно ставить під сумнів саму гіпотезу про підсвідоме.

"Одружитися зі своєю матір'ю", "вбити батька", — що це значить, запитує Е. Ортіг в "Африканському Едіпі". "Дієслово "одружитися" має неоднакове значення в обох контекстах, неоднаковий соціально-психологічний зміст. Що ж стосується дієслова "убити", котре начебто так зрозуміле, то чи можна мати певність, що в ньому не криється якась несподіванка? Що ж означає "мертвий батько" в країні, де предки так близькі до живих? Це сукупність вірувань, що вимагає від нас наново переглянути смисл кожного елементу.

В суспільстві, де панує закон предка, немає жодної можливості вбити цього батька, тому що він завжди вже мертвий і водночас завжди живий у звичаях Предків... Взяти на себе смерть батька чи індивідуалізувати свою моральну свідомість, обмеживши батьківський авторитет до авторитету простого смертного, до особи, котру можна замінити кимось іншим, відокремити од вівтаря предків і "звичаю" — це означало б вийти із групи, себто зазіхання на самісінькі основи племінного устрою.

Коли ми говоримо про руйнування едіпового комплексу, то маємо на увазі драму, що переживається індивідуально. Але що буде з нею в племінному суспільстві, де релігія "родючости" й "предків" відкрито кладе в основу колективної традиції те, що юний Едіп у нас приречений переживати в своїх особистих фантазмах?"

Таким чином слід виснувати, що "символічна функція" в первісних суспільствах базується не на Батьківському Законі й індивідуальному психічному принципі реальності, а на одвіку колективному принципі, на колективному процесі обміну. Ми вже бачили, як в ініціації, під час соціального процесу, відбувалося розрішання біологічних фігур споріднености, котрі поступалися місцем ініціативним батькам, — символічним фігурам, що відсиляли до соціуму, себто до всіх батьків і матерів клану, а на самій крайній межі до предків, до самої матері-землі клану. Тут не виникає інстанції батька, вона розрішається в колективі братів-супротивників (ініціантів). "Агресивність пересувається по горизонтальній лінії, вона виражається в суперництві поміж братами, котре отримує надкомпенсацію у вигляді дуже міцної солідарности" (Ортіг). (А чому "пересувається"? Хіба "нормально" вона повинна спрямовуватися на Батька?) Принципу Едіпа, що відповідає негативному аспектові заборони на інцест (заборони на матір, котру накладає батько), в позитивному плані протистоїть принцип обміну сестер поміж братами — і не мати, а сестра стоїть у центрі цього механізму, тож соціальна гра обміну відбувається на рівні братів і сестер. Отож, немає ніякого едіпового трикутника десоціалізації, ніякої замкненої родинної структури, що санкціюється заборонаю і панівним Батьківським Словом, — існує принцип обміну поміж рівними на базі виклику й обопільности, автономний принцип соціальної організації. "Концепт дарунку постає всередині одної вікової групи в атмосфері рівности. Коли дитина чимось жертвує в

дитячій кімнаті заради іншої дитини, то це явище зовсім іншого порядку, ніж розлука з матір'ю".

Отож, усе тут свідчить про соціальний принцип обміну, на протиположному принципу заборони. Все свідчить про символічний процес, на протиположному процесові. За первісного устрою, де все розподіляється й розв'язується символічним чином, ніколи не виникає психічно супердетермінована біологічна тріада родини, що дублюється в психіці нерозв'язним вузлом фантазмів й увінчується четвертим, суто "символічним" елементом, себто фалосом, що "конче необхідний, аби запровадити відношення на рівні мови і зробити з нього закон взаємного визнання поміж суб'єктами". І справді, саме тут записано для нас (принаймні в теорії психоаналізу) Батьківське Ім'я, позначник Закону, котрий тільки й допускає до обміну. Батьківське Слово становить собою трюк, що убезпечує від смертельного злиття і від поглинення бажанням матері. Без фалоса немає порятунку. Цей Закон має неухильний характер, так само, як і символічна інстанція, що блокує суб'єкта, інстанція, завдяки якій і відбувається первинне витіснення, що становить основу формування підсвідомого, — і врешт-решт ця ж інстанція надає суб'єктові доступ до його власного бажання. Без цієї інстанції, котра освячує обмін, без цієї медіації фалоса суб'єкт як нездатний до витіснення не має доступу навіть до символічного і потрапляє в чорну прірву психозу.

Ось чому дехто вважав, ніби первісні суспільства були "психотичними" суспільствами, — адже насправді вони не знають дії цього Закону й структури витіснення та підсвідомого, що звідси випливає. Звичайно, для нас це не що інше, як нагода нещадно викинути їх за борт разом із їхнім тихим божевіллям (якщо тільки не припустити, як це вже починають робити самі психоаналітики на Заході, що психоз може таїти в собі набагато радикальніший смисл, набагато радикальнішу символічність, ніж це можна було розгледіти під егідою психоаналізу). Так, ці суспільства мають доступ до символічного (*). Ні, вони не мають до нього доступу через непорушний Закон, контури якого точнісінько накладаються на силует самого суспільного устрою, себто устрою Батька, Вождя, Позначника і Влади. Символічне тут — не інстанція, доступ до котрої регулюється за посередністю Фалоса, себто багатозначної фігури, де втілюються всі метонімічні фігури Закону. Символічне становить собою сам цикл обмінів, цикл дарунків і дарунків-у-відповідь, устрій, що народився із самої цієї оберненості і непідвладний подвійній юрисдикції — як інстанції психічного витіснення, так інстанції соціальної трансцедентності (**).

=====

*В цім вони відзначаються меншою психотичністю, ніж наші, новітні суспільства, за котрими люб'язно закріпили означення "невротичні" й котрі, згідно з нашою ж дефініцією, потроху стають "психотичними", себто цілком утрачають доступ до символічного.

**Адже в "первісних суспільствах" немає й самого "соціального". Термін "первісні" сьогодні вже ліквідовано, однак слід було б усунути й не менш етноцентричний термін "суспільство".

====

Коли обмінюються батьки, себто коли їх дарують, отримують і передають від одного покоління ініціантів до іншого у формі вже мертвих і все ще живих предків (біологічний батько при цьому не обмінюється, можна тільки підмінити його собою, і його символічна фігура, його слово є непорушним, воно теж не обмінюється, це слово без відповіді), — коли мати дарується батьками (це земля предків, котра щоразу включається у гру ініціації), приймається і передається (сюди належить і племінна мова, себто таємна мова, до котрої отримує доступ ініціант), то й батько, й мати, і слово втрачають свій характер фатальних темних інстанцій чи навіть позицій у керованій заборonoю структурі — й тоді все, навіть смерть і народження, в символічній гіперподії ініціації втрачає свій статус фатальної події, статус необхідності й закону.

Якщо говорити про суспільство без витіснення й підсвідомого, то в ньому не слід шукати якоїсь чудесної невинності, де вільно струмують потоки "бажання" чи без жодних заборон актуалізуються "первинні процеси" — такий собі устрій вивільнених бажань, ідеалізм бажання й лібідо, котрий намагається нав'язати нам уява фройдо-райхіанців, фройдо-марксистів чи навіть шизо-номадників. Це фантазм бажання й підсвідомого, що "звільнився" завдяки натуралізації (чи машинізації), — фантазм "свободи", що перейшов сьогодні зі сфери раціональної думки до сфери ірраціонального, інстинктивного, "первісного", підсвідомого, але водночас не перестав бути суто буржуазною проблематикою (себто картезіянсько-кантіянською проблематикою необхідності і свободи).

Поставити під сумнів теорію підсвідомого означає поставити під сумнів і теорію Бажання, що на рівні нашої цивілізації становить собою не що інше, як нег'ативний фантазм раціонального порядку. В цьому сенсі, Бажання виступає невід'ємною частиною нашого суспільства заборони, а його омріяна матеріальність — частиною нашого уявлюваного. Чи то набуваючи діалектичного характеру внаслідок заборони, як сталося це в площині едіпового комплексу і психоаналізу, чи то прославляючи свою грубу, інстинктивну продуктивність, як в анти-едіповій теорії, бажання завжди виступає обіцюванням якоїсь дикої природности, фантазмом об'єктивної енергії потягу, що розкріпачує нас і сама теж потребує розкріпачення, — й це не що інше, як потуга того ж таки бажання, котре в рухливому полі революції успадковане від старої доброї робочої сили. Як відомо, ефект сили — це завжди ефект витіснення, ефект реальности, що завжди впливає із устрою уявлюваного. Після Дзеркала Виробництва вже треба писати Дзеркало Бажання.

Приклад: первісний канібалізм. Проблема виглядає так, наче головне тут не їжа, а якийсь "оральний потяг" до поглинання людського тіла, на що у нас існує фундаментальна заборона, — мабуть, найбільш фундаментальна з усіх заборон, — тоді як деякі первісні люди наївно переступають їй і задовольняють своє "бажання" без будь-яких засторог. Постулат: кожна людина прагне з'їсти свого ближнього, й коли команда регбістів-католиків змушена була вчинити це після авіакатастрофи в Андах, то цілий світ із захватом сприйняв оцей божистий вияв природи, котра, як вважалося, була дуже

глибоко витіснена. Сам папа римський обсвятив і розгрішив цей учинок, хоча й підкреслив, що це не взірець для наслідування; і все-таки: отже, це не абсолютний злочин, — а чому? значить, він впливає із природи, що її лібидове сакральне (підсвідоме й психоаналітичне) переможно конкурує сьогодні з божистим, релігійним сакральним? Самі ж канібали зовсім намагаються жити в природному стані чи згідно зі своїми бажаннями, людоїдство для них становить не що інше, як намагання жити в суспільстві. Націкавіше тоді, коли вони їдять своїх небіжчиків. Це робиться не з житевої необхідності, й не через те, що вони вважають цих небіжчиків ні на що більш непридатними, — а для того, щоб віддати їм почесні й щоб вони, потрапивши під вплив біологічного закону гниття, не опинилися поза всіма суспільними законами і не ополчилися проти групи та не почали її переслідувати. Це поїдання є соціальним актом, себто символічним актом, що має на меті підтримання тісних зв'язків із мертвими чи з ворогами, котрих поїдають, — так чи так, а, як відомо, той, кого поїдають, завжди відзначається якоюсь цінністю, кого завгодно не поїдають, це завжди знак поваги й цим небіжчик мов би освячується. Ми зневажаємо те, що нам доводиться їсти, ми можемо їсти лише те, що зневажаємо, себто мертвяччя, себто щось неодухотворене, тварину чи рослину, тобто щось приречене на суто біологічне засвоєння, — й саме через те ми розглядаємо антропофагію як щось гідне зневаги, виходячи зі своєї ж таки зневаги до того, що ми поїдаємо, до акту поїдання і, врешті-решт, до свого власного тіла. Первісне поїдання не розрізняє активного й пасивного начала, в ньому немає цього абстрактного розмежування на того, хто поїдає, й на того, кого їдять. Між ними двома існує двоїсте відношення чести й обопільності, може, це навіть виклик і дуель, де той, кого поїдають, може й перемогти (пор., наприклад, ритуали уласкавлення їжі), принаймні це аж ніяк не механічна операція поглинання (*). Це навіть не поглинання "вітальних сил", як повторюють етнологи вслід за тубільцями, намагаючись просто замінити харчовий функціоналізм функціоналізмом магічним (а психоаналітики силкуються замінити його психологічним функціоналізмом потягу). Це й не акт виживання, оскільки поїдання не перетворює духа в інтересах живого, — це соціальний акт, процес освячення, в котому прослідковується увесь колективний метаболізм групи. Це й не втілення бажань, ані засвоєння чого б там не було, — навпаки, це акт розтрата, знищення плоті й її перетворення на символічне відношення, перетворення мертвого тіла на соціальний обмін. Те ж саме спостерігається у євхаристії, однак у формі абстрактного освячення й у межах загальної еквівалентності хліба та вина. Проклята доля, що при цьому зазнає знищення, вже зазнала значної сублімації та евангелізації.

=====

*Пор. сцену людоїдства в Жана де Лері (Індійці доби Відродження).

=====

Ббивство теж має інший сенс, аніж тепер. Ритуальне убивство царя не має нічого спільного з "психоаналітичним" батьковбивством. Воно полягає не лише в тому, щоб спокутувати через смерть царські привілеї, але й утримати в руслах обмінів, у рухомій

обопільності групи те, що могло б нагромадитися й зафіксуватися в особі царя (статус, багатство, жінки, влада). Його смерть усуває цю перспективу. В цьому полягає сутність і функція жертвоприношення: розвіяти в прах те, що може випасти поза межі символічного контролю групи і відтак висіти над нею як мертвий тягар. Отож, потрібно вбивати царя (час від часу), а разом з ним закон і символічний фалос, котрий став заправляти суспільним життям. Отож, смерть царя впливає не з підсвідомого й фігури батька, а, навпаки, це наше підсвідоме із його перипетіями витікає із утрати жертвних механізмів. Ми розглядаємо вбивство як закриту економіку, як фантазматичне батьковбивство, себто як заключний акт витіснення й закону, як утілення бажання і зведення рахунків. Ставкою в цій грі є фалос, і разом зі смертю батька на базі витіснення до гри залучається фалічна перипетія захоплення влади. Це надзвичайно спрощене переосмислення смерті і вбивства як витісненої агресії, як насильства, що еквівалентне насильницькому витісненню. За первісного ладу вбивство не є ні насильством, ні *acting-out* (*) підсвідомого, а отже, вбивці царя від цього не одержують зиску у вигляді влади, не набувають почуття провини, як у фрейдистському міті. Цар теж не потерпає від цього: він дарує свою смерть, він віддає її в обмін, і ця подія святкується як празник, тоді як фантазматичне убивство батька переживається з почуттями провини і туги.

=====

*Зовнішній вираз підсвідомих процесів (англ.) — прим. пер.

=====

Таким чином "убивати" й "поїдати" тут мають не той самий сенс, що для нас: вони ніяк не впливають із потягу до вбивства, з орального садизму чи зі структури витіснення, котра одна тільки й надала їм нашого теперішнього сенсу. Це соціальні акти, що цілком відповідають механізму символічної зобов'язаності. Крім усього іншого, вони ніколи не мають отієї однобокої спрямованості, в якій виражається вся агресія, що становить основу нашої культури: вбивати поїдати — я вбиваю я поїдаю — тебе вбивають тебе поїдають — все підсвідоме і його фантазми (і їхня психоаналітична теорія) передбачають оцей розрив і витіснення амбівалентності, відновлення котрої в тій чи іншій формі під час символічного процесу кладе край і юрисдикції підсвідомого.

ВБИВАТИ ВОЛОДІТИ ПОЖИРАТИ — все наше індивідуальне підсвідоме організовується довкола цих елементів і їхніх фантазмів під знаком витіснення.

ДАРУВАТИ ВІДДАВАТИ ОБМІНЮВАТИ — у первісних людей все розігрується у прямому колективному обміні довкола цих трьох елементів, у ритуалах та мітах, що служать для цього основою.

Кожне з цих "дієслів" підсвідомого передбачає розрив, контраст, надлам, що притаманне для психоаналізу, а також нестримне почуття провини, гру й повторення заборони. І навпаки, "дієслова" символічного передбачають оберненість, нескінченні цикли взаємопереходів.

Однаке найбільша, радикальна відмінність полягає в автономізації психічної сфери: в первісних суспільствах колективно розігрується те, що, внаслідок його нинішнього

витіснення, відкриває для нас інстанцію психіки й підсвідомого. Отож, ритуал цілковито відрізняється від фантазму, а міт — від підсвідомого. Всі аналогії, котрі захоплено проводять поміж цими явищами антропологія і психологія, становлять собою доглибну містифікацію.

Спотворення, котрого зазнали первісні суспільства в площині психоаналізу, належать до того ж порядку, що й у площині марксистського аналізу, тільки зі зворотнім знаком.

I. Для антропомарксистів, у цих суспільствах теж присутня інстанція економіки як визначальний чинник, просто вона тут має прихований, латентний характер, тоді як у нас вона відзначається відкритістю, — однак ця відмінність другорядна, і аналіз, поминувши її, продовжує розвивати свій матеріялістичний дискурс.

II. Для антропopsихоаналітиків, інстанція підсвідомого теж присутня і визначальна для цього типу суспільств, просто в них вона має очевидний, зовнішній характер, тоді як у нас — латентний і витіснений, однак ця відмінність несуттєва, й аналіз безоглядно продовжує розвиватися в термінах підсвідомого.

Як з одного, так і з другого боку, недооцінюється навзір нескінченно мізерна відмінність поміж первісними і нашими суспільними формаціями: застосування до них одної структури, економіки чи підсвідомого, призводить до того, що доводиться переходити або від явного до прихованого або ж навпаки. Тільки наша метафізика здатна нехтувати цією деталлю, перебуваючи в полоні ілюзії, що зміст залишається все одно той же самий. Однак це дуже велика помилка: коли економіка "ховається" за іншими структурами, то просто припиняє своє існування — вона нічого не пояснює, нічого собою не становить. І навпаки, коли підсвідоме "виявляє себе", коли воно перетворюється в на явну, артикульовану структуру, то це вже не підсвідоме, — психічні структури і процеси, що ґрунтуються на витісненні, не мають смислу в отакій ритуальній, а не психічній конфігурації, у площині котрої знаки набувають відкритого розв'язання. Все міняється під час цього переходу від прихованого до явного, від явного до прихованого (*). Ось чому потрібно все переглянути, відштовхуючись від цього зміщення, причому зробити це всупереч марксизму й психоаналізу, котрі недооцінюють його.

=====

*З цього приводу див.: Rene Girar, *La violence et le sacre*, p.166-169

=====

Тоді й виявиться, що неможливість виокремити, специфікувати економічне — це якраз і є символічне. І що можливість відкрито продемонструвати щось подібне до підсвідомого, котре внаслідок цього й перестає бути собою, — це теж символічне.

ДВІЙНИК І РОЗДВОЄННЯ

Фігура двійника, що тісно пов'язана з фігурою смерти і маґії, вже сама по собі ставить всі проблеми психологічної та психоаналітичної інтерпретації.

Тінь, примара, відкид, образ, видимий, майже матеріяльний дух — у всіх оцих іпостасях первісний двійник повсюдно розглядається як грубий прототип душі й

свідомості в процесі наростаючої сублімації й духовного "олюднення" (за Тейяром де Шарденом), апогеем чого врешті-решт виявляється єдиний Бог та універсальна мораль. Насправді ж єдиний Бог у всьому відповідає формі уніфікованої політичної влади й не має нічого спільного з первісними божествами. Так само й душа та свідомість відповідають принципів уніфікації суб'єкта й не мають нічого спільного з первісним двійником. І навпаки, історичне виникнення "душі", що кладе край повсюдному обміну з духами і двійниками, призводять до появи іншої фігури двійника, котра постійно вимальовується у своїй диявольській іпостасі на тлі західного, раціонального розуму і все ж у всьому відповідає новій західноєвропейській фігурі відчуження, — не має нічого спільного з первісним двійником. Порівняння цих двох фігур під знаком психології (свідомого чи підсвідомого) становить собою не що інше, як зловживання перезаписуванням.

Між первісною людиною та її двійником не існувало відношення дзеркального відкиду чи абстракції як поміж суб'єктом і його духовним началом, себто душею, або поміж суб'єктом і його моральним та психологічним началом, себто свідомістю. Ніде не виникає ця неподільна підстава, це відношення ідеальної еквівалентності, що структурує сьогодні суб'єкта навіть у його роздвоєності. І вже тим більше двійник не є фантастичною аурую людини, архаїчною з'явою з глибин підсвідомості і почуття провини (до цього ми ще повернемося). Двійник, як і небіжчик (який виступає двійником живого, а двійник — живою і близькою фігурою смерті), є партнером, з яким первісна людина перебуває в особистому й дуже конкретному відношенні, в амбівалентному відношенні, котре може бути або щасливе, або й ні, це один з видів зримого обміну (слово, жест чи ритуал) з незримою частиною його самого, так що тут неможливо говорити про відчуження. Адже суб'єкт зазнає відчуження (як це відбувається в нас) лише тоді, коли він заганяє в свою підсвідомість якусь абстрактну інстанцію, що походить із потойбіччя, як висловився б Ніцше, — психологічну (Я і Я-Ідеал), релігійну (Бог і душа), моральну (совість і закон) — непримиренну інстанцію, котрій улягає все інше. Так, історично відчуження починається з інтеріоризації Пана рабом-відпущеником, — поки триває двоїсте відношення поміж паном і рабом, відчуження немає.

Первісна людина перебуває в двоїстому, а не відчуженому відношенні зі своїм двійником. Вона може реально, — що назавжди нам заборонено, — спілкуватися зі своєю тінню (реальною, а не метафоричною) як чимось самотнім, живим, вона може захищати її, розмовляти з нею, уласкавлювати її, тінь виступає його покровителькою чи ворогом — й не відображенням "оригіналу" тіла, а повноправною тінню, а отже, не "відчуженням" частини суб'єкта, а одною з фігур обміну. Власне, це те, що знаходять поети, коли звертаються до свого тіла чи до слів мови (*). Промовляти до свого тіла, промовляти до мови в двоїстому режимі, без поділу на активне й пасивне (тіло говорить зі мною, мова говорить зі мною), автономізувати кожен фрагмент свого тіла, кожен фрагмент мови, як живу істоту, здатну до відповіді й обміну, — все це означає кінець розділеності і роздвоєння, котре становить собою не що інше, як еквівалентність, що

кожну частину тіла підпорядковує принципіві суб'єкта, а кожен фрагмент мови — кодові цієї мови.

=====

*Тут знову ж таки мова розуміється як знакова система — прим. пер.

=====

Отож, статус двійника в первісному суспільстві (а також духів і богів, адже вони становлять собою реальні, живі й відмінні од людей істоти, а не ідеалізовану сутність) цілком протилежний нашому відчуженню: людська істота тут багатократно множитья в незліченній кількості "інших", котрі так само живі, як і вона, тоді як уніфікований, індивідуований суб'єкт може зустрічатися лише сам із собою у відчуженні та смерті.

Внаслідок інтеріоризації душі та свідомості (принципу ідентичности й еквівалентности самого себе) суб'єкт зазнає справжнісінького ув'язнення, що скидається на ув'язнення божевільних у XVII сторіччі, котре описав Фуко. Саме тоді втрачається первісне уявлення про двійника як втілення тягlosti й обміну і постає нав'язлива фобія двійника як розрив тягlosti суб'єкта в божевіллі та смерті. "Хто бачить двійника, той бачить свою смерть". Двійник стає опирем, двійник стає месником, неспокутною душею, двійник стає пророком смерті суб'єкта, котра переслідує його вже за життя. Таким є Двійник у Достоевського, або ж Петер Шлеміль, котрий згубив свою тінь, — і цю тінь завжди трактували як метафору душі, совісти, рідної землі тощо, але все це просто невиліковний ідеалізм: повість буде справляти набагато сильніше враження, коли розглядати її без жодних метафор. Ми всі згубили свою реальну тінь, свою тінь від сонця, адже вона більше не існує для нас, ми більш не промовляємо до неї, а з нею нас покинуло і наше тіло, — втратити свою тінь означає забути і своє тіло. І навпаки, коли тінь зростає і перетворюється на автономну силу, як у "Празькому спудеї", то це наслідки підступу Диявола й ефект божевілля, тінь прагне поглинути суб'єкта, котрий згубив її, це вбивча тінь, образ усіх небіжчиків, яких ми відринували і забули, небіжчиків, які, зрозуміло, ніколи не захочуть бути нічим для живих.

Уся наша культура переповнена цією невідступною фобією відокремленого двійника; найбільш витончену її форму подає Фройд у статті "Das Unheimliche" ("Неспокійне відчуження" чи "Неспокійна звичність"), це тривога, що виникає від найбільш звичних речей, від того, що вони найбільш інтенсивно, — адже вони найпростіші за формою, — породжують запаморочення від розділености. Справді, настає такий момент, коли найпростіші речі, котрі, як і наше тіло, та й саме тіло, голос, образ — усе це потрапляє у стан розділености, в міру того, як ми інтеріоризуємо той принцип ідеальної суб'єктивности, яким є душа (чи якусь іншу інстанцію або еквівалентну абстракцію). Це вона вбиває усю множинність двійників та духів, це вона відкидає примар і привидів за куліси підсвідомого фольклору, так само, як християнство перетворило грецьких богів на демонів — *verteufelt*.

І саме вона, згідно з останнім вивертом спіритуалізму, їх психологізує. Справді, остання форма *Verteufelung*, демонічного спотворення і ліквідації первісного двійника,

— це тлумачення їх у термінах архаїчного психізму. Проектування почуття провини, пов'язаного з фантазматичним убивством іншого (близького родича) згідно з магією всемогуття ідей (Allmacht der Gedanken), поява витісненого тощо за Фройдом: "Аналіз різних випадків неспокійного відчуження повернув нас до колишньої концепції світу, до анімізму, що включає в себе населеність світу людськими духами, нарцисичну переоцінку наших психічних процесів, можновладдя думки і техніки магії, що на цій думці ґрунтується, розподіл складної ієрархії магічних сил поміж чужими людьми і речами (мана), а також усі образи, за допомогою яких необмежений нацизм того періоду еволюції захищається від очевидного протесту реальності... Схоже, що кожен з нас у своєму індивідуальному розвитку проходить через фазу цього первісного анімізму, що для кожного з нас вона не минулася без сліду, залишивши сліди і переживання, здатні пробудитися знову, тож усе, що нам сьогодні видається "unheimlich", стосується цих залишків анімістичної психічної діяльності або ж призводить до відкритого їх вияву" ("Неспокійна відчуженість").

І от цю психологію, себто нашу глибинну інстанцію, наше власне потойбіччя — можновладдя думки, магічний нарцисизм, страх перед мертвими (*), первісний анімізм чи психізм, — ми потроху намагаємося вручити дикунам, щоб потім повторно використати їх у себе як "архаїчні пережитки". Фройд сам не тямив, як влучно висловився він, кажучи про "нарцисичну переоцінку своїх психічних процесів". Але хто й переоцінює свої психічні процеси, то це якраз він і вся наша психологічна культура (ми навіть експортуємо теорію цих процесів, так само, як і нашу мораль та техніку, в серце всіх культур). Юрисдикція психологічного дискурсу, під котрою перебувають всі символічні практики (в тім числі, й дикунські практики, такі як смерть, двійники, магія, а також і практики сучасні) ще більш небезпечна, ніж юрисдикція економічного дискурсу, — адже належить вона до того ж порядку, що й репресивна юрисдикція душі чи совісти, котра охоплює всі символічні можливості тіла. Перетлумачення символічного в психоаналітичне — це редукція. Оскільки ми живемо в режимі підсвідомого (але чи живемо-таки? чи це не власний наш міт, що позначає витіснення, але водночас у ньому бере участь, — витіснена думка про витіснення?), то вважаємо, що ми можемо поширювати цю юрисдикцію психічної історії, а то й просто історії, на всі можливі конфігурації. Підсвідоме, як і психічний устрій взагалі, перетворюється в неподоланну інстанцію, що надає право першої ночі по відношенню до всіх попередніх індивідуальних і суспільних формацій. Однак її уявлюване поширюється й на майбутнє: якщо підсвідоме — це наш новітній міт, а психоаналіз — його пророк, то розкріпачення підсвідомого (Революція Бажання) — це його мілленаристська ересь.

====

*Те ж саме про первісний страх перед небіжчиками говорить і Р. Жолен: "Визнаючи за силами смерті антисупільні наміри, сара всього-навсього логічно продовжують і широко розповсюджені спостереження, і дані підсвідомості". Немає жодної певності, що "дані" підсвідомості взагалі сюди хоч якимсь чином стосуються. Невідступність, негативність сил смерти дуже добре пояснюється як загрозна

інстанція, як неминучість цих мандрівних сил, що постала з того моменту, як вони виходять з-під контролю групи і не можуть більше з нею обмінюватися. І справді, "небіжчик помщається за себе". Однак у ворожому двійникові чи небіжчикові втілюється усього лиш неспроможність групи зберегти свою техніку символічного обміну, неспроможність шляхом відповідного ритуалу повернути собі "природу", що вислизає разом зі смертю й кристалізується відтак у згубну інстанцію, котра, однак, не пориває зв'язків із групою, а просто втілює їх у формі переслідування (ту ж таки роль відіграє для нас мертва праця, заморожена в постійному капіталі). Це не має нічого спільного із будь-якою проекцією "супер-его" чи з підсвідомим механізмом, котрий сягає углиб людського роду...

=====

А ідея підсвідомого, так само, як ідея свідомості, все ще становить собою ідею дисконтинуальності й розриву. Просто позитивність об'єкта і суб'єкта вона підмінює незворотністю утраченого об'єкта і суб'єктом, що назавжди вислизає сам від себе. Хоч і децентрована, вона все ж залишається на орбіті західноєвропейської думки зі своїми "топіками", що послідовно міняють одна одну (пекло/небо — суб'єкт/природа — свідоме/підсвідоме), де роздертий на кавалки суб'єкт може тільки марити про втрачену тяглість (*). Вона ніколи не сягне утопії — котра становить собою не фантазм утраченого ладу, а, всупереч усім топікам дисконтинуальності і витіснення, ідею двоїстого порядку, порядку оберненості, символічного порядку (в суворо етимологічному значенні цього терміну), де, наприклад, смерть або ж тіло чи тінь не становлять для суб'єкта відокремлених від нього площин, де немає смерті, що кладе край історії тіла, де немає межі, що кладе край амбівалентності об'єкта і суб'єкта, де немає ні потойбіччя (після-життя і смерті), ні посеїбіччя (підсвідомого і втраченого суб'єкта), а існує тільки безпосередня, позбавлена будь-яких фантазмів актуалізація символічної обопільності. Ця утопічна ідея не передбачає злиття — лише ностальгія породжує утопії про цілковите злиття. В ній немає нічого ностальгійного, загубленого, відокремленого, підсвідомого. Все вже існує як даність, підлягає оберненню й приноситься в жертву.

=====

*Неоміллєнаристська теорія розкріпачення підсвідомого не повинна розглядатись як спотворення психоаналізу: вона логічно породжується уявним воскресінням загубленого об'єкта, об'єкта "а", що його психоаналіз поховав у самісінькому серці своєї теорії, — це реальне ніколи не можна буде знайти, й саме це дозволяє психоаналізу охороняти двері символічного. Цей об'єкт "а" насправді становить собою дзеркало Бажання, а водночас і дзеркало психоаналізу.

=====

ПОЛІТИЧНА ЕКОНОМІЯ І СМЕРТЬ

"Люди вмирають не тому, що потрібно вмирати, — вони вмирають, бо одного чудового дня, ще геть недавно, привчили себе до думки про смерть"

Ванегем

"Den Gottern ist der Tod immer nur ein Vorurteil. — Для Богів смерть є всього лиш забобоном"

Ніцше

Смерть як універсальний атрибут людської долі існує лише відтоді, як розпочалася соціальна дискримінація мертвих. Інституція смерти, так само, як інституції потойбіччя і безсмертя, є пізнішими завоюваннями політичного раціоналізму священницької касты і церкви — саме на управлінні цією уявною сферою смерти будують вони свою владу. Що ж стосується зникнення релігійної ідеї потойбічного життя, то воно становить собою ще більш пізні завоювання політичного раціоналізму держави. Коли потойбічне життя відступає перед прогресом "матеріалістичного" розуму, то це просто з тієї причини, що воно перейшло в життя як таке — й саме на управлінні життям як об'єктивним потойбіччям будує свою владу держава. Вона ще потужніша, ніж церковна влада: адже держава і її абстрактна влада зростає не на уявлюваному потойбіччя, а на уявлюваному земного життя. Вона спирається на секуляризовану смерть, на трансцедентність соціального, і її потуга впливає із тієї смертельної абстракції, котру вона втілює. Як медицина заправляє трупом, так і держава заправляє мертвим тілом соціуму.

Наприпочатку церква утворилася на основі розмежування життя й потойбіччя (після-життя), земного світу і Царства Небесного. Вона ревниво стежить за цим, адже якщо дистанція між ними щезне, то зникне і її влада. Церква живе за рахунок відстроченої вічності (так само, як держава живе за рахунок відстроченого суспільства, як революційні партії живуть за рахунок відстроченої революції — всі живуть за рахунок смерти), однак їй було нелегко нав'язати цю ідею. Все первісне християнство, а пізніше і християнство народне, месіянське та єретичне живе надією на друге пришестя, негайною реалізацією Царства Божого (пор. Мюльман "Революційний месіанізм"). Попервах юрми християн не вірили в рай чи в пекло — їхня візія передбачала просте розв'язання смерти через колективну волю до негайної вічності. Великі маніхейські єресі, що загрожували самим основам церкви, дотримувалися того ж принципу, оскільки вони тлумачили цей світ як агоністичну двоїстість, на цьому ж таки світі, принципів добра і зла, — вони переносили пекло на землю, що було так само безбожно, як і переносити небо на землю. За те, що вони стирали неземний блиск із потойбіччя, їх жорстоко переслідували, так само, як переслідували пізніше й спіритуалістичні єресі в душі Франциска Асизького та Йоахима Фіорського, тому що їхня радикальна любов до ближнього була рівнозначна запровадженню загального братерства вже на землі і заперечувала Страшний Суд. Катари теж надто вже прагнули досягти втіленої досконалости, нерозмежованости душі й тіла, іманентного спасіння через колективну віру, що, власне, означало знущення над смертельною владою церкви. Упродовж усієї своєї історії церква весь час руйнувала первісну громаду, тому що та мала тенденцію шукати спасіння власними силами, черпаючи енергію спасіння в обопільній інтенсивності, котрою вона була пронизана. Всупереч абстрактній універсальності Бога й церкви секти й громади

практикували "самоврядування" спасінням, що полягало в символічному прославленні групи і часом знаходило вираз у запаморочливому прагненні до смерті. Неодмінна умова існування церкви полягала в безнастанній ліквідації цього символічного вимагання — й лише за цієї ж таки умови можлива й держава. І якраз тут виходить на сцену політична економія.

Земному засліпленню общинного спасіння церква протиставляє політичну економію індивідуального спасіння. Спочатку через віру (котра, однак, виступає особистим відношенням душі до Бога, а не колективним екстазом общини), відтак через нагромадження добрих справ і заслуг, себто через економію у властивому значенні цього терміну, з її фінальним підсумком та еквівалентними рівняннями. Саме тоді, як завжди буває з появою процесу нагромадження (*), на обрії життя по-справжньому виникає смерть. Саме тоді Царство Небесне по-справжньому переходить на бік смерті, перед котрою кожен залишається сам. І якщо християнство таїть у собі чар мучеництва, самотності і смерті, то це прямо витікає з її універсальності, що передбачає руйнування архаїчних громад. За довершеної форми релігійного універсального, так само, як у економічного універсального (капіталу), кожен виявляється самотнім.

=====

*Наука виступає як нагромадження внаслідок своєї пов'язаності зі смертю, оскільки нагромаджує мертве на мертве.

=====

Новітня фігура смерті набула повсюдного характеру в XVI сторіччі. Це сталося завдяки Контрреформації та obsesивно-похоронним іграм Бароко й особливо посилилося з приходом протестантизму, котрий, індивідуалізувавши людську свідомість перед Богом і дезінвестувавши колективний церемоніал, дав потужний поштовх індивідуальному страху смерті. З нього ж постали і відчайдушні намагання новітньої доби приборкати смерть: етика нагромадження і матеріального виробництва, освячення через інвестування, працю і зиск того, що зазвичай називається "духом капіталізму" (Макс Вебер, "Протестантська етика"); це той механізм спасіння, з котрого потроху вивітрилася аскеза, що панувала у профанному середовищі, — вона поступилася місцем світському виробничому нагромадженню, однак мета залишилася тією ж — захист від смерті.

Аж до перелому, що відбувся в XVI сторіччі, середньовічна візія та іконографія смерті ще мала веселий, фольклорний характер. Побутувала колективна інсценізація смерті, котра ще не була загнана в індивідуальну свідомість (а пізніше і в підсвідомість). Аж до XV сторіччя смерть живила велике місянсько-егалітарне свято, що звалося Танком Смерти: королі, єпископи, князі, міщани, магнати, — всі були рівні перед смертю, кидаючи виклик одвічній нерівності людей, що зумовлювалася походженням, багатством і владою. Це був останній момент, коли Смерть поставала як наступальний міт, колективне слово. Як відомо, відтоді ідея смерті зробилася "правою", індивідуальною і трагічною (*), "реакційною" по відношенню до бунтарства і

суспільної революції.

=====

*Однак раніше існувала й інша, індивідуалістська песимістична ідея смерті — дохристиянська аристократична ідея стоїків, так само пов'язана з концепцією про особисту самотність у смерті; вона постала в культурі, де зазнавали розпаду колективні міти. Ті ж такі акценти виникають пізніше у Монтеня й Паскаля, в гуманістичному смиренні поміщика чи безнадійному християнстві янсеніста, що походив із суддівського стану (великої буржуазії, котра отримала дворянські привілеї). Однак тут уже спостерігається новітня інтеріоризація страху перед смертю.

=====

Наша смерть по-справжньому з'явилася на світ у XVI сторіччі. В неї уже не було коси і годинника, вершників Апокаліпсису і ґротескних макабричних ігор Середньовіччя. Все належало іще до фольклору і свята, завдяки якому смерть залучалася до символічного обміну, — звичайно, не з "символічною ефективністю" первісного устрою, але бодай у вигляді колективного фантазму на фронтонах соборів чи в іграх із пеклом. Можна сказати навіть так: поки є пекло, поки є й утіха. Його зникнення із уявлюваного виступає знаком його психічної інтеріоризації, коли смерть із містичного косаря перетворюється на страх смерті. На основі цього психологічного пекла виростають нові покоління жерців і ворожбитів, витонченіших і науковіших.

З руйнуванням традиційних феодальних і християнських спільнот, що відбулося під впливом Розуму і внаслідок зародження системи політичної економії, смерть вже не поділяється. Тепер вона як матеріальні блага, що дедалі менше й менше, як за попередньої схеми обміну, циркулюють поміж нероздільними партнерами (і ними завжди більшою чи меншою мірою виступає громада чи клан) і дедалі більше й більше — під знаком загального еквіваленту. За капіталістичного способу обміну кожен є самотнім перед лицем смерті — й це не випадковий збіг. Адже загальна еквівалентність — це і є смерть.

І саме з цього часу невідступний страх смерті і намагання скасувати її шляхом нагромадження стають глибинними рушіями раціональності політичної економії. Це нагромадження цінності, — і передовсім часу як цінності, — внаслідок чого постає фантазм, ніби смерть переноситься на самий кінець нескінченного лінійного порядку цінності. Навіть ті, хто не вірить в особисте безсмертя, все-таки вірять в нескінченність часу як такий собі капітал роду людського з надскладними відсотками. Нескінченність капіталу переходить в нескінченність часу, в безсмертя виробничої системи, котра вже не знає оберненості обмін/дарунок, а живе лише незворотністю кількісного зростання. Нагромадження часу призводить до виникнення ідеї прогресу, так само, як нагромадження знання породжує концепт істини — в обох випадках накопичене вже символічно не обмінюється і стає об'єктивним виміром. У скрайньому вияві, тотальна об'єктивність часу як абсолютного нагромадження означає повну неможливість символічного обміну, — тобто не що інше, як смерть. Звідси й постає безвихідь політичної економії: вона хоче скасувати смерть через нагромадження, — однак і сам

час нагромадження є часом смерті. В кінці цього процесу не доводиться чекати діалектичної революції, це просто кружеляння по спіралі.

Вже відомо, що економічна раціоналізація обмінів (ринок) становить собою соціальну форму, що продукує дефіцит (Маршал Салінз, "Stone Age Economics", "Первісне суспільство достатку"). Так само й нескінченне нагромадження часу як цінності під знаком загальної еквівалентності призводить до абсолютного дефіциту часу, себто смерті.

Суперечності капіталізму? Ні, комунізм тут солідарний із політичною економією, тому що він теж намагається скасувати смерть, керуючись тими ж фантазмами поступу і звільнення, тією ж фантастичною схемою вічності нагромадження і виробничих сил. Досьогодні від найгірших суперечностей його захищало цілковите неприйняття смерті (що мислилась як загрозлива перспектива, котру можна перемогти за допомогою науки і техніки). Адже неможливо скасувати закон цінності, одночасно намагаючись відмінити смерть, себто зберегти життя як абсолютну цінність. Тільки саме життя повинне вийти з-під влади закону цінності і вступити у взаємообмін зі смертю. Усім цим не переймаються матеріалісти з їхнім ідеалізмом життя, очищеного від смерті і нарешті "звільненого" від будь-якої амбівалентності (*).

=====

*В цьому сенсі немає жодної різниці між атеїстичним матеріалізмом та християнським ідеалізмом, бо вони хоч і дотримуються протилежних думок щодо потойбіччя (але ж не має значення, є щось після смерті чи нема — that is not the question [питання не в цьому (англ.) — прим. пер.]), зате одностайні у визнанні фундаментального принципу: життя — це життя, а смерть — це завжди смерть, себто у ретельному намаганні тримати їх на відстані одна від одної.

=====

Вся наша культура — це одне величезне зусилля в намаганні відірвати життя від смерті, приборкати амбівалентність смерті, щоб залишити тільки відтворення життя як цінності й часу як загального еквіваленту. Скасування смерті є нашим фантазмом, що розвивається в усіх напрямках: в релігіях це фантазм потойбіччя й вічності, в науці — фантазм істини, в економіці — фантазм продуктивності і нагромадження.

Жодна інша культура не знає такої розрізняльної опозиції життя і смерті, де життя виступає як позитивне начало — життя як нагромадження, смерть як поразка.

Жодна інша культура не заходила в такий глухий кут: щойно минається амбівалентність життя і смерті, щойно припиняється оберненість смерті, як ми вступаємо в процес нагромадження життя як цінності, — а разом опиняємося в просторі виробництва, що еквівалентне смерті. А тому життя, що стало цінністю, постійно калічиться і спотворюється еквівалентною смертю. Смерть постійно виступає предметом розбещеного бажання. Врешті, бажанням інвестується й сама розділеність життя і смерті.

Лише тоді й можна говорити про потяг до смерті. Лише тоді й можна говорити про підсвідоме, адже підсвідоме — це не що інше, як накопичення смерті, котра більше не

обмінюється й може тільки розмінюватися у фантазмах. Що ж до символічного, то це мрія про кінець нагромадження і про можливість обернення смерти шляхом символічного обміну. Символічна смерть, котра не зазнала оцієї уявного розриву життя і смерти, що стоїть біля витоків реальності смерти, — така смерть обмінюється в соціальному ритуалі свята. Наша ж, реальна/уявна смерть може лише покутуватися індивідуальною працею трауру, котру суб'єкт виконує над смертю інших і над своєю власною смертю ще за життя. Ця траурна праця живить західну метафізику смерти — від християнства й аж до метафізичного концепту про потяг до смерти.

ПОТЯГ ДО СМЕРТИ

У працях Фрейда відбувається перехід від філософської смерти, себто драми свідомості, до смерти як інстинктивного процесу, вписаного в підсвідоме, — перехід від метафізики тривоги до метафізики потягу. Все відбувається так, наче смерть, звільнившись від суб'єкта, знаходить нарешті свій статус об'єктивної доцільності, як інстинктивної енергії смерти чи принципу функціонування психіки.

Перетворившись на потяг, смерть не перестає бути метою (і відтепер навіть єдиною метою: потяг до смерти означає надзвичайне спрощення всіх цільових настановлень, адже йому підпорядковується навіть Ерос), навпаки, ця мета дедалі поглиблюється, вписуючись у підсвідомість. Однак це поглиблення збігається з поглибленням панівної системи: смерть стає водночас "принципом функціонування психіки" і "принципом реальності" наших суспільних формацій завдяки грандіозній репресивній мобілізації праці й виробництва. Можна сказати й інакше: разом із концептом потягу до смерти Фрейд ставить процес повторення в самому центрі об'єктивних детермінацій у той момент, коли вся загальна система перейшла від продукування до простого репродукування. Цей збіг видається надзвичайно цікавим, якщо замислитися не лише над метапсихологічним статусом "потягу до смерти", але й над його походженням. Чи можна вважати цей концепт "відкриттям" антропологічного порядку, котре усуває всі інші відкриття (й відтепер може служити універсальним принципом пояснення — можна, приміром, припустити, що вся політична економія породжується й опановується потягом до смерти), а чи цей концепт вироблено в даний момент і він перебуває у певному зв'язку з наявною конфігурацією системи? В останньому випадку, його радикальність усього-навсього дорівнює радикальності самої системи, і це поняття лише санкціонує культуру смерти, прикриваючи її фіговим листком трансісторичного потягу. Таку операцію здійснює будь-яка ідеалістична теорія, однак ми відмовляємося визнати її за Фрейдом. Все виглядає так, наче з Фрейдом (як і з Марксом), західна думка перестала раціоналізувати й ідеалізувати свої власні принципи, ідеалізувати навіть саму реальність своїм критичним ефектом "об'єктивності", неначе тепер вона врешті окреслила непорушні структури, — як економічні структури, так і структури потягу, — так і потяг до смерти розглядається неначеб одвічно існуючий процес бажання. Але чи не можна припустити, що й саме поняття про потяг до смерти впливає із процесів, що мають вторинний характер?

Можна погодитися з тим, що попервах потяг до смерти суперечить

західноєвропейській думці. Він заперечує, як християнство, так і марксизм та екзистенціалізм: адже в них смерть або ж відверто заперечується і сублімується, або ж діалектизується. В марксистській теорії і практиці смерть од початку вже переможена в класовому бутті, або ж інтегрована як історична негативність. Назагал вся західна практика опанування природою і сублімації агресивності через виробництво і нагромадження характеризується як творчий Ерос: він примушує служити сублімовану агресивність своїм цілям, і в процесі розвитку (а також у процесі розвитку політичної економії) смерть дистилується як негативність гомеопатичними дозами. Цієї тенденції не може заперечити навіть новітня філософія "буття-до-смерти": смерть у ній служить трагічним заохоченням суб'єкта, вона освячує його абсурдну свободу (*).

=====

*На зміну християнській діалектиці смерти, котру підсумовує і завершує собою формула Паскаля: "Все життя залежить від того, смертна чи безсмертна душа", приходить гуманістична ідея раціоналістичного приборкання смерти. На Заході її започаткували стоїки та епікурейці (Монтень: заперечення смерти — холодна чи насмішувата безпристрасність), й розвивається вона аж до XVIII сторіччя й Фюрбеха: "Смерть — це примара, химера, тому що вона існує лише тоді, коли її немає". Це інсценізація розуму, що аж ніяк не впливає із надлишку вітальної енергії чи з ентузіазму, викликаного смертю: гуманізм перебуває в пошуках природних підстав для смерти, в пошуках мудрости, що живиться наукою і Просвітництвом.

На зміну формальному раціоналістичному подоланню смерти приходить діалектичний розум — смерть як негативність і як рушій розвитку. Гегель. Ця пречудова діалектика точнісінько повторює собою висхідний розвиток політичної економії.

Відтак вона починає збиватися з дороги і поступається місцем усеохопності смерти, її неподоланній невідворотності (К'єркегор). У Гайдеггера діалектичний розум зазнає поразки: він прибирає суб'єктивного ірраціонального вигляду метафізики абсурду і відчаю, однак усе це водночас не перестає бути діалектикою мислячого суб'єкта, що віднаходить тут парадоксальну свободу: "Все дозволено, тому що смерть неподоланна" (*quia absurdum* [позаяк абсурдна (лат.) — прим. пер.] — Паскаль не так уже й далеко був од цього новітнього патосу смерти). Камю: "Людина абсурду напружено вдивляється у смерть, і ця зачарованість смертю звільняє її".

Туга за смертю як випробування істини. Людське життя як буття-до-смерти. Гайдеггер: "Автентичне буття до смерти, себто кінцевість темпоральности, становить потаємну основу історичности людини" ("Sien und Zeit"). Смерть як "автентичність": по відношенню до системи, що сама по собі вже смертельна, існує запаморочливе набавляння ціни, виклик, що насправді становить собою доглибну покору.

Терор автентичности через смерть: вторинний процес, завдяки якому свідомість одним карколомним стрибком отримує змогу знову користуватися своєю "кінцевістю" як долею. Жах як принцип реальности і "свободи" — це знову ж таки уявлюване, що на сучасній фазі свого розвитку замінило дзеркало смерти дзеркалом безсмертя. Однак

усе це дуже відгонить християнством; втім, воно постійно й перетинається з "екзистенціалістським" християнством.

Що ж до революційної думки, то вона вагається поміж діалектизацією смерти як негативності й раціоналістичним завданням, що полягає у відміні смерти, — подолати її як "реакційну", солідарну з капіталом перепону засобами науки і техніки, досягнувши безсмертя в позаісторичному просторі, за комунізму. Смерть, як і все інше, становить собою лиш надбудову, доля котрої вирішиться завдяки революції на рівні базису.

=====

У Фрейда все інакше. Жодна сублімація, навіть трагічна, жодна діалектика не може впоратися з потягом до смерти. Вперше смерть постає як непорушний принцип, що протистоїть Еросу. Причому це не має ніякого відношення до суб'єкта, класу чи історії — це двоїстість двох потягів, котрі неможливо звести до чогось одного, двоїстість Ероса й Танатоса, котрі в якомусь сенсі відновлюють давню маніхейську версію світу як антагонізму двох начал, добра і зла. Це надзвичайно потужна візія, що впливає із архаїчних культів, де іще жила фундаментальна інтуїція специфіки зла і смерти. Вона цілком неприйнятна для церкви, котра упродовж цілих сторіч намагалася її знищити й нарешті запровадити переважання принципу Добра (Бога), опустивши зло і смерть до негативного принципу, що діалектично улягає іншому началу (Дияволу). Однак примара автономності Архангела Зла, Люципера (у всіх його виявах, від народних ересів і забобонів, що завжди буквально розуміли існування принципу зла, а отже, й робили з нього культ, аж до чорної магії та й теорії янсенізму, не кажучи вже про катарів) завжди буде вдень і вночі переслідувати церкву. Радикальній, дуалістській та маніхейській ідеї смерти вона протиставлятиме діалектику як свою інституційну теорію та знаряддя руйнації. Й на історичному шляху постане перемога церкви й діалектики (включно з "матеріалістичною" діалектикою). В цьому сенсі, Фрейд глибоко пориває із християнською, західноєвропейською метафізикою.

Дуальність життя і смерти найточніший свій вираз отримала в позиції Фрейда, котру він виклав у праці "По той бік принципу втіхи". В "Незручностях цивілізації" дуальність завершується циклом одного лиш потягу до смерти. Тут Ерос виступає усього лиш кружним шляхом культури до смерти, котра все підпорядковує своїм цілям. Однак ця остатня версія аж ніяк не провадить на той бік дуальності, себто до діалектики, що має зворотній характер по відношенню до дуалізму. Адже діалектика існує лише як творче становлення, як Ерос, мета котрого полягає в "запровадженні дедалі більших єдностей, у злютовуванні й упорядкуванні енергій". Потяг до смерти протиставляє цьому свої дві найголовніші характеристики:

I. Він призводить до розпаду сполучень, розв'язує енергії, руйнує органічний дискурс Ероса, щоб повернути речі до стану неорганічності, *ungebunden*, в певному сенсі, до утопії — на противагу артикульованим творчим топікам Ероса. Ентропія смерти, негентропія Ероса.

II. Ця потуга роз'єднання, дезартикуляції, відступництва передбачає радикальну контр-доцільність у вигляді інволюції до попереднього, неорганічного стану.

Нав'язливість повторювання (Wiedergolungszwang) або ж "тенденція до відтворення, що змушує воскрешати й наново переживати навіть такі минулі події, котрі не приносять жодної втіхи" — це передовсім тенденція до відтворення тієї фундаментальної не-події, котрою для кожної живої істоти був попередній, неорганічний речовий стан, себто смерть. А тому смерть завжди виступає у вигляді повторюваного циклу, руйнуючи конструктивні, лінійні чи діалектичні цільові настановлення Ероса. Пластичність потягу до смерті, еластичність неорганічної речовини переможно опирається структуруванню життя.

Отож, в ідеї про потяг до смерті, — як в її дуальній формі, так і в безперервній руйнівній формі контр-доцільності потворювання, — існує таке, що не зводиться до жодних інтелектуальних конструкцій західної думки. Теорія Фрейда й сама відіграє роль потягу до смерті у світі західної теоретичної думки. Але тоді, звичайно ж, було б абсурдом надавати їй статусу конструктивної "істини": "реальність" інстинкту смерті неможливо довести, — щоб зберегти вірність інтуїтивному розумінню потягу до смерті, його потрібно зберегти у вигляді деконструктивної гіпотези, себто визнавати його лише тією мірою, якою він деконструє всі попередні ідеї та гіпотези, а також негайно деконструювати і його самого як поняття. Неможливо уявити, — хіба що у вигляді остатнього виверту розуму, — щоб принцип деконструкції був єдиним, котрий деконструкції не підлягає.

Потяг до смерті необхідно боронити від будь-яких спроб редіалектизувати його у вигляді якихось нових конструктивних побудов. Пречудовим зразком подібних спроб можна назвати писання Маркузе. Він трактує смерть як знаряддя репресії: "Теологія і філософія сьогодні змагаються між собою в оспівуванні смерті як екзистенційної категорії. Спотворюючи природу (!) біологічного факту, щоб зробити з нього онтологічну сутність, вони освячують провину людства трансцендентальним благословінням, що призводить до її увічнення" ("Ерос і цивілізація"). Це мовиться про "надрепресію". А ось про фундаментальну репресію: "Грубий факт смерті раз і назавжди перекреслює реальність нерепресивного існування." "Адже смерть — це негативна фінальність часу, тоді як радість потребує вічності... "Воно" непідвладне часові, однак час має владу над "я". Навіть передчуття неминучого кінця, що переслідує нас кожної миті, вносить репресивний елемент в усі лібідові відношення". Не будемо розглядати "грубий факт смерті": репресивністю відзначається не грубий факт, а соціальне відношення. Найцікавішим тут нам здається спосіб, за яким фундаментальна репресія смерті обмінюється знаками з "розкріпаченням" Ероса: "Інстинкт смерті орудує за принципом нірвани: він тяжіє до стану... де немає потреб. Ця тенденція інстинкту передбачає, що його деструктивні вияви будуть скорочуватися з наближенням до цього стану. Якщо основна мета інстинкту полягає не в припиненні життя, а в тому, щоб покласти край стражданню, усунути напругу, то парадоксальним чином конфлікт поміж смертю й життям тим більше зводиться нанівець, чим більше наближається життя до стану втіхи.." "Звільнившись від надрепресії, Ерос посилюється і, в певному розумінні, поглинув би інстинкт смерті. Інстинктивна цінність смерті

зазнала б змін" (стор. 203). Таким чином можна буде змінити інстинкт смерті і подолати її грубий факт згідно зі старою ідеалістичною філософією необхідності і свободи: "Смерть може знову стати символом свободи. Необхідність смерті не перекреслює можливості остаточного звільнення. Як і всі інші необхідності, вона може зробитися раціональною, безболісною". Таким чином діалектика Маркузе призводить до цілковитої баналізації потягу до смерті (а відразу ж за цим текстом в "Еросі й цивілізації" йде "критика неофройдистського ревізіонізму"!)). Можна уявити собі, який опір викликає цей концепт у благочестивих душах. Тут застосовується вся діалектика — в одному випадку, "звільнення" Ероса, в іншому, виробничих сил, — щоб покінчити зі смертю.

Потяг до смерті бентежить, тому що він не дозволяє здійснити над собою ніякого діалектичного спотворення. В цьому й полягає його радикальність. Однак паніка, яку він викликає, ще не надає йому статусу істини: слід запитати себе, чи й сама вона в кінцевому рахунку не є раціоналізацією смерті.

Спочатку Фройд дотримується ось якого переконання (в іншому місці він дотримуватиметься спекулятивної гіпотези): "Ми переконалися, що домінантною тенденцією психічного життя виступає прагнення до незмінності, до зниження внутрішнього тиску, викликаного подразниками (принцип нірвани, як висловилося Барбара Лоу), й це переконання становить один із найпотужніших мотивів, що змушують нас вірити в існування інстинктів смерті" ("По той бік принципу втіхи"). Чому ж тоді Фройд прикладає стільки зусиль, щоб обґрунтувати свій інстинкт у площині біологічної раціональності (аналіз Вейсмана тощо) — позитивістських зусиль, треба додати, себто зусиль, що викликають зазвичай співчуття, оскільки вони трохи скидаються на спроби Енгельса діалектизувати природу й ними нехтують з любови до автора. А все-таки: "Якщо визнати беззаперечним фактом, що все живе повертається до неорганічного стану, вмирає внаслідок внутрішніх причин, то можна зробити висновок: метою всякого життя є смерть, або ж, інакше мовлячи, неживе існувало раніше від живого... Охоронці життя, себто наші інстинкти, наприпочатку були супутниками смерті".

Непросто виділити тут потяг до смерті з позитивізму і зробити з нього "спекулятивну гіпотезу" або ж "чистий принцип функціонування психіки" (Понталіс, журнал "Арк"). Втім, на цьому рівні немає справжньої дуальності потягів: метою виступає тільки смерть. Однак і ця мета ставить важливу проблему, адже вона вписує смерть у порядок таких попередніх явищ, як органічне і психічне приділення, мало не в програму генетичного коду, — одне слово, в таку позитивність, що потяг до смерті доводиться сприймати лише як міт, якщо, звісно, не вірити в його наукову реальність. Фройдові можна протиставити лише те, що він сам же й сказав: "Теорія потягів — це, сказати б, наша мітологія. Потяги становлять собою мітичні істоти, що виглядають грандіозними у своїй невизначеності" ("Новий цикл лекцій зі вступу в психоаналіз").

Якщо потяг до смерті — це міт, то потрібно його витлумачити. Давайте ж будемо тлумачити потяг до смерті і сам концепт підсвідомого як міти й не будемо звертати

увагу на на їхній ефект "істини" чи на їхні зусилля справити такий ефект. Міт про щось розповідає — і робить він це не так своїм змістом, як через форму свого дискурсу. Давайτε припустимо, що під метафоричними личинами сексуальності і смерті психоаналіз розповідає щось у край важливе про глибинну організацію нашої культури. Коли міти вже не переповідаються, коли вони постають у вигляді аксіом, то втрачається отак "ґрандіозна невизначеність", про яку говорив Фройд. "Концепт — це всього-навсього рештки метафори", писав Ніцше. Отож, поведемо розмову про метафору підсвідомого, себто про метафору потягу до смерти.

Ерос на службі в смерті, уся культурна сублімація як довгий кружний шлях, що провадить до смерті, потяг до смерті, що живить репресивне насильство і заправляє всією культурою як жорстоке супер-еґо, вітальні сили, що вписуються у нав'язливе повторювання, — все це відповідає істині, однак істинне воно лише по відношенню до нашої культури, що намагається усунути смерть і задля цього нагромаджує смерть на смерть, котра невідступно переслідує культуру як її ж власна мета. Про це говорить і метафоричний термін "потяг", і так він визначає собою сучасну фазу системи політичної економії (якщо це іще політична економія), де закон цінності у своїй структурній, найбільш терористичній формі отримує своє просте завершення у нав'язливому відтворенні (репродукуванні) коду, — таку фазу політичної економії, де закон цінності видається таким же незворотнім цільовим настановленням, як і потяг, що прибрав для всієї нашої культури вигляду невідворотного приділення. Це стадія іманентної поворюваності того ж самого закону в кожен момент життя. Стадія, коли система впирається у свою межу, що лежить поміж цілковитим інвестуванням смертю як своєю об'єктивною фінальністю та цілковитою руйнацією через потяг до смерті як процес деконструкції. Одночасно про все це й говорить метафора потягу до смерті — адже він zarazом є і системою, і двійником системи, він подвоює її завдяки радикальній контр-кінцевості (пор. Двійника і його "тривожну дивовижність", "Das Unheimliche").

Ось про що розповідає міт. А тепер погляньмо, як функціонує смерть, коли вона видає себе за об'єктивний дискурс "потягу". Завдяки терміну "потяг", дефініція котрого має водночас і біологічний, і психічний характер, психоаналіз вкорінюється в теоріях, що безпосередньо походять з уявного, котре притаманне західній раціональності: оскільки цей термін їй радикально не суперечить, то він повинен і тлумачитись як один з моментів західноєвропейської думки. В біологічному аспекті: зрозуміло, що розрізнення живого й неживого, на чому ґрунтується біологія, є продуктом наукової раціональності. Виробляючись у вигляді коду, наука, в буквальному сенсі, продукує смерть, неживе як свій концептуальний об'єкт, а відокремлення смерті — як аксіому, відштовхуючись від котрої вона дістає змогу формулювати свої закони. Добрим (науковим) об'єктом може бути тільки мертвий об'єкт, так само як добрий індіанець — мертвий індіанець. Отож, до цього неорґанічного стану і змагає потяг до смерті, — до цього статусу неживого, що постало внаслідок свавільного декрету науки і, якщо вже говорити до кінця, з її власного фантазму репресії та смерті. Будучи всього-навсього циклом повторювання неживого, потяг до смерті вступає в довільну біологічну схему,

дублює її ще й психічним виміром. Слід зазначити, що не всі культури виробляють окремий концепт неживого, — його виробляє тільки наша культура під знаком біології. Отож, достатньо зняти цю дискримінацію, і потяг до смерти відразу ж утратить смисл свого концепту. Врешті-решт, він становить собою всього лиш теоретичне розпланування світу на живе й неживе, і це такий же глухий кут, як і всі інші спроби поєднання цих протилежностей, над чим безуспішно сушить собі мізки наука. В кінцевому рахунку перемагає завжди неживе, себто аксіоматика системи смерти (пор. Ж. Моно, "Випадковість і необхідність").

Така ж проблема спостерігається і в тім, що стосується психіки, — і тут вона охоплює весь психоаналіз. Слід запитати себе, коли і чому наша культура почала продукувати "психічне". Автономізація "психічного" відбулася зовсім недавно. В ній на вищому рівні дублюється автономізація біологічного. Цього разу межа проходить поміж органічним, соматичним та... іншим. Психічне існує лише на основі цього розрізнення. Звідси й походять оті неймовірні труднощі, котрі виникають внаслідок подальших намагань зібрати до купи цілість, — і звідси ж впливає концепт потягу, що силкується перекинути міст поміж цими двома явищами, а насправді просто бере участь у їхній сваволі. Метапсихологія потягу тут іде пліч о пліч із метафізикою душі й тіла: це просто її новий різновид на більш розвиненій стадії.

Окремий порядок психічного постає внаслідок осаджування в "глибинах" нашої свідомості чи підсвідомості усього того, що не допускається системою до колективного символічного обміну. Це порядок витісненого. Нічого дивного, що над ним домінує потяг до смерти, — адже він є всього лиш індивідуальним осадом порядку смерти. А психоаналіз, котрий створив теорію цього порядку, всього лиш санкціював цю смертельну дискримінацію, як робить це будь-яка інша дисципліна у своїй сфері.

Свідоме, підсвідоме, супер-его, почуття провини, витіснення, первинні та вторинні процеси, фантазм, невроз і психоз — так, усе воно гарно функціює, якщо погодитися з тим обмеженим розумінням психічного, котре виробила наша (а не якась інша) система як безпосередню засадничу форму порозуміння, себто у вигляді коду. Всесилля коду — це якраз і є описування окремих сфер, котрі відтак узаконюються шляхом спеціальних досліджень і переходять під оруду суверенної науки, — однак немає сумніву, що психічне належить до тих сфер, котрі мають найбільш блискуче майбуття. Сюди вписуються всі стихійні, мандрівні й позамежні символічні процеси, і внаслідок цього вони узвичаюються во ім'я підсвідомого, — котре, мов на сміх, виступає сьогодні як лейтмотив радикального "розкріпачення"! Навіть смерть тут узвичаєна під знаком потягу до смерти!

Насправді ж, для того, щоб зберегти всю радикальність цього потягу, потрібно тлумачити його всупереч Фройдю і всупереч самому психоаналізу. Потяг до смерти потрібно розуміти як цілковиту протилежність усій науковій позитивності фройдівського психоаналітичного апарату. Цей потяг не є ані скрайнім формулюванням, ані вищою мірою радикальним висновком психоаналітичного апарату, — він становить його зворотній бік, і ті, що відкинули це поняття, були, в певному

розумінні набагато далекоглядніші від тих, котрі прийняли його вкупі з усім фрейдівським психоаналізом, добре й не тямлячи, про що ж у ньому йде мова. І справді, потяг до смерти робить потенційно зайвими усі попередні погляди і концепції, залишаючи далеко за собою економіку, енергетику, топіку і навіть психіку. І звичайно ж, логіку потягів, успадковану з наукової мітології XIX сторіччя, — ту логіку, на котру він же ж сам і покликається. Можливо, саме це й мав на увазі Лакан, коли говорив про "іронію" цього концепту, про нечуваний і нерозв'язний парадокс, який у ньому спостерігається. Історично психоаналіз наважився визнати оце своє дивовижне створіння, однак смерть не простежується у дзеркалі психоаналізу. Вона постає як тотальний, радикальний принцип функціонування, і в неї нема потреби у витісненні, а значить, і в лібідовій економіці. Їй немає чого робити на манівцях численних топік та енергетичних розрахунків, а в самому скрайньому випадку, вона може існувати і без підсвідомого, — розвінчуючи і це також як конструктивний механізм Ероса, як позитивний механізм інтерпретації, котрий вона, як і всі інші механізми, руйнує і перетворює в прах. Принцип контр-фінальності, радикальна спекулятивна гіпотеза, — метоекономічна, метапсихічна, метаенергетична, метапсихоаналітична, — смерть (і потяг до смерти) перебувають потойбіч підсвідомого, тож її (і його) треба вилучити з психоаналізу й обернути проти нього ж самого.

СМЕРТЬ У БАТАЯ

Психологічна візія смерти, незважаючи на всю її радикальність, усе іще відзначається недостатністю: інстинктивна вимога повторювання, перспектива остаточної рівноваги в неорганічному континуумі, усунення відмінностей та інтенсивностей в процесі інволюції до найнижчого рівня, ентропія смерти, консервативність потягу, недостатня рівновага нірвани, — вся ця теорія виказує деяку подібність до політичної економії. Вона так само пов'язана з мальтузіанством, як і політична економія, адже її завдання теж полягає в тому, щоб захиститися від смерти. Політична економія існує лише внаслідок недостатності: смерть є її сліпою точкою, відсутністю, котра маніякально переслідує усі її розрахунки. А тільки ця відсутність смерти і дозволяє здійснювати обмін цінностей і гру еквівалентностей. Присутність навіть нескінченно малої дози смерти створила б такий надлишок, таку амбівалентність, що вся гра цінностей негайно зазнала б краху. Політична економія — це економіка смерти, тому що вона економить на смерті, силкуючись поховати її під своїм дискурсом. Потяг до смерти впадає у протилежну крайність: він становить собою дискурс смерти як неподоланної, остаточної мети. Зворотній, однак усе ж додатковий дискурс, адже якщо політична економія — це нірвана (нагромадження і нескінченне репродукування мертвої цінності), то потяг до смерти виказує її істинну суть і водночас її цілковиту недоречність, — однак робить він це в межах тої ж таки системи, себто ідеалізуючи смерть як потяг (як об'єктивну доцільність). Як такий, потяг до смерти становить собою винятково радикальне заперечення сучасної системи, однак він виступає ще й дзеркалом, у якому відображається потойбічна уявність політичної економії.

Замість того, щоб інституціювати смерть як засіб регулювання напруг і функцію рівноваги, як економіку потягів, Батай, навпаки, розглядає її як пароксизм обмінів, як виняткову щедротність і надмірність. Смерть завжди виступає як уже наявний надмір і як доказ того, що життя існує лише за умови вторгнення в неї смерті і в обміні зі смертю, інакше вона прирікається на дисконтинуальність цінності, а отже, й на цілковитий дефіцит. "Прагнення до того, щоб існувало тільки життя, призводить до того, що залишається сама смерть". Ця ідея говорить про те, що смерть — це аж ніяк не збиток життя, що саме життя прагне смерті і що божевільний фантазм усунення смерті (фантазм економіки) означає поселення її в самому осерді життя, — але цього разу вже у вигляді безцільного, чорного небуття. В біологічному аспекті: "Світ, в якому людське життя нескінченно продовжується завдяки штучним засобам, був би якимсь жахом" ("Еротизм"). Надто ж у символічному аспекті — тут цей жах виступає не просто як можливість, а як реальність, котру ми постійно переживаємо: в ньому відсутня смерть (надмірність, амбівалентність, дарунок, посвята, трата і пароксизм), а отже, відсутнє й життя. Ми відмовляємося вмирати і накопичуємо, замість того, щоб витратити: "Ми присвоюємо об'єкт бажання, котре насправді є нашим бажанням смерті, ми залучаємо його в перебіг нашого життя. Ми збагачуємо наше життя, замість того, щоб утрачати його". Переважання розкоши й марнування над функційним розрахунком, переважання смерті над життям як однобоким цільовим настановленням продукування й нагромадження: "Якщо подивитися на людське життя загалом, то воно тривожно стремить до марнування, до такої межі, де тривога вже стає нестерпною. Все інше — просто балаканина моралістів... Якась гарячкова невпокоєність вимагає від нас, щоб смерть здійснювала свої смертельні жнива за наш рахунок".

Смерть і сексуальність, замість того, щоб ворогувати як антагоністичні принципи (Фройд), взаємно обмінюються в межах того самого циклу, в межах єдиного циклічного кружеляння безперервності. Смерть аж ніяк не є "ціною" сексуальності — щось на зразок еквівалентності, котра повсюдно спостерігається в теорії складних живих істот (на відміну від безсмертної й позастатевої інфузорії), — і так само сексуальність не є просто кружним шляхом до смерті, як у "Незручностях цивілізації": обидві вони обмінюються енергіями, взаємно звеличують одна одну. Ні одна, ні друга не мають якоїсь особливої економіки: лише внаслідок відокремленості, життя і смерть потрапляють під оруду економіки — у взаємному ж поєднанні вони разом долають економіку через свято і марнування (або ж еротизм, як вважає Батай): "Поміж смертю і сексуальністю немає жодної різниці. Вони є просто найвищими моментами свята, котре справляє природа разом з незліченною кількістю інших створінь, — й та, і друга мають сенс необмежного марнування, до котрого вдається природа всупереч прагненню всякої істоти продовжувати себе до нескінченності." Отож, це свято, і свято це призводить до відновлення циклу, тоді як дефіцит призводить до утворення лінійної економіки тривалості, — свято призводить до відновлення циклічного кружеляння життя і смерті, тоді як Фройд не бачить іншого виходу, крім глухої безвиході повторювання і смерті.

Отож, у Батая смерть розглядається як принцип надмірності і як анти-економіка. Звідси ж походить метафора розкоши, метафора смерти як пишноти. Лише даремне похоронне марнування має сенс — економіка не має жодного сенсу, вона є просто залишком, з котрого вчинили закон життя, тоді як багатство полягає в пишному обміні смерти: в посвяті, в "проклятій долі", що не піддається інвестуванню й еквівалентності, а тому її можна лише знищити. Якщо життя полягає просто в потребі тривати за будь-яку ціну, то знищення — це розкіш, яка не має ціни. В системі, де життя регулюється законом цінності і користи, смерть стає даремною розкішшю і єдиною альтернативою життя.

Оце розкішне поєднання статі й смерти фігурує в Батая під знаком безперервності, на противагу перервній економіці індивідуальних існувань. Доцільність належить до порядку дисконтинуального, саме дисконтинуальні створіння виробляють доцільність, всі види доцільності, що зводяться лише до одного, — до їхньої смерти. "Ми перервні створіння, ми індивіди, що вмирають кожен поодиноці і за незрозумілих обставин, однак ми потерпаємо від ностальгії за втраченою безперервністю". Смерть же ж, навпаки, не має жодної доцільності, в еротизмі вона ставить під сумнів усяке цільове настановлення індивідуальної істоти: "Що ж означає еротизм тіл, як не насильство над сутністю партнерів?.. Всяка еротична дія базується на принципі руйнування замкненої структури істоти, котра в нормальному стані виступає партнером для гри". Еротичне оголення означає не що інше як завдавання смерті, оскільки воно означає перехід до стану комунікації, до втрати ідентичності і злиття. Зачарованість розпадом сталих форм, — ось що означає Ерос, усупереч Фройд, в котрого Ерос пов'язує енергії, складає їх у дедалі більші цілісності. В смерті, як і в Еросі, відбувається впоєння перервності в безперервність — це гра з цілковитою перервністю. Саме в цьому сенсі "смерть, розрив тієї індивідуальної перервності, до котрої нас приковує тривога, постає перед нами як набагато важливіша істина, ніж саме життя". Фройд казав точнісінько про те ж саме, але за основу взяв недостатність. І це вже була не та сама смерть.

Фройдові не бракувало вміння розгледіти у смерті контури самого життя, — він просто не здужав розпізнати запаморочливості, надмірності і того перевероту всієї економіки життя, котрий здійснила смерть, — а тому й зробив із неї, у формі кінцевого потягу, рівняння відстроченого життя. Він побудував теорію фінальної економіки під знаком повторюваності і знехтував при цьому пароксизмом. Смерть — це ні розв'язання, ні інволюція, вона становить собою не що інше, як обернення й символічний виклик.

Тому що, в самозабутті й гарячковому намаганні
попередити волю богів,
смертні розпочавши свій гін із широко розплющеними очима обирають
найкоротший шлях до небуття
Так бурхливий потік шукає спочинку в морській глибині
кидається з шалом
несамохіть зачарований

з каменя на камінь несамовито
в тузі п'янкій за безоднею...
Безумство мов пошесть. Так цілі народи
віддаються веселому бенкету смерти
[В епоху греків на Ксанті було місто]
великодушність Брута збудила в їхніх серцях лють
Коли спалахнула пожежа, він простягнув їм руку спасіння
хоча і держав ув облозі тее місто
Але вони зіпхнули з валів свого міста його посланців
огонь все шалів а вони гзилися із утіхи
Брут закликав їх до порятунку — вони ж
мов причинні
волали од жаху і піднесення
чоловіки і жінки юрмами кидалися у полум'я
а діти гинули у стовпиську —
або ж під мечами своїх батьків.
Не варто було кидати їм такий виклик.
Однак це походить з іще давнішої давнини.
Колись їхні батьки, загнані в глухий кут персами,
запалили своє місто і хтіли прорватися
через комиші, що росли над річкою.
Домівки їхні і храми
спливли із димом а люди —
спливли із огнем у небо...
Їхні ж сини про це не забули...
Гельдерлін
*

Ідея про взаємний обмін життя і смерти, ідея про найвищу ціну життя за умови його обміну на смерть вже не належить до розряду наукової істини, — ця "істина" вже назавжди недоступна для науки. Коли Батай пише про еротизм: "Хоча поєднання коханців і є наслідком пристрасти, однак вона закликає смерть, бажання убити або ж учинити самогубство... безперервне насильство над перервною індивідуальністю... ці отвори, зявища і безодні, через котрі людські істоти безперервно поглинають одна одну і в чомусь уподібнюють цю безперервність самій смерті...", — то у всьому цьому немає ніякого об'єктивного відношення, ніякого закону, ніякої природної необхідности. Розкіш і надмірність — це не функції, вони не записані ані в тілі, ані у світі. Так само і смерть, ця символічна пишна смерть, що становить собою виклик, на відміну від біологічної смерти не записана в жодному тілі й у жодній природі. Символічне ніколи не збігається ні з реальним, ні з наукою.

Тим часом цієї помилки припускається і сам Батай. "Для людської істоти притаманне бажання продукувати ціною якомога менших зусиль. Природа ж виробляє

все без ліку, вона радісно "жертвує". Для чого ж шукати підтримки в ідеалу оцієї щедротної природи супроти ідеально щадливої природи економістів? Розкіш не більш "природна", ніж економіка. Посвята і жертвна витрата не належать до розряду речей. Ця помилка навіть приводить Батая до змішування репродуктивної сексуальності й еротичної витрати: "Надмірність, яка породжує відтворення, і надмірність смерти можна збагнути лише за допомогою одна одної". Але ж відтворення як таке не має характеру надмірності — навіть якщо воно передбачає смерть індивіда, то це все одно вкладається у рамки позитивної економіки і функційної смерти, себто смерти на благо виду. А жертвна смерть завжди антипродуктивна й антирепродуктивна. Вона має на меті, як пише Батай, безперервність, однак це тільки безперервність виду, що становить собою тяглість порядку життя, — тоді як радикальна тяглість, в яку суб'єкт провалюється через секс і смерть, завжди означає нечувану утрату порядку. Вона не спирається на акт репродукування, так само, як і бажання не спирається на потребу, як і врочисте витрачання не продовжує собою задоволення потреб, — вона заперечує цю біологічну функційність в еротизмі. Шукати в законі виду таємницю посвяти, таємницю жертвового руйнування, таємницю гри і витрати означає функціоналізувати все це. Поміж ним немає навіть відношення суміжності. Немає нічого спільного між еротичною надмірністю і сексуальною, репродуктивною функцією. Немає нічого спільного між символічною надмірністю смерти та біологічним руйнуванням тіла (*).

=====

*Тут існує дуже велика загроза збитися на манівці, бо хоч і визнається, що смерть і сексуальність біологічно пов'язані як органічне приділення складних істот, все це не має однак нічого спільного з символічним відношенням смерти і статі. Перше вписується в позитивність генетичного коду, друге — в деконструювання соціальних кодів. Чи, радше, друге не вписується в жодну біологічну еквівалентність, в жодне число і в жодну мову. Воно є грою, викликом і втіхою, і гра його полягає в обіграванні першого. Поміж ними двома, поміж цим реальним відношенням смерть/сексуальність і їхнім символічним відношенням, проходить цезура обміну і соціальної приділеності, де все воно й розігрується.

Вейсман: сома є смертною, зародкова плазма — безсмертна. Одноклітинні теоретично безсмертні, смерть виникає лише в диференційованих багатоклітинних організмах, для котрих вона можлива й навіть раціональна (необмежена тяглість індивідуального життя стає зайвою розкішшю — пор. із Батаєм, в котрого, навпаки, смерть є "ірраціональною" розкішшю). Смерть — це всього лиш пізніше надбання живих істот. В історії видів вона постає разом із сексуальністю.

Про це ж пише і Турнье в "Лімбах Тихого океану": "Секс і смерть. Їхня тісна пов'язаність... Він наполягав на тому, що індивід мусить жертвувати собою задля виду, тому що його таємне приділення одвіку полягає в акті відтворення. А значить, сексуальність, казав він, є живою, загрозливою, смертельною властивістю людського виду, що присутня в кожному індивіді. Відтворювати означає пускати на світ наступне покоління, котре ненавмисне, однак без жодних жалоців зіпхне своїх попередників у

прірву небуття... З цього випливає, що інстинкт, котрий наближає статі одна до одної, є інстинктом смерті. Таким чином природа намагається приховати свою гру, котра однак проглядається досить недвозначно. Навбач видається, що коханцями заправляє егоїстичне прагнення отримати втіху, але насправді вони рухаються шляхом найбезумнішої самозреченості". Ця байка досить точно відбиває ситуацію, однак доводить вона всього лиш біологічну співвіднесеність смерті й сексуальності: смертність постає разом із сексуальністю, позаяк остання вже є вписуванням функційної розділеності людини, а отже, безпосередньо належить до розряду витіснення. Однак ця функційна розділеність не належить до потягів, вона є соціальним явищем. Вона постає за певного типу соціальних відносин. Дикуни не настільки автономізують сексуальність, як ми. Вони радше близькі до того, про що писав Батай: "У грі органів, що спливають оновленням злиття, відбувається утрата себе... " А отже, можна виголосити услід за Вейсманом і водночас усупереч йому: смерть (і сексуальність) становить всього лиш пізніший набуток соціальної істоти.

=====

Батай не може тут устояти перед натуралістичною, якщо не біологічною спокусою, що в іншому аспекті приводить його до натуралізації чогось такого, як тенденція до дисконтинуальності: "Кожній живій істоті притаманне бажання продовжити себе". Супроти природи, що становить собою буяння живих енергій та оргію руйнування, "істота" захищається завдяки заборонам, всіма силами опирається цьому потягу до щедрості і смерті, котрий породжує в ній природа (однак це тимчасовий опір, "люди ніколи не говорили рішуче "ні" насильству і смерті"). Таким чином у Батая, на основі природної дефініції витрачання (природа як модель марнування) і такої ж субстантивної онтологічної дефініції економіки (суб'єкт прагне зберегти себе як істота, — але звідкіля ж походить це фундаментальне прагнення?), виникає щось на зразок суб'єктивної діалектики заборони і трансгресії, де початкова радість посвяти і смерті губиться в християнських утіхах і перверзії (*), — щось на зразок об'єктивної діалектики безперервності і перервності, де виклик, що його кидає смерть економічній організації, відступає перед широким метафізичним чергуванням.

=====

*Справді, в Батая це бачення "надмірності" часто потрапляє у пастку трансгресії — глибоко християнської діалектики чи містики заборони і її переступу (причому, вона поділяється й сучасним психоаналізом, і всіма "анархічними" ідеологіями свята і витіснення). Ми вчинили зі свята естетику переступу, позаяк уся наша культура є культурою заборони. Ця ідея свята все ще позначена витісненням і може звинувачуватися в тому, що вона реактивує заборону і зміцнює соціальний устрій. Ми вшановуємо таким же аналізом і первісне свято, позаяк глибоко нездатні уявити собі щось інакше, ніж поділ і простір-до-нього й простір-після-нього — все це знову ж таки впливає із нашої глибинної схеми безперервного лінійного порядку ("нехитба форма", що заправляє нашою культурою, завжди пов'язана із метою, з фінальним завершенням). Первісне свято, як і жертвопринесення, — це не трансгресія, це

оберненість, циклічне кружеляння, себто єдина форма, що справді кладе край межі заборони. Зворотній порядок, порядок трансгресії чи "звільнення" витіснених енергій, закінчується лише нав'язливим повторенням заборони. Отож, тільки оберненість, тільки циклічність мають характер надмірності, — а трансгресії для цього ще недостатньо. "В аспекті економічного, будь-яке продукування є всього-навсього репродукуванням, в аспекті ж символічного, будь-яке репродукування є продукуванням".

=====

І все ж в батаївській візії на смерть як щедротне і розкішне явище існує таке, що виводить цю візію з-під орудя психопаналізу, — воно здатне розрегулювати будь-яку економіку, розбити не лише об'єктивне дзеркало політичної економії, але і зворотне психічне дзеркало витіснення, підсвідомого і лібідової економіки. Потойбіч усіх цих свічад, або ж у їхніх розрізнених скалках, де Празький Спудей на однісіньку мить уздрів перед смертю свій реальний образ, перед нами сьогодні постає щось інше: фантастична розпиленість тіла, людської істоти і багатства, найближчим передчуттям котрої виступає образ смери в Батая.

СМЕРТЬ МОЯ В УСІХ УСЮДАХ,
МРІЯ МОЯ — СМЕРТЬ
СМЕРТЬ ЛОКАЛЬНА СМЕРТЬ БІОЛОГІЧНА

Необерненість біологічної смери, її об'єктивний і локальний характер становить собою сучасний науковий факт. Вона спеціальна для нашої культури. Всі інші культури проголошують, що смерть починається ще до смери, що життя триває й після життя, що неможливо провести розмежування поміж смертю й життям. Всупереч уявленням, що в одному з них вбачають завершення другого, необхідно розгледіти радикальну недетермінованість життя і смери й неможливість автономізувати їх у символічному порядку. Смерть — не скрайня межа життя, а його відтінок; чи ж навпаки, життя — це відтінювання смери. Однак наша, новітня ідея смери зумовлюється зовсім іншою, відмінною системою уявлень, — про машину і її функціонування. Машина працює або ж не працює. Так само й біологічна машина — вона може бути або мертвою, або живою. Символічний порядок не знає цієї абстрактної бінарности. І навіть біологія визнає, що смерть починається від самого народження, однак усе це ще залишається в рамках функційної дефініції (*). Інша справа, стверджувати, що смерть поєднується з життям, обмінюється з життям, що вона становить вершину життя, — адже в такому разі буде абсурдом розглядати життя як процес, котрий завершується смертю, й ще більшим абсурдом ототожнювати смерть із дефіцитом чи занепадом життя. В цьому випадку ні життя, ні смерть не можуть відноситися до якогось кінця, а отже, й смерть не може мати локального, визначеного характеру.

=====

*До речі, цікаво, що й для самої науки стає дедалі важче визначити настання смери технічними засобами: спочатку це була зупинка серця, відтак пряма енцефалограма... а далі що? Це більше, ніж об'єктивний поступ: тут, в серці самої

науки, щось свідчить про глибинну недетермінованість, про нерозв'язність смерти в символічному плані.

====

Ми існуємо в площині еволюціоністської теорії, що розглядає життя як рух до смерти — це ілюзія суб'єкта, котру спільно підтримують біологія і метафізика (біологія вважає себе спростуванням метафізики, насправді ж вона просто розвиває її). А реально не існує навіть самого суб'єкта, що вмирає у якийсь визначений момент. Ближчим до реальності буде сказати, що цілі частки нашого "я" (нашого тіла, предметів, мови) випадають із життя у смерть й оплакуються ще за життя. Декому ще за життя вдається потроху забути за себе, — як у пісні Брехта Господь забуває про юну топільницю, що пливе за течією:

Und es geschach, dass Gott sie allmahlich vergass,
zuerst das Gesicht, dann die Hande, und zuletzt das Haar...
І сталося так, що Господь потроху забув її,
спочатку лице, потім руки й урешті коси...

Ідентичність суб'єкта щохвилини руйнується, забувається Господом. Однак ця смерть не має нічого спільного з біологією. На одному полюсі, біохемічному, — безстатеві одноклітинні, що не знають смерти, вони розмножуються діленням (генетичний код теж не знає смерти: він передається без жодних змін і не залежить від своїх індивідуальних носіїв). На другому полюсі, символічному, теж не існує смерти/небуття, життя і смерть тут взаємно обертаються.

Й тільки в нескінченно мізерному проміжку індивідуального суб'єкта свідомости смерть набуває незворотнього характеру. Втім, це навіть не подія — це міт, що переживається з упередженням у часі. Для власної ідентичности суб'єкт потребує міту про кінець, так само, як і міту про свій початок. Насправді ж суб'єкт ніколи не є сталим явищем — як і лице, руки, волосся, а то й іще до них, він завжди перебуває в русі, пливе за течією неблаганного перерозподілу, міняється в процесі нескінченного циклу, котрим заправляє смерть. Цю смерть, що повсюдно існує в житті, потрібно приборкати, втиснути в один чітко визначений відтинок часу й місця, — себто локалізувати в тілі.

За біологічної смерти тіло і смерть не звеличуються, а взаємно нейтралізуються. Біологія засадничо передбачає дуальність душі й тіла. Ця дуальність, у певному сенсі, становить собою саму смерть, адже вона об'єктивує тіло як залишок, — як нечистий об'єкт, що, вмираючи, помщається за свою смерть. І саме у порівнянні з душею тіло стає оцим грубим, об'єктивним фактом, приреченим на статевість, тривогу і смерть. Саме в залежності від душі, свого уявного розколу, тіло й стає оцією "реальністю", що може існувати лише як приречене на смерть.

Отож, смертне тіло не більш "реальне", ніж безсмертна душа: обоє вони одночасно постають із тої ж таки абстракції, а разом із ними постають і дві великі метафізики, що доповнюють одна одну, себто ідеалістична метафізика душі (з усіма своїми моральними метаморфозами) й "матеріалістична" метафізика тіла, з її історичними продовженнями.

Біологія так само живе розмежованістю душі й тіла, як і будь-яка християнська чи картезіанська метафізика, однак вона не заявляє про це відкрито, — про душу вже не говориться, тому що вона, як ідеальний принцип, цілком перейшла у простір моральної дисципліни науки, в принцип легітимності технічних операцій над реальністю й світом, в принципи "об'єктивного" матеріалізму. Ті, хто трактував про душу в Середньовіччі, були менш далекі від "знаків тіла" (Октавіо Пас, "Злиття і розщеплення"), ніж біологічна наука, що цілковито, разом з усією своєю технікою й аксіомами, перейшла на бік "не-тіла".

НЕЩАСЛИВИЙ ВИПАДОК І КАТАСТРОФА

В сучасній буржуазній раціональності щодо смерті існує один парадокс. Концепція смерті як природного, профанного і незворотнього явища виступає самісіньким знаком "Просвітництва" і Розуму, однак входить у гостру суперечність із принципами буржуазної раціональності, — індивідуальними цінностями, необмеженим поступом знання, опануванням природи у всіх її виявах. Зазнавши нейтралізації як "природний факт", смерть від цього дедалі більше зробилася скандалом. Це добре проаналізував Октавіо Пас у своїй теорії Нещасливого Випадку ("Поеднання і розщеплення"): "Сучасна наука покінчила з пошестями і надала нам правдоподібні пояснення щодо інших природних катастроф — природа перестала бути простором для нашого почуття провини; водночас техніка розпросторила і розширила поняття нещасливого випадку і надала йому цілком відмінного характеру... Нещасливий Випадок становить невід'ємну частку нашої повсякденності, і його примара переслідує нас безсонними ночами... Еквівалентами Нещасливого Випадку в історичному світі є принцип невизначеності у фізиці й теорема Геделя в логіці... Аксіоматичні й детерміністські системи втратили свою послідовність і виказують внутрішній недолік. Цей ґандж реально не існує: він є властивістю системи, належить їй як системі. Нещасливий Випадок не становить виняток чи якусь хворобу наших політичних режимів, не є він і недоліком нашої цивілізації, котрий можна поправити; це природний вислід нашої науки, політики і моралі. Нещасливий Випадок становить складову частину нашої ідеї Поступу... Нещасливий Випадок став парадоксом необхідності: в ньому міститься і фатальність необхідності, і недетермінованість свободи. Не-тіло, що перетворилося в матеріялістичну науку, є синонімом жаху: Нещасливий Випадок — це один з атрибутів розуму, котрий ми так обожнюємо... Християнська мораль поступилася йому своєю репресивною владою, але разом ця надлюдська влада утратила всі свої моральні претензії. Це повернення страху ацтеків, хоча й без пророцтв чи небесних знамень. Катастрофа стає банальною й кумедною, позаяк Нещасливий Випадок урешті-решт є всього лиш нещасливим випадком".

Як нормалізація суспільства призводить до з'яви на його периферії божевільних та ненормальних суб'єктів, так і зростання царства розуму й опанування природи технічними засобами породжує довкола них катастрофи й негаразди як вияв нерозумності "органічного тіла природи", — нестерпної нерозумності, адже розум вважає себе владарем і навіть думати вже не хоче про непідвладність йому того чи того

явища, а крім того, ця нерозумність нерозв'язна для нього, тому що в нас уже немає ритуалів уласкавлення чи умиротворення: як і смерть, нещасливий випадок становить собою абсурд та й годі. Це просто шкідництво. Якийсь підступний демон робить так, що цей пречудовий механізм весь час дає збої. А тому наша раціоналістична культура сильніше, ніж будь-яка інша, заражена колективною параноєю. Найменший інцидент, нелад, катастрофа, землетрус, дім, що ні з того ні з сього завалився, негода — за все це повинен хтось відповідати, все це не що інше, як замах. А тому зростання саботажу, тероризму, бандитизму видається менш цікавим, ніж той факт, що все це інтерпретують саме в такому сенсі. Нещасливий випадок чи ні? Відповіді немає. Втім, відповідь не має значення, тому що категорія Нещасливого Випадку, котру проаналізував Октавіо Пас, зілллася з категорією Замаху. І це нормально для раціональної системи: випадковість може розглядатися лише як наслідок людської волі, а отже, будь-який нелад буде тлумачитися лише як підступне чаклування — або ж, у політичному плані, як замах на суспільний устрій(*). І це правильно: природна катастрофа становить загрозу для усталеного порядку, й не лише тому що вона викликає реальний безлад, а й через те, що вона завдає удару будь-якій суверенній "раціональності", в тому числі, й політичній. Саме тому в період землетрусу запроваджують стан облоги (Нікарагуа), а на місцях катастрофи розгортаються сили правопорядку (коли сталася катастрофа в Ерменонвілі, то їх там зібралося більше, ніж за будь-яких маніфестацій). Бо ж невідомо, до чого може дійти "потяг до смерти", розбурканий нещасливим випадком чи катастрофою, і чи не обернеться він супроти самого політичного ладу.

=====

*Дійшло до того, що декотрі політичні групи тільки й займаються тим, що проголошують себе відповідальними за той чи інший нещасливий випадок чи терористичний акт, походження котрого нез'ясоване: їхня єдина "практика" в тому й полягає, щоб перетворювати випадковість у підривну діяльність.

=====

Видається знаменним, що, за цілковитого панування системи розуму і в повній відповідності з логікою цієї ж системи, наше суспільство повернулося до "первісної" візії, котра будь-яку подію, і смерть зокрема, розглядає як вияв зловорожої волі. Насправді ж це ми, й тільки ми, перебуваємо у цілковито первісному стані (і це той стан, що його ми намагаємося нав'язати первісним людям задля того, щоб заклинати його), бо ж ця концепція в "первісних людей" відповідала логіці їхніх амбівалентних взаємообмінів з усім, що їх оточувало, так що в межах їхньої соціальної структури були зрозумілими навіть природні катастрофи і смерть, — тоді як у нас вона має цілком паралогічний характер, це просто параноя розуму, і її аксіоми повсюдно докруги породжують цілковите непорозуміння: Смерть як щось неприйнятне й у принципі нерозв'язне, Нещасливий Випадок як наслання, як абсурдний, злостивий опір матерії чи природи, що не хоче підпорядковуватися "об'єктивним" законам, у рамки яких її увібгали. Звідси походить наша дедалі більша зачарованість катастрофою, нещасливим

випадком, замахом — це не що інше, як сам розум, якого переслідує надія на світове повстання проти його власних норм і привілеїв.

"ПРИРОДНА" СМЕРТЬ

Біологічній дефініції смерти й логічній волі розуму відповідає ідеальна, стандартна форма смерти, себто "природна" смерть. Це "нормальна" смерть, тому що вона приходить "наприкінці життя". Сам її концепт постав із можливості розширити скрайні межі існування: життя обертається у процес нагромадження, й у цій кількісній стратегії свою роль відіграють наука й техніка. Вони й гадки не мають задовольняти одвічне прагнення якомога довше жити на світі — продовжувати людське життя їх спонукає перетворення життя в життєвий капітал (в кількісний вимір) завдяки символічному спрощенню смерти.

Отож, природна смерть означає не прийняття смерти, котра була б "у порядку речей", а систематичне заперечення смерти. Природна смерть — це смерть, що перебуває під юрисдикцією науки, смерть, мета котрої полягає в тому, щоб її усунула наука. В недвозначному плані це означає ось що: смерть є нелюдським, ірраціональним, безглуздим явищем, якою була й природа, поки її не приручили (західний концепт "природи" завжди розглядав її як таку, що зазнала витіснення і приручення). Добра смерть — це смерть, котру перемогли і підпорядкували законові, такий ідеал природної смерти.

Кожен повинен дістати змогу до кінця витратити свій біологічний "капітал", "дорешти" натішитися своїм життям, без насильницької, передчасної смерти. Це таке, наче кожен отримує видрукований план свого життя, по суті, "довічний контракт" на "нормальну тривалість" свого земного існування, — звідси ж походять і соціальні вимоги якості цього життя, частиною яких є природна смерть. Нова суспільна угода: ціле суспільство, з усією своєю наукою й технікою, солідарно відповідає за смерть кожного індивіда (*). Втім, ці вимоги, так само як і вимоги підвищення платні і різних додаткових виплат, можуть передбачати і критику існуючого устрою — це вимоги справедливої тривалості життя, на кшталт справедливої оплати робочої сили. По суті, це право, як і всі інші, приховує в собі репресивну юрисдикцію. Кожен має право — і водночас це його обов'язок — вмерти природною смертю. Адже ця смерть становить собою характерний, обов'язковий тип смерти в системі політичної економії:

I. Вона виступає як система максимізації продуктивних сил (в "екстенсивній" системі використання трудових ресурсів для рабів не існує природної смерти, їх спроваджують на той світ через непосильну працю).

II. Ще важливіше, щоб кожен мав право на життя (*habeas corpus* — *habeas vitam*) — а це означає поширення юрисдикції суспільства на смерть. Як і все інше, смерть зазнає соціалізації: вона може бути тільки природною, адже будь-яка інша смерть означає соціальний скандал, оскільки вважатиметься, що не було зроблено все необхідне для її відвернення. Соціальний поступ? Ні, це поступ соціального, котре загарбало навіть саму смерть. Кожен тепер позбавлений своєї смерти, він уже не має змоги померти, як йому забагнеться. Віднині його свобода полягає в тому, щоб жити якомога довше. На

додачу до всього, це означає заборону безоглядно марнувати своє життя. Засада природної смерті дорівнює нейтралізації життя як такого (**). Так само і з проблемою рівності перед смертю: аби пристосувати життя до демократії й закону еквівалентності, потрібно звести життя до кількісного виміру (а отже, звести до нуля саму смерть).

=====

*І справді, сьогодні вимогу такого контракту адресовано соціальній інстанції — це раніше угоду про довгі роки життя, багатство й утіхи підписували з Дияволом. Та сама угода й та сама пастка: пожиток отримує Диявол.

** Це ще важливіше, ніж скрайня експлуатація робочої сили. Це добре видно на прикладі старих людей: їх уже не експлуатують — і якщо їм дають змогу жити за рахунок самого суспільства, якщо їх змушують до життя, то це тому, що вони є живим прикладом життєвого нагромадження (на противагу марнуванню життя). Суспільство утримує їх як взірці нагромадження і заощадження споживчої вартості життя. Ось чому в нашому суспільстві вони не мають ніякого символічного статусу.

=====

СТАРІСТЬ І ПОХИЛИЙ ВІК

Тут перемога науки над смертю теж вступає в суперечність із раціональністю системи: похилий вік важким тягарем лежить на системі соціального урядування. Він поглинає значну частину суспільного багатства (коштів і моральних цінностей), однак воно все ж не може надати йому сенсу. Таким чином третина суспільства перебуває у стані економічного паразитування й сегрегації. Землі, котрі ми відвоювали у смерті, є соціальними пустелями. Старість, котру нещодавно колонізувала новітня епоха, лежить на сучасному суспільстві таким же тягарем, як і раніше населення колоніальних країн. Словосполучення похилий, або ж "третій" вік цілком вірно передає сутність явища — це щось на зразок "третього світу".

Тепер це не що інше, як уламок життя, — маргінальний, а якщо дивитися загалом, то асоціальний, — гетто, відстрочка, мертва зона на підступах до смерті. Власне кажучи, це не що інше, як ліквідація старости. Що довшим стає людське життя, що більше "виграє" воно у смерті, то менш визнаються люди у символічному плані. Будучи приреченим на смерть, котра повсюдно здає свої позиції, похилий вік утрачає свій статус і всі свої прерогативи. В інших суспільних формаціях старість існує по-справжньому, як символічний орієнтир групи. Статус людини похилого віку, що мислиться як статус предка, відзначається найвищою престижністю. "Літа" є реальним багатством, котре обмінюється на авторитет і владу, тоді як сьогодні "прожиті" літа мають суто численний характер, вони накопичуються, однак не обмінюються. Отож, зростання середньої тривалості життя призводить лише до дискримінації старости, — це логічно впливає із дискримінації самої смерті. "Соціальне" тут попрацювало не шкодуючи зусиль. Воно зробило старість "соціальною" територією (під цією рубрикою вона й існує в газетах, разом із іммігрантами й проблемою абортів), воно соціалізувало цю частину життя, замкнувши її на самому собі. Під "сприятливим" знаком природної

смерти воно перетворило старість на упереджену соціальну смерть.

"Оскільки життя окремої цивілізованої людини існує у площині поступу і нескінченности, то, згідно з його ж таки іманентним сенсом, воно ніколи не може мати кінця. Адже для кожного, хто живе у площині прогресу, завжди є перспектива подальшого поступу. Вмирущий ніколи не може сягнути вершини, тому що вона завжди провадить у нескінченність. Авраам чи який-небудь селянин за старосвітчини помирав старим і пересиченим життям, тому що він був складовою частиною органічного кругообігу життя, тому що життя на схилі віку давало йому все, що воно могло йому надати, тож не було таких загадок, які йому треба було б відгадати. Можна сказати, що він був цілком задоволений життям. І навпаки, цивілізована людина, що залучена до поступу суспільства, котре постійно збагачується ідеями, знаннями та проблемами, може відчувати втому від життя і все ж не насититися ним... Ось чому цивілізована людина вважає смерть такою подією, що не має жодного сенсу, а разом з нею таким же вважає і цивілізоване життя, адже своїм безглуздим поступом воно прирікає на безглуздя і саму смерть" (Макс Вебер, "Вчений і політик").

СМЕРТЬ ПРИРОДНА І СМЕРТЬ ЖЕРТОВНА

Чому ж смерть від старости, котра має передбачуваний і очікуваний характер, смерть у колі сім'ї, смерть, що тільки й має повноцінний смисл для традиційної спільноти від Авраама до наших дідів, сьогодні цілком утратила свій сенс? Вона вже навіть перестала зворушувати, вона зробилася майже кумедною чи принаймні соціально незначущою. І чому, навпаки, насильницька смерть, смерть від нещасливого випадку, смерть, що була була нонсенсом для старосвітської спільноти (її боялися і проклинали, так само, як у нас проклинають самогубство) набуває такого сенсу для нас: тільки вона й фігурує в хроніках, тільки вона зачаровує і заповнює нашу уяву. Знову ж таки, все це походить із того, що наша цивілізація, за словами Октавіо Паса, є цивілізацією Нещасливого Випадку.

Нездорова увага до смерти в масмедіях? Ні, вони всього лиш обігрують той факт, що безпосередню, незворотну і позбавлену розрахунку значущість мають для нас лише ті події, де ту чи іншу роль відіграє смерть. В цьому сенсі, найбільш ласі до сенсацій масмедії водночас є і найбільш об'єктивними. І тут знову ж таки спостерігається грайлива і позбавлена інтересу інтерпретація в термінах витіснених індивідуальних потягів, підсвідомого садизму тощо, — адже йдеться про колективну пристрасть. Насильницька смерть чи смерть від катастрофи не задовольняє мізерне індивідуальне підсвідоме, котрим заправляють ниці масмедії (це вторинна, а отже, морально спотворена візія), — смерть тому і зворушує так глибоко, що залучає до гри саму групу, з її пристрастю до самої себе, що так чи інакше міняється і зазнає спокути в її очах.

"Природна" смерть не має сенсу, тому що група не бере в ній жодної участі. Вона банальна, тому що пов'язується із баналізованим індивідуальним суб'єктом, з баналізованим родинним осередком, тому в ній уже немає колективної туги чи радості. Кожен сам хоронить своїх небіжчиків. В первісних людей немає "природної" смерти: будь-яка смерть носить соціальний, публічний, колективний характер, це завжди

наслідок чийої злої волі, котру необхідно поглинути групою (жодної біології). Це поглинення здійснюється через свято й обряди. Свято — це обмін волею (інакше воно не змогло б усотати в себе біологічну подію). Над головою небіжчика обмінюються зловорожі волі й обряди уласкавлення. Смерть розігрується і символічно виграється — небіжчик тут набуває свого статусу, а група забагачується новим партнером.

Для нас небіжчик є просто хтось, хто залишив табір. З ним не може бути ніякого обміну. Він ще до смерти зробився залишкою. Наприкінці життя, що було нагромадженням, з балансу списують і його самого — це суто економічна операція. Він не може стати священним образом — у кращому разі, він слугує за виправдання для живих, для того, щоб вони відчували свою перевагу над мертвими. Це плоска, одновимірна смерть, завершення біологічного шляху, розплата з усіма боргами — людина "здыхає", мов проколота шина, вона стає вмістом без жодного змісту. Що за проклята банальність!

Й тоді вся пристрасть зосереджується на смерті насильницькій, котра тільки й здатна виявити в собі якусь жертвовність, себто перетворення реальності згідно з волею групи. І не має значення, чи це смерть від нещасливого випадку, злочину чи катастрофи, — від того моменту, як вона виходить з-під влади "природних" причин і стає викликом природі, ця смерть стає справою всієї групи, вона вимагає собі колективної символічної відповіді, одне слово, будить пристрасть до штучного, котра водночас є пристрастю до пожертви. Природа плоска і позбавлена сенсу, і смерть не потрібно "повертати природі", потрібно, щоб вона обмінювалася згідно зі строго впорядкованими обрядами, щоб її енергія, себто енергія небіжчика і енергія смерті, відбивалася на групі, щоб вона поглиналася і витрачалася групою, а не залишала по собі "природний" залишок. Нам же залишається всього-навсього фантазм жертвопринесення, фантазм насильницької штучності смерті, позаяк у нас немає ефективного обряду поглинення смерті і її енергії розриву. Звідси ж походить інтенсивне, глибоко колективне задоволення від смерті в автомобілі. У смерті від нещасливого випадку зачаровує її штучність. Технічна, неприродна, а отже, навмисна (може, й спровокована самою жертвою), вона знову викликає інтерес — адже навмисна смерть несе в собі сенс. І саме оця штучність дає змогу смерті, так само, як і жертвопринесенню, естетично дублюватися в уяві, з чого, власне, і постає утіха. Звичайно, ця "естетика" має вагу лише для нас, тому що ми споглядаємо її зі сторони. Для первісних людей жертвопринесення не "естетичне", воно завжди є ознакою неприйняття природної біологічної послідовності подій, воно означає втручання в ці події за допомогою обрядів, означає контрольоване й соціально впорядковане насильство, — насильство, спрямоване проти природи, котре ми можемо віднайти лише лише в нещасливому випадку чи катастрофі. А тому все це ми переживаємо як найвагоміші символічні соціальні події, як жертвопринесення. Врешті-решт, Нещасливий Випадок становить собою випадковість, себто абсурд, лише з офіційного погляду — з погляду ж символічної вимоги, що ніколи нас не полишає, це щось геть зовсім інше.

За тим же сценарієм розвивається і загарбання заручників. Хоч його й засуджують, все ж десь у глибині єства він викликає якусь тривожну радість. І зараз, коли довкруг політики дедалі більше постає стіна байдужості, він перетворюється в політичний ритуал першорядного значення. Загарбання заручників має устократ більшу символічну віддачу, ніж автомобільна катастрофа, а остання у сто разів більша, ніж природна смерть. Це тому, що тут постає час жертвопринесення, ритуал страти, неминучість смерті, яка очікується колективно, — цілком незаслуженої, а отже, і цілковито штучної смерті, що пречудово укладається в рамки жертвності, і "злочинний" жрець тут зазвичай ладен і сам померти у відповідь, що цілком відповідає правилу символічного обміну, котре набагато глибше чаїться в нашому єстві, ніж економічний порядок.

Що ж до нещасливого випадку на виробництві, то він витікає з економічного порядку і не має ніякої символічної віддачі. Він так само байдужо сприймається колективною уявою, як і підприємцями-капіталістами, тому що це просто поломка механізму, а не посвята. Він є предметом принципового невизнання і навіть порушенням принципу, в основі котрого лежить право на життя та безпеку, — і ніколи не може бути предметом або причиною ігрового жаху(*). Як відомо, лише робітник грається з своєю безпекою, причому, робить це украй легковажно, — на думку профспілок і господарів, що геть нічого не тямлять у цьому викликові.

=====

*Він зробиться предметом пристрасти лише за умови, що його поставлять за провину якійсь особі (капіталістові, персоніфікованому підприємству), а отже, тоді, коли він наново переживатиметься як злочин і посвята.

=====

Ми всі заручники, й у цьому полягає секрет захоплення заручників, бо всі ми мріємо прийняти і подарувати свою смерть, а не бездумно померти від зношення організму. Адже подарувати і прийняти — це символічний акт (вищою мірою символічний), що відбирає у смерті всю байдужу негативність, котрою вона для нас відзначається за "природного" порядку капіталу. Так само й наше відношення до речей вже перестало виглядати як відношення до живих чи мертвих об'єктів, а стало відношенням до знарядь: ми не вміємо більше знищувати їх і вже не чекаємо від них своєї смерті, — а тому вони стали по-справжньому мертвими об'єктами, котрі врешті-решт уб'ють нас, але це буде щось на зразок нещасливого випадку на виробництві, себто один об'єкт розчавить інший. І тільки автомобільна катастрофа немов би відновлює жертвну рівновагу. Адже смерть — це те, що можна розділити з кимось, і ми повинні розділити її з речами, так само як і з людьми. Смерть має сенс лише тоді, коли її отримують і дарують, себто за умови, що вона соціалізується через обмін. За первісного ладу все робиться для того, що так воно і було. В нашій же культурі, навпаки, все робиться задля того, щоб смерть прийшла до когось не від когось іншого, а тільки від "природи" як бездушний кінець існування тіла. Ми переживаємо нашу смерть як фатальну "реальність", вписану в наше тіло, однак це впливає з того, що ми

вже не вміємо вписувати його в символічний ритуал обміну. Повсюдно порядок "реального", порядок "об'єктивності" тіла, — як, зрештою, і порядок політичної економії, — постає із розриву цього обміну. Власне, й саме наше тіло починає існувати з цього моменту як місце ув'язнення смерті, що більше не може обмінюватися, і ми врешті починаємо вірити в оцю біологічну сутність тіла, котра забезпечується смертю, так само, як смерть забезпечується наукою. Біологія вагітна смертю, нею вагітне все тіло, що його вона описує, і від смерті його не може звільнити жоден міт. Міт і ритуал, що здатні були б звільнити тіло від цього верховенства науки, утрачені або ж їх іще не знайшли.

Ось чому й інших, і предмети, і наше власне тіло ми силкуємося загнати в рамки інструментальної приділеності, — щоб ніколи не прийняти від них смерть. Однак це помилка, — зі смертю виходить так, як із усім іншим: позаяк ми не хочемо ні дарувати, ані приймати її, то вона ув'язнює нас в біологічному симулякрі нашого тіла.

СМЕРТНА КАРА

Аж до XVIII сторіччя тварин, що були винні в смерті людини, судили з дотриманням усіх формальностей і вішали. В тому числі, вішали й коней.

Невідомий автор

Існує якась особлива причина для тієї відрази, котру в нас викликає страта тварин, адже суд на людиною набагато поважніша справа, ніж суд над твариною, а завдавати людині страждань — набагато мерзенніше заняття. Так чи інакше, а повішення коняки чи свині завжди видається мерзенним, це все одно, що повісити божевільного чи дитину, позаяк вони "безвідповідальні". Оця таємна моральна рівність перед правосуддям, котра передбачає, що підсудний завжди може не визнати право судді чинити над ним суд, що він може кинути виклик судді, — все це не збігається з правом на захист і саме таким чином відбувається відновлення мінімуму символічної обопільності, однак його немає в тому випадку, коли судять тварину чи божевільного. І саме завдяки застосуванню символічного ритуалу до ситуації, що виключає будь-яку можливість символічної відповіді, постає особливо неприйнятний характер таких покарань.

На відміну від фізичних покарань правосуддя становить собою соціальний, моральний і ритуальний акт. Неприйнятність смертного вироку дитині чи божевільному походить з морального аспекту правосуддя: якщо "іншому" потрібно довести його вину і ухвалити йому вирок як звинуваченому, то покарання втрачає свій сенс, тому що дитина чи божевільний не можуть ані усвідомити свою вину, ані навіть покаятися. А отже, це так само безглуздо, як прирікати на хресне розп'яття левів. Однак у покаранні тварини існує й щось інше, і витікає воно з ритуального характеру правосуддя. Жорстока екстравагантність цієї сцени пов'язана не стільки з убивством тварини, скільки з застосуванням до неї людського церемоніалу. Усі намагання нарядити тварин у людське вбрання, всі перевдягання і дресирування з метою змусити їх узяти участь в людській комедії відганяють чимсь нездоровим і зловісним, — якщо ж до цієї гри залучають ще й смерть, то все це робиться украй нестерпним.

Але чому ж виникає така відраза, коли з худобиною поводяться, як з людиною? Тому що тоді людина обертається в бидло. Завдяки енергії знаку й ритуалу виходить так, що під личиною худобини вішають людину, — однак це людина, котру немов би чорною магією обернули в бидло. Рефлекторне значення, що впливає із обопільності, котра завжди і повсюдно, хочемо ми цього чи ні, розігравалася між людиною і твариною, катом і жертвою, моторошним чином змішується із візуальним уявленням, — і внаслідок цієї згубної амбівалентності виникає огида (як в "Перетворенні" Кафки). Це кінець культури, кінець соціальному, кінець усім правилам гри. Завдати бидлові людської смерті означає вивільнити в глибинах людського ества якесь рівнозначно звіряче начало, котре вчинить людину жертвою її власного ритуалу. Тоді проти неї обертається її ж інституція правосуддя, завдяки якій вона силкується провести межу поміж нею і тваринним світом. Звичайно, тваринність є мітом — це лінія відмежування, що передбачає цілковиту привілейованість людини і відкидає тварину до розряду "бидла". Однак така дискримінація частково виправдовується тим, що, крім привілейованості, вона передбачає й ризики, і обов'язки людини, такі, приміром, як соціальне правосуддя і смерть, — а тварина, за тією ж логікою, їм геть не підлягає. Нав'язувати їй такі форми означає зітерти розмежування поміж людиною і бидлом, а разом стерти й саме поняття людського. Людина в цьому випадку виявляється потворною карикатурою тваринності, котру вона сама ж і вигадала.

Не треба ніякого психоаналізу, Постаті Батька, садистського еротизму і почуття провини, щоб з'ясувати причини тієї болісної відрази, що виникає від страти тварин. Тут все соціальне, все визначається соціальною лінією демаркації, котру людина окреслює довкола себе, згідно з мітичним кодом відмінностей, — і викривленням цих відмінностей, котре ламає цю межу згідно з законом вічно безупинної обопільності: всі дискримінації мають уявний характер, й на добро чи на зло, а вони завжди пронизані символічною обопільністю.

Звичайно, ця відраза, що пов'язана із утратою людської привілейованості, притаманна і суспільному устрою, де розрив із тваринами, а отже, і абстрактність людського стану, зробилися остаточним явищем. Ця огида і є нашою відмінністю: вона означає не що інше, як поступ людського Розуму, і це дає нам підстави оголосити "варварством" усі "середньовічні" страти людей і тварин. "В 1906 році у Швейцарії за участь у крадіжці й убивстві було засуджено до страти собаку". Прочитавши це, ми задоволено киваємо головою: слава богу, в нас із таким покінчили. Під цим прийнято розуміти, що ми "гуманно" обходимося із тваринами, поважаємо їх. Насправді ж усе навпаки: огида, котру в нас викликає страта тварин, прямо пропорційна презирству, котре ми до них почуваємо. Тварина стала негідною людського обряду внаслідок витіснення її у не-людський стан безвідповідальності, а тому досить застосувати до неї людські норми, як це викликає у нас відразу, — не завдяки якомусь моральному поступу, а через поглиблення людського расизму.

Ті, хто колись убивав тварин для ритуальної жертви, не вважав їх бидлом. І навіть середньовічне суспільство, що судило і карало їх з дотриманням усіх формальностей,

було ближчим до них, ніж ми, хоча в нас така практика викликає жах. Вони вважали їх винними — і таким чином ушановували їх. Невинність, котру ми за ними визнаємо (як робимо це і з божевільними, недорозвиненими суб'єктами та дітьми), означає не що інше, як радикальну дистанцію, що відділяє нас від тварин, расову виключеність, що походить із надто жорсткої дефініції Людського. Коли всі живі істоти виступають рівноцінними партнерами обміну, то тварини теж мають "право" на жертвопринесення й ритуальну покуту. Первісне жертвопринесення тварин пов'язане з їхнім винятковим, сакральним статусом божества, тотема (*). Ми не приносимо їх у жертву, ми їх навіть уже не караємо й пишаємося з цього, однак це просто через те, що ми їх приручили, зробили з них нижчу расу, котра навіть негідна бути предметом нашого правосуддя і придатна тільки на забій для м'яса. Або ж раціональна ліберальна думка захищає їх саме тому, що вилучає з обігу: тварини, божевільні, діти, себто, всі "ті, котрі не знають, що вони чинять", саме внаслідок цього заслуговують не покарання і смерті, а суспільного милосердя; звідси ж походить усілякого роду протекціонізм, Т.З.Т(**), "оупен"-психіатрія, новітня педагогіка, — на цих позиціях м'якого, але водночас і остаточного приниження, сьогодні надійно окопався Ліберальний Розум. Це не що інше, як расистське співчуття, завдяки якому гуманізм дублює свою перевагу над "нижчими істотами"(***)).

=====

*Всупереч сучасним уявленням, принесення у жертву людей прийшло на зміну жертвопринесенню тварин, й відбувалося це в міру того, як тварина втрачала свою магічну значущість, в міру того, як людина-владар займала місце звіра-тотема як гідна цієї жертвовної функції. Принесення у жертву тварини замість людини, що постало пізніше, має зовсім інший сенс.

**Товариство захисту тварин (Societe protectrice des animaux) — прим. пер.

***Так за старої доби воєнних бранців не забивали, а перетворювали в рабів. Непридатні навіть для потлача і посвяти, вони були приречені на самий нищий статус і на повільну смерть від праці.

=====

*

У світлі всього, про що ми говорили вище, постає питання про смертну кару, котре включає в себе і питання про наївність та лицемірство ліберально-гуманістичного ставлення до цієї проблеми.

В первісних людей "злочинець" ніколи не був нижчою істотою, що відзначається ненормальністю та безвідповідальністю. В його особі, як і в особі "причинного" чи "хворого", втілювалася дія символічного механізму — залишки його статусу спостерігаються у формулі Маркса про те, що злочинець за своєю суттю становить функцію буржуазного порядку. Король — це той, хто, порушивши табу на інцест, вчинив найголовніший злочин; на те він король, і за це його уб'ють. Ця спокута і зумовлює його найвищий статус, позаяк із неї починається цикл обмінів. Тут спостерігається ціла філософія жорстокості (в дусі Арто), котра для нас уже невідома й

котра виключає як соціальне безчестя, так і покарання: смерть короля-злочинця — не кара, вона не відокремлює, не усуває хворої частини соціального тіла, — навпаки, вона становить собою свято, його найвищий вияв, завдяки якому знову зміцнюються солідарності, так само, як і розв'язуються непорозуміння. Причинний, блазень, розбишака, герой та інші персонажі традиційного суспільства в чітко визначених пропорціях відігравали одну й ту ж роль символічних ферментів. Суспільство будувалося на їхній відмінності. Найпершими цю роль відігравали небіжчики. Традиційні суспільства, поки їх ще не торкнувся принцип соціального Розуму, дуже добре вміли використовувати злочинця, — вони або піддавали його колективному ритуалу смерті(*), або, як це робить сільська громада з дурнуватими, робила його ритуальним предметом глузування.

=====

*Але коли ж ця смерть перестала бути посвятою і зробилася стратою? коли перестала вона бути стратою і зробилася виконанням вироку, як це спостерігається у нашому суспільстві? Немає ні історії смерті, ні історії смертної кари, — існує тільки генеалогія соціальних конфігурацій, що надають сенс смерті.

=====

Оцій культурі жорстокости, де відмінність і звеличувалася, й покутувалася в одному жертвовному акті, нині настав кінець. Ми застосовуємо до дев'янтних індивідів лише два методи, — екстермінацію або ж терапію. Ми вміємо лише відтинати, видаляти і відкидати в соціальний морок. І відбувається воно в міру того, як зростає наша "толерантність", наша суверенна концепція свободи. "Хоч сучасне суспільство і здійснило значний моральний поступ, однак не виключено, що воно відступило назад у плані ментальности" ("Encyclopaedia Universalis"). Нормалізуючись, тобто поширюючи на всіх логіку еквівалентностей, — кожен рівний і вільний по відношенню до норми, — таке остаточно соціалізоване суспільство вилучає із себе всі антитіла. І під час цього процесу воно одночасно утворює для них специфічні інституції — таким чином упродовж сторіч розцвітають в'язниці, притулки, лікарні, школи, не кажучи вже про фабрики, що починають розцвітати разом із Правами Людини; й саме в цьому сенсі треба розуміти працю. Соціалізація — це не що інше, як оцей величезний перехід від символічного обміну відмінностей до соціальної логіки еквівалентностей. Будь-який соціальний чи соціалістичний "ідеал" лише дублює собою цей процес соціалізації, — так само й ліберальна думка, що прагне скасувати смертну кару, є всього-навсього продовженням цього процесу. Права і ліва ідеології, що трактують про смертну кару, — хоч реакційна істерія, хоч раціональний гуманізм, а різниці між ними жодної, — обидві так само далекі від тієї символічної організації, де злочин, божевілля чи смерть є атрибутами обміну, "проклятою долею", довкола якої групуються всі обміни. Реінтегрувати злочинця в суспільство, себто зробити з нього еквівалентну, нормальну людину? Якраз навпаки. Як пише Жанті: "Йдеться не про те, щоб повернути божевільного до істини суспільства, а щоб повернути суспільство до істини божевілья" ("Стіни притулку"). Вся гуманістична думка безсила перед цією вимогою, — перед

завданням, що відкрито реалізувалося в суспільствах минулого і все ще присутнє, однак зазнає оккультивації і гвалтовно витісняється в наших суспільствах (бо ж смерть і переступ і в нас викликають той же таємний захват, однак він має непристойний і мерзенний характер).

Якщо попервах буржуазний порядок звільнявся від переступу і причинности через ліквідацію та відокремлення, то надалі він почав нейтралізувати їх на базі терапії. Це фаза, на якій злочинця все більше розрішають од гріхів і піддають соціальної переробці всіма зусиллями медицини і психології. Однак потрібно враховувати, що цей ліберальний поворот відбувається на основі цілковито репресивного соціального простору, де нормальні механізми поглинули репресивну функцію, що колись належала спеціальним інституціям(*).

=====

*Той самий ліберальний поворот, однак на іншому рівні, відбувався в Англії у 1830 році, коли хотіли замінити ката регулярною превентивною поліцією. Внаслідок цього стало зрозуміло, що англійці віддають перевагу катові перед регулярними поліційними силами. І справді, поліція, котру створили, щоб приборкати насильство над рядовими громадянами, просто замінила собою злочинність у цьому насильстві. Згодом вона стала набагато репресивнішою й небезпечною для громадян, ніж сам злочинний світ. Тут відкрита і локальна репресія обернулася в репресію загальну і превентивну.

=====

Ліберальна думка й сама не тямить влучності своїх слів, стверджуючи, що "карне право покликане розвиватися в напрямку превентивної соціальної медицини і лікувальної соціальної допомоги" ("Encyclopaedia Universalis"). Під цим слід розуміти, що карне право повинне щезнути як таке. Однак нічого подібного: карне право саме повинне прибрати найчистішої форми в умовах величезного терапевтичного, психагогічного і психіатричного перевиховання. Насильство системи покарань якраз і знаходить свій найвитонченіший еквівалент в ресоціалізації та перевихованні (або ж у самокритиці чи каятті, залежно від панівної системи) — і відтепер ми всі підлягаємо йому в нормальному житті: ми всі тепер божевільні або ж злочинці(*).

=====

*В цьому й полягає сенс знаменитої формули: "Ми всі німецькі євреї" (а також: ми всі індійці, негри, палестинці, жінки чи гомосексуалісти). Від того моменту, як пригнічення відмінностей відбувається вже не через екстермінацію, а завдяки їх поглиненню еквівалентністю й репресивною універсальністю соціального, ми всі зробилися такими, себто різними і пригніченими. В суспільстві, що винайшло "ореп"[відкриті (англ.) — прим. пер.] в'язниці, всі стали в'язнями, — а в суспільстві, що намагається скасувати смерть, усі зробилися тими, що не живуть, а доживають. В цьому зворотньому зараженні якраз і прочитується можновладдя символічного порядку, — ірреальність, котра чаїться в самісінькій глибині розмежувань, себто ліній, що їх проводить влада. Звідси й впливає потуга формули "ми всі німецькі євреї", адже вона виражає не абстрактну солідарність на кшталт : "Всі разом за... Згуртуймося як

один під тим чи іншим прапором... Вперед разом з пролетарями" і все таке, — вона виражає невблаганний факт символічної обопільності поміж суспільством і тими, кого воно вилучило. Усіх їх ця формула рівняє під одну лінійку радикальної відмінності. Саме завдяки цьому вона й зуміла в травні 1968 року окреслити щось фундаментальне, тоді як інші гасла були всього-навсього політичними заклинаннями.

=====

Смертна кара і насильницькі покарання не лише можуть, але й повинні щезнути в цьому суспільстві, тож прибічники їх скасування всього лиш рухаються в напрямку, заданому системою, однак роблять вони це у цілковитій суперечності з самими собою. Вони хочуть скасувати смертну кару, не скасовуючи відповідальності (а без відповідальності немає ні совісти, ні людської гідності, а отже, немає і ліберальної думки!). Нелогічно. І головне, марно: адже відповідальність давно вже померла. Як індивідуальний пережиток доби Просвітництва, вона була ліквідована самою системою, в міру того, як остання ставала дедалі більш раціональною. Капіталізові, що базувався на заслугах, ініціативі, індивідуальному підприємстві та конкуренції, потрібен був ідеал відповідальності, а отже, і його репресивний еквівалент: кожен, як підприємець, так і злочинець, отримує по заслугах за добро і за зло. Системі, що базується на бюрократичному програмуванні й виконанні плану, потрібні безвідповідальні виконавці, а отже, сама по собі руйнується вся ціннісна система відповідальності: вона вже перестала бути операційною. Боріться чи не боріться за відміну смертної кари, а вона стала марною. Руйнується й правосуддя: повсюдно позбавлений відповідальності індивід щоразу лише виступає приводом для функціонування бюрократичних структур і вважає, що його повинен судити не суд, а ціле суспільство. Неправдивою виявляється навіть сама проблема колективної відповідальності: будь-яка відповідальність просто зникла.

Побічний зиск від ліквідації гуманістичних цінностей полягає в розпаді репресивного апарату, що ґрунтувався на можливості "згідно із совістю" розрізняти добро і зло та судити й виносити вироки за цим критерієм. Однак суспільний устрій зумів без особливих зусиль відмовитися від смертної кари. На цьому він лише здобуває, тож в'язниці ще можуть відчинитися. Адже страта і в'язниця втілювали істину соціальної юрисдикції лише в неоднорідному й розколотому суспільстві. Терапія ж і перевиховання втілюють у собі істину однорідного й нормалізованого суспільства. Права ідеологія ґрунтується радше на першій, ліва ідеологія на другій, — однак і перша, й друга улягають одній системі цінностей.

Втім, обидві розмовляють одною медичнською говіркою: права говорить про те, що слід видалити зіпсований член, ліва — про те, що його треба лікувати. І в першому, й у другому випадку, смерть розігрується на рівні еквівалентностей. У первісних суспільствах ця процедура знає тільки взаємності: клан проти клану — смерть проти смерті (дарунок проти дарунку). А ми знаємо тільки систему еквівалентностей (смерть за смерть) поміж двома елементами, що так само абстрактні, як і за економічного обміну — маємо на увазі суспільство й індивіда під юрисдикцією "універсальної"

моральної інстанції й права.

Смерть за смерть, кажуть праві, себто баш на баш, убив — значить, помреш, такий закон контракту. Це нетолерантно, кажуть ліві, злочинця потрібно пощадити: насправді він не відповідальний за свої вчинки. Принцип еквівалентності залишається недоторканим: просто якщо один з елементів (відповідальність) тяжіє до нуля, то інший (покарання) тяжіє в тому ж напрямку. Середовище, дитинство, підсвідоме(*), соціальне становище — все це витворює нову формулу відповідальності, однак вона, як завжди, виражається в поняттях причинності і контракту. Наприкінці такого нового контракту злочинець заслуговує лише милосердя (християнського) або ж соціального захисту. Отож, ліва ідеологія всього лиш винаходить тут більш витончені форми неокapіталізму, де репресія набуває дифузности, так само, як і додаткова вартість. Однак у психіатричному та ергономічному лікуванні застосовуються саме еквіваленти смерті. Тут індивід трактується як такий, що функційно доживає, як об'єкт рекуперації, котра наступить внаслідок перевиховання, — лікування й турбота, котрими його оточують, себто інвестують його, такою ж мірою є і знаками його аномальности. Толерантність, котрою він користується, належить до того ж самого порядку, що й терпимість до тварин, про яку ми вже говорили, — це операція, за допомогою котрої соціальний лад закликає і контролює свої нав'язливі манії. Система всіх нас робить безвідповідальними? Звичайно, й це можна витерпіти лише за умови, що буде окреслено категорію чітко визначених безвідповідальних осіб, що їх і будуть лікувати як таких, — внаслідок такого контрасту в нас виникне ілюзія відповідальности. Правопорушники, злочинці, діти, божевільні приймуть на себе всі видатки на цю операцію.

=====

*Адже в цьому прагненні скасувати смерть, що є проектом політичної економії, підсвідоме (котре "не знає смерті", котре є потягом до смерті) внаслідок якогось цікавого повороту речей відіграє дуже важливу роль. Воно стає референтним дискурсом для тези про безвідповідальність злочинця (злочин як acting-out). Його долучають до кримінальної справи як свідчення на користь злочинця, як систему пояснення. Підсвідоме сьогодні відіграє вирішальну роль в раціоналістичній, прогресистсько-гуманістичній думці — ось наскільки низько воно впало. І підсвідоме таким чином (знехотя?) входить у площину ідеології. Однак воно могло б чимало розповісти нам про смерть, якби не звикло говорити мовою системи: воно сказало б нам про те, що смерті просто немає, — чи радше про те, що відміна смерті становить собою фантазм, котрий і сам народився в глибинах витіснення смерті. Замість цього воно слугує сьогодні лише для виправдання наших соціальних ідеалів безвідповідальности і їхнього морального дискурсу: життя — це добро, смерть — це зло.

У своїй класичній насильницькій фазі, котра ще збігається сьогодні з консервативною думкою, капітал грає на дискурсі психології свідомости й відповідальности, а отже, і репресії — це терористичний дискурс капіталу. У своїй більш розвиненій фазі, що збігається з прогресистською і навіть революційною думкою,

неокапіталізм грає на дискурсі психоаналізу: підсвідоме, безвідповідальність, толерантність, перевиховання. Свідомість і відповідальність становлять нормативний дискурс капіталу. Що ж до підсвідомого, то воно є ліберальним дискурсом неокапіталізму.

=====

*

Простий аналіз еволюції смертної кари в "матеріалістичних" термінах (себто в термінах зиску і класу) неухильно повинен був би спантеличити всіх, хто прагне її скасувати. Історично смертна кара обмежувалася завдяки відкриттю більш вигідних економічних субститутів, що відтак раціоналізувалися як "гуманніші". Звідси постав звичай щадити воєнних бранців і обертати їх у рабів, звідси постали і злочинці, що працювали у Римі на соляних копальнях, а також заборона дуелів у XVII сторіччі, запровадження каторги як методу відшкодування збитків і різні способи визискування робочої сили, — від нацистських концтаборів до ерготерапевтичного перевиховання. В цьому немає ніякого дива: смерть відступала чи пом'якшувалася тоді, коли система, внаслідок тої чи іншої причини, була в цьому зацікавлена (у 1830 році вперше з'являються пом'якшувальні обставини у справі, де фігурував буржуа). Тут немає ні соціального завоювання, ні поступу Розуму: це логіка зиску чи привілею (*).

=====

*1819 рік: під тиском підприємців і землевласників, а також через те, що надто суворе застосування смертної кари блокувало механізм судочинства (присяжні не мали іншого вибору, як тільки між смертною карою і виправданням), кару смерті скасували за стома складами злочину (Англія). Отож, її скасування цілком відповідає раціональній адаптації та більш високій ефективності карної системи.

Кестлер ("Смертна кара", стор.35, "Кривавий кодекс"): "Наша смертна кара не є спадкоємицею середньовічних огнищ. Вона має свою власну історію. Ця кара смерті становить собою залишок правової системи, що розвивалася одночасно з політичною економією, а її найжорстокіша фаза — Кривавий кодекс в Англії XIX сторіччя, — збігається з промисловою революцією. Середньовічне звичаєве право передбачало смерть лише у кількох винятково поважних випадках. Далі ця крива починає зростати, що пов'язано із дедалі більшим захистом права на приватну власність, і своєї вершини сягає в XVIII/XIX сторіччях". Таким чином ця крива знаменує собою зростання самого буржуазно-капіталістичного класу. І спад, що стався після 1850 року, був наслідком не абсолютного поступу гуманності, а самого прогресу капіталістичної системи.

=====

Однак цього аналізу ще геть недостатньо: він всього лиш підмінює моральну раціональність економічною. В цій грі фігурує інше: "вагома" гіпотеза, по відношенню до котрої матеріалістична інтерпретація видається "легковою". І справді, хоч зиск і може бути наслідком капіталу, однак він ніколи не становить собою глибинного закону суспільного ладу. Його глибинний закон полягає у дедалі більшому контролі над життям і смертю. Отож, його мета — навіть саму смерть відірвати від

радикальної відмінності і підпорядкувати її закону еквівалентностей. А наївність гуманістичної (ліберальної чи революційної) думки полягає в тому, що вона не помічає очевидного: її заперечення смерті доглибно відповідає тому ж таки неприйняттю смерті й самою системою, — обидві вони не можуть прийняти того, що вислизає з-під влади закону цінності. Лише в цьому сенсі смерть і є зло. Що ж до гуманістичної думки, то вона робить із неї абсолютне зло. І від цього моменту вона починає заплутуватися у щонайгірших суперечностях (*). Клод Глейман ("Монд", з приводу страти Бюффе й Бонтана): "Непоправне почуття гуманності, що жодна людина не може завдавати смерті за своєю власною волею... ["непоправне" становить собою обмовку: в словах цього гуманіста щось не відчувається непохитної переконаності в такій очевидності]. Життя священне. В цій переконаності навіть люди, що не мають релігійної віри... Для суспільства споживання, що намагається усунути будь-який дефіцит, смерть, можна сказати, особливо неприйнятна [життя як споживання, смерть як дефіцит — неймовірна бридня, але комунізм, надто ж Маркс, охоче пристав би на таке формулювання]. ...Тут також переважає враження, наче це якийсь залишок Середньовіччя... В якому суспільстві ми живемо? До якого берега пливемо? — і т.д. Адже не можна повертатися спиною до життя, — яке б воно там не було!" (саме так, "спиною", входять у життя благочестиві душі, це для них засадничий принцип, — такі, як вони, і в революцію входять задки, весь час обертаючись спиною до життя; що й казати, неправдоподібна акробатика, однак вона цілком природна для викрутасів логічної думки, що силкується задовольнити своє рішуче неприйняття смерті).

=====

*На зразок: "Держава змушена плодити цілком реальні убивства, щоб запобігти невідомому вбивству, котре до того ж іще хтозна, чи здійсниться" (Камю, "Про кару смерті"). Ця гра з логікою, що прагне загнати систему в суперечність із собою, провадить ліберальний гуманізм прямісінько до негідних компромісів: "Скасування смертної кари потрібно вимагати як з міркувань логіки, так і з міркувань реалізму" (!) (Камю). "Врешті-решт, кара смерті погана тим, що, вже за своєю природою, виключає будь-яку можливість узгодити покарання з відповідальністю" (Кестлер), — то саме з цієї ж причини капіталісти й вимагали її скасування в 1820 році в Англії! Ліберальна аргументація виглядає так: терор суперечить своїй же меті, а діапазон ретельно відміряних покарань, "мінімальна кара" заразом "і гуманніша, і набагато ефективніша" (!). Ця еквівалентність гуманності й ефективності недвозначно свідчить про те, що ж саме становить собою гуманістична думка.

=====

Тепер ми бачимо, від чого відштовхується гуманістичний протест — від системи індивідуалістичних цінностей, вершиною котрої він сам і є: "Інстинкт самозбереження суспільств, а отже, й індивідів, — пише Камю, — вимагає постулювання індивідуальної відповідальності". Але ж ці постулати якраз і визначають собою всю банальність життя і смерті в нашій системі, над котрою панує еквівалентність. Поза нею людині не потрібен інстинкт самозбереження і відповідальність (це два забобони в абстрактно-

раціоналістській візії на суб'єкта, що доповнюють один одного). Смерть прибирає тут свого сенсу, що полягає в жертвовному обміні, в моменті колективного існування, в інтенсивному звільненні суб'єкта. "Не буває настільки слабких пристрастей, щоб вони не здужали приборкати і подолати страх перед смертю", писав Бекон. Однак мало того, смерть сама є пристрастю. І на цьому рівні стирається різниця поміж собою та іншими: "бажання убити часто збігається з прагненням померти чи завдати смерти самому собі", — "людина прагне жити, але вона прагне також не бути нічим, вона хоче непоправного й смерти як такої. В цьому випадку перспектива смертної кари не лише не зупиняє злочинця, але й, можливо, посилює запаморочення, в котрому він губиться". Як відомо, самогубство і вбивство дуже часто взаємно підмінюють одне одного, й перевага тут віддається самогубству.

Оця пристрасна, жертвна смерть відкрито приймає і видовище смерти — ми ж обернули його, як і всі органічні функції, в функцію моральну, а отже, таємну і приховану. Благодетелі душі особливо наполягають на ганебності публічних страт, однак вони не помічають, що мерзенність таких страт полягає в їхній споглядальності: зі смерти іншого тут втішаються на відстані, це щось таке, як спектакль. В жертвовному насильстві цього немає, позаяк воно не лише потребує присутності всієї громади, але і є, власне, одною з форм її самоприсутності. Щось від цієї заразної святковості знайшло свій вияв ув епізоді 1807 року в Англії, коли 40 000 осіб, які були присутні під час кари смерти, так ошаліли, що на тому місці лишилося зі сто трупів. Цей колективний акт не має нічого спільного з видовищем екстермінації. Змішувати їх в одному абстрактному осуджуванні насильства і смерти означає прилучатися до державної ідеології, що полягає в пацифікації життя. І якщо праві використовують радше репресивний шантаж, то ліві, навпаки, відзначаються тут уявою і застосуванням моделей пацифікованої соціалізації прийдешнього.

Отак і виходить, що про поступ цивілізації судять за одною тільки повагою до життя як абсолютної цінності. Яка ж усе-так різниця поміж публічною, святковою смертю, смертю-мучеництвом, — якою вмирає, наприклад, негр із Верхньої Вольти, що сміється в обличчя тим, хто його розстрілює, чи смертю людодів тупіамба, — і навіть новітнім убивством задля помсти, убивством-пристрастю й самовбивством! Суспільство, котре завдає смерти з цілком навмисних міркувань, звинувачують у варварській помсті, котра гідна хіба що середньовічної доби. Однак це надто велика честь для нього. Адже помста іще передбачає смертельну обопільність. Тут немає нічого "первісного", немає ніякого "суто природного імпульсу", все це украй хибні уявлення. Помста є дуже ретельно відпрацьованою формою зобов'язаності й обопільності, це символічна форма. Тут немає нічого спільного з нашою абстрактною смертю, цим напівфабрикатом одночасно моральної й бюрократичної інстанції (кара смерти, концентраційні табори), — нічого й близько подібного до розрахованої, статистичної смерти, котра пречудово укладається в рамки системи політичної економії. Вона теж відзначається тією абстрактністю, котрої ніколи не може мати помста, убивство чи видовище жертвоприношення. Юридична, концентраційна, етноцидарна, — ось та смерть, котру ми виробили, ось яку

смерть виробила наша культура. Сьогодні змінилося все й нічого: під знаком цінності життя й толерантності нашим повсякденним життям заправляє все та ж таки система екстермінації, котра, щоправда, зазнала трохи пом'якшення, — і для досягнення своїх цілей вона вже навіть не потребує смерти.

*

Справді, адже те саме завдання, що закріплено в монополії на інституційне насильство і смерть, знаходить свій вияв і в примусовому доживанні, в форсуванні життя заради життя (штучні нирки, інтенсивна реанімація дітей із вродженими вадами, продовження агонії за будь-яку ціну, пересаджування органів тощо). Всі ці процедури означають не що інше, як довільне обмеження смерти і нав'язування життя, — і з якою ж метою? З науковою та медичною? Але тоді виходить, що це якась наукова параноя, котра не має ніякого відношення до людських цілей. Може, з метою отримати зиск? Ні: суспільство спалює тут величезні кошти. Ця "героїчна терапія" характеризується зростанням видатків і "спаданням користи": вона витворює людей, котрі непродуктивно доживають віку. Якщо соціальне забезпечення ще може розглядатись як "відновлення робочої сили на користь капіталу", то тут цей аргумент не має жодної ваги. Система входить тут у ту ж саму суперечність, що й у питанні про смертну кару: воно дедалі більше нарощує ставки на збереження життя як цінності, позаяк ця система цінностей виступає основою для стратегічної рівноваги всього цілого, — однак це зростання ставок спричиняється до дисбалансу економічної рівноваги цілого. Що ж робити? Потрібно здійснити економічний вибір, і в цій перспективі вже вимальовується евтаназія як напівофіційна доктрина і практика. У Франції вирішують підтримувати життя 30% хворих на уремію (у США — 36%!). Евтаназія вже існує повсюдно, і двозначність її вимог во ім'я гуманізму (те ж саме відбувається і з вимогами "свободи" абортів) стає дедалі очевиднішою: вона вписується в середньо— чи довготермінову логіку системи. Все це спрямовано на розширення соціального контролю. Адже за всіма позірними суперечностями прослідковується цілком чітке завдання: забезпечити контроль над усією тяглістю життя і смерти. Birth-control (*) чи death-control (**), страчують людей чи змушують їх доживати, — а заборона вмирати становить собою карикатурну, однак логічну форму поступу толерантності, — головне, що в них відбирають право приймати рішення, вони не мають свободи розпоряджатися своїм життям і смертю, вони живуть і вмирають лише з дозволу суспільства. Досить і того, що вони перебувають під владою біологічної випадковості смерти, це теж якась свобода. Як мораль вимагає "Не вбий", так само вимагає вона сьогодні "Не вмирай", — принаймні, вмирай не як тобі захочеться, а лише з дозволу закону та медицини. Якщо тобі й дають право померти, то тільки за особливою ухвалою. Одне слово, смерть як таку відмінили на користь death-control й евтаназії, — власне кажучи, це вже й не смерть, а щось цілковито нейтралізоване, вписане в систему правил і розрахунку еквівалентностей: rewriting-planning-programming-system(***). Смерть повинні забезпечувати як соціальну послугу, разом зі здоров'ям і хворобою інтегровану під знаком Плану й Соціального Забезпечення. Це

скидається на "мотелі для самогубства" у США, де за пристойну суму можна отримати смерть у найприємніших умовах (як і будь-який товар для споживання), сервіс тут пречудовий, все передбачено, навіть тренера в особі гарненької жіночки, яка допоможе вам повернути смак до життя, — а потім у вашу кімнату люб'язно, з професійною точністю і без жодних докорів совісти запустять газ (****). Ці мотелі для самогубців надають послугу, за котру ви платите рівно стільки, скільки вона коштує (а якщо самогубство не вдасться, то, мабуть, і гроші повернуть?) А чому це смерть не повинна стати соціальною послугою, коли вона, як і все інше, функціювана як предмет індивідуального споживання, котрий можна прорахувати в межах соціальної системи видатків-прибутків?

=====

*Контроль над народжуваністю (англ.) — прим. пер.

**Контроль над смертю (англ.) — прим. пер.

***Система переробки, планування і програмування (англ.) — прим. пер.

****Тут Бодріяр здійснює типову постмодерну гру з сюжетом оповідання Андре Моруа "Thanatos palace hotel" — прим. пер.

=====

Якщо система погоджується на отакі економічні жертви задля штучного воскресіння своїх живих покидьків, то виходить, що в неї є якийсь засадничий інтерес в тому, щоб відібрати в людей навіть біологічну випадковість їхньої смерті. "Ви помріть, а ми зробимо все інше" — це вже не просто собі старе рекламне гасло *funerales homes*(*). Сьогодні смерть є частиною всього іншого, і Танатос-Центри беруть на себе турботу про смерть, так само як Ерос-Центри піклуються про секс. Полювання на відьом триває.

=====

*Бюро ритуальних послуг (англ.) — прим. пер.

=====

Правосуддя, смерть і помсту потрібно передати "об'єктивній" трансцедентній інстанції. Смерть і спокуту потрібно вирвати з кругобіжності обміну, монополізувати і перерозподіляти з верхів. Потрібно створити бюрократію смерті і покарання, так само як і абстрагування економічних, політичних і сексуальних обмінів, — якщо цього не зробити, то розвалиться вся структура соціального контролю.

Ось чому будь-яка смерть чи насильство, котра виходить з-під монополії держави, має підривний характер — це знаменує собою скасування самої влади. Звідси впливає і отой чар, яким притягують до себе знамениті убивці, бандити і всі інші маргінальні типи, по суті, він збігається з чарівливим впливом, який справляють на нас мистецькі витвори: це таке, наче якась частка смерті і насильства вирвалася з-під монополії держави і перейшла у площину дикої, безпосередньої символічної обопільності смерті, — так само як у святкуванні й марнуванні щось неначе вилучається зі сфери економіки й перетікає в площину марнотного жертвовного обміну, — і так само в поезії й мистецьких витворах щось виходить з-під оруді терористичної економіки сигніфікації і

переливається у площину масового поглинання знаків. Тільки це і приваблює у нашій системі. Причаровує лише те, що не обмінюється в площині цінності: секс, божевілья, смерть, насильство, — і саме тому його повсюдно придушують. Мільйони полеглих на війні обмінюються в площині цінності згідно з загальною еквіваленцією "смерть за батьківщину" — вони, сказати б, конвертуються в золото, тобто не втрачені для суспільства. Убивство, смерть, порушення закону повсюдно легалізовані, якщо вже не легальні, — аби лиш вони конвертувалися в цінність за тим же процесом, котрий опосередковує працю. Лише деякі смерті, деякі практики уникають цієї конвертованості, лише вони руйнівні, і часто їх зараховують до розряду нещасливих випадків.

Одним з них є суїцид, котрий у нашому суспільстві набув повсюдного характеру та особливого смислу й у рамках наступального обернення смерти виступає самою формою руйнування. В наших в'язницях дедалі менше страчують, зате в них дедалі більше закінчують життя самогубством — це акт викрадання інституційної смерти та обернення її проти системи, котра нав'язує цю смерть: через самогубство індивід чинить суд над суспільством і виносить йому вирок у своїй власній формі, міняючи місцями інстанції судді й підсудного, — він відновлює оберненість там, де вона цілком зникла, і таким чином бере гору. В цьому сенсі навіть самогубства поза в'язницями набувають політичного характеру (гаракірі ув огні — це тільки найбільш видовищна форма самогубства): вони завдають системі нікчемно малої, та все ж непоправної шкоди, бо ж для системи це повний провал — не досягти вершини досконалості, і тут достатньо, щоб навіть якась мізерна річ вийшла з-під оруді її раціональності.

Заборона самогубства постала з освяченням закону цінності. Який би не був закон, релігійний, моральний чи економічний, а проголошує він одне: ніхто не має права завдавати збитків капіталу й цінності. Й оскільки кожен індивід є часткою капіталу (як і кожен християнин, що є душею, котру належить врятувати), то він не має права знищувати себе. Проти цієї ортодоксії цінності і повстає самогубець, знищуючи ту частину капіталу, котра йому належить. А цього не прощають: доходило до того, що самогубця навіть вішали, коли його вчинок завершувався успіхом. Отож, симптоматично, що в суспільстві, де закон цінності набув свого насичення, показники самогубств зростають як виклик фундаментальному суспільному запові. Однак тут необхідно переглянути й дефініцію суїциду: якщо в украй інтегрованій системі будь-яке самогубство має підрильний характер, то будь-яка субверзія й опір цій системі за своєю природою та згідно з законом обопільності мають бути самогубчими. Принаймні, якщо вони зачіпають її за живе. Адже більшість практик, навіть тих, що прозиваються "революційними" й "політичними", полягають у тому, щоб обміняти у системи своє після-життя, себто розміняти свою смерть. І тільки деякі з-поміж них протиставляють виробництву і контрольованому обміну смерті, обмінній вартості смерті не її споживчу вартість (бо ж смерть, либонь, єдина річ, котра не має споживчої вартості, не відсилає ніколи до потреб, а отже, завдяки цьому може зробитися абсолютною зброєю), а її вартість розриву, вартість її заразного розпаду і заперечення.

Самогубчими є дії палестинців чи збунтованих негрів, що підпалюють власні квартали, самогубчим є опір безпеці у всіх його виявах, самогубчими є невротичні типи поведінки, численні душевні розлади, через які ми кидаємо виклик суспільству, що прагне нас інтегрувати, самогубчими є всі політичні практики (маніфестації, заворушення, провокації тощо), котрі ставлять за мету викликати репресії, відслонити "репресивну природу системи" не як вторинний наслідок, а як безпосередність смерти, — лише гра зі смертю демаскує функцію смерти, що є основою самої системи. Порядок стримує смерть, але не може грати нею, — перемагає лише той, хто грає смертю проти нього.

*

Система власності є до того абсурдною, що змушує людей добиватися смерти як свого власного блага, — це щось на зразок приватного набуття смерти у власність. Внутрішнє устремління до цього набуття у власність відзначається такою потугою, що призводить до інвестування в смерть як у "нерухоме майно", причому це виявляється не лише в турботі про "третє мешкання", яким зробилася могила чи склеп (багато людей відразу купують дім у селі й місце на сільському цвинтарі), але й у намаганнях домогтися "якості смерти". Смерть персоналізована, смерть "з дизайном", з комфортом, "природна" смерть — це невід'ємне право, завершальна форма індивідуального буржуазного права. Власне, й безсмертя є не що інше, як проекція в нескінченність цього особистого природного права — набуття суб'єктом у власність потойбічного життя й вічності, — бо ж якщо це право невід'ємне в тілі суб'єкта, то повинне бути таким же й у його смерті. Який же ж відчай лежить в основі цього абсурдного прагнення, що аналогічне бажанню, котре живить наше гарячкове нагромадження предметів і знаків, маніякальне колекціювання нашого приватного світу — потрібно, щоб смерть зробилася остатнім предметом колекції і, замість того, щоб пронизати цю інертність як єдино можлива подія, сама вступила у гру нагромадження й керування речами.

Єдиним порятунком від цього збочення, якого суб'єкт надає своїй загибелі, може бути лише насильницька, неочікувана смерть, котра відновлює можливість ухилитися від невротичного контролю, що його здійснює суб'єкт (*).

=====

*Однак усе це дуже непросто, позаяк суб'єкт може ще й викликати насильницьку смерть, себто смерть "іззовні", — нещасливий випадок, самогубство або ж бомбовий напад, — щоб не ставити під сумнів своє "природне" безсмертя. Цей остатній виверт, остатня хитрість "я" може привести до протилежної крайності, себто до пошуків "абсурдної" смерти задля порятунку принципу свого безсмертя.

=====

У всьому цьому вимальовується впертий, шалений опір принципів нагромадження, виробництва і збереження суб'єкта, котрий прочитується цим суб'єктом як програма його смерти. У всьому точиться гра смертю проти самої смерти. В системі, що вимагає жити й обертати життя у капітал, потяг до смерти виступає як єдина альтернатива. В

дріб'язково регламентованому світі, у світі реалізованої смерти залишається тільки одна можливість — нормалізувати все через руйнування.

ШАНТАЖ БЕЗПЕКОЮ

Існує ще одна форма соціального контролю, котрий здійснюється у вигляді шантажування життям і його продовженням, і форма ця — безпека. Сьогодні вона повсюдно постає перед нами, і "сили безпеки" існують у багатьох виявах — від страхування життя та соціального страхування до автомобільних ременів і Республіканських підрозділів безпеки. "Пристебніться", — виголошує рекламне гасло пасів безпеки. Немає сумніву, що безпека є промисловим підприємством, так само як і екологія, котра поширює її на рівні всього біологічного виду людини: і там, і тут ставкою у грі виступає конвертованість смерті, нещасливого випадку, хвороби та забруднення навколишнього середовища в капіталістичний надприбуток. Та головне полягає в тому, що тут ідеться про найгіршу з регресій, котра позбавляє нас нашої власної смерті, — тієї смерті, якою кожен з нас марить у самісіній глибокій глибині свого інстинкту самозбереження. У всьому цьому чаїться прагнення позбавити нас остаточної можливості подарувати собі смерть — остаточної нагоди для життя "обвести круг пальця" систему, котра захопила його в свої лабеті. Тут знову ж таки під прицілом смерті перебуває обмін-дарунок, це символічне коротке замикання, котре становить виклик самому собі й своїй смерті. Не тому що воно виражає асоціальний бунт індивіда, — знищення одного чи навіть мільйонів індивідів нітрохи не порушить дію закону системи, — а тому що в собі воно несе принцип соціальності, котрий відзначається радикальною антагоністичністю по відношенню до нашого соціального репресивного принципу. Саме обмін-дарунок і намагаються убити, коли хоронять смерть під зворотнім мітом про безпеку.

Вбити вимогу смерті. Може, це робиться для того, щоб жили люди? Ні: щоб вони умирали тільки тією смертю, котру допускає система — щоб живі були відірвані від своєї смерті, щоб вони обмінювали тільки форму свого після-життя під знаком застрахованості від будь-яких ризиків. Те ж саме відбувається і з автомобільною безпекою. Увінчаний шоломом, сповитий запобіжними пасами, припнутий до міту про безпеку, водій обертається в небіжчика, його ув'язнено в іншу смерть, котра вже не має мітичного характеру, — це смерть нейтральна та об'єктивна, як і вся техніка, це штучна і підступно-мовчазна смерть. Прикутий до свого авта, наглухо запакований у ньому, він вже не біжить назустріч своїй смерті, тому що він уже небіжчик. Секрет безпеки, — це наче біфштекс у целофані: вас закривають у домовину, щоб не дати вам умерти (*).

=====

*Скрайньою формою такої практики виступає кріогенізація, себто закриття у морозильну камеру для воскресіння у майбутньому.

=====

Вся наша технічна культура творить штучне середовище смерті. Не лише озброєння, котрі повсюдно залишаються архетипом матеріального виробництва, але й механізми і щонайдрібніші об'єкти, серед яких ми проводимо своє життя, становлять

для нас горизонт смерти, і смерть ця віднині має нерозчинний характер, позаяк вона кристалізувалася й зробилася недоступною: це постійний капітал смерти, де заморожено її живий капітал, так само як робоча сила заморожена в постійному капіталі й мертвій праці. Можна сказати навіть, що все матеріяльне виробництво становить собою не що інше, як велетенський "панцир відпорності", завдяки якому людський рід тримає смерть на віддалі від себе. Звичайно, смерть усе одно тяжіє над людством і таким чином тримає його в цьому панцирі, на котрий воно покладало такі надії. В масштабах цілої цивілізації це щось таке, як образ автомобіля-домовини: панцир безпеки — це мініатюрна смерть, котра зробилася технічним продовженням вашого тіла. Біологізація тіла й технізація довколишнього середовища йдуть пліч о пліч у межах того ж таки неврозу нав'язливих ідей. Технічне середовище — це надвиробництво речей, що забруднюють довколишнє середовище, речей крихких, одноразових. Адже логіка і стратегія виробництва базується саме на оцій крихкості й недовговічності речей, воно живе за рахунок цього. Економіка стабільної продукції й добротних речей просто немислима: економіка розвивається лише за умови, що вона виділяє із себе загрозу, забруднення, зношеність, безнадію, нав'язливість. Економіка живе тільки відстроченням смерти, котре підтримується за допомогою матеріяльного виробництва, вона живе відновленням товарного запасу смерти й одночасним заклинанням її через підвищення вимог безпеки — це не що інше, як шантаж і репресія. Смерть остаточно секуляризувалася в матеріяльному виробництві, — там вона розширено відтворюється, так само, як і капітал. І навіть наше тіло, що зробилося біологічною машиною, моделюється на кшталт цього неорганічного тіла і таким чином перетворюється в нечистий об'єкт, котрий приречено на хворобу, нещасливий випадок і смерть.

Капітал, котрий живе продукуванням смерти, з таким же успіхом продукує й безпеку — адже це те ж саме, що й смерть. Безпека — це промислове продовження смерти, так само, як екологія — промислове продовження забруднення довколишнього середовища. Ще декілька покривал для небіжчика. Те ж саме можна сказати й про суспільні інституції, що становлять гордість нашої демократії: наприклад, соціальне страхування є соціальним протезом мертвого суспільства (травень 1968 року: "Соціальне страхування — це смерть!"), себто суспільства, котре попередньо спустошене в усіх своїх символічних механізмах, в усій своїй системі глибинних обопільностей і зобов'язань, де не мав сенсу ні концепт безпеки, ні сам концепт "соціального". "Соціальне" виникає тоді, коли суспільство бере на своє утримання смерть. Той же ж сценарій застосовується й до зруйнованих культур, що їх воскрешають та убезпечують у вигляді фольклору (пор. М. Де Серто, "Краса мертвого"). Так само й зі страхуванням життя: це домашня варіація системи, котра повсюдно передбачає смерть як аксіому. Соціальний вираз смерти групи: кожен матеріялізується лише для іншого як соціальний капітал, що залежить від смерти.

Усунення смерти ціною нескінченного омертвіння — ось вона, парадоксальна логіка безпеки. Ту ж таки роль в контексті християнства відігравала аскеза.

Нагромадження страждань і спокутних покарань могли виконувати ту ж таки роль панциря відпорности, захисної домовини від пекла. Наш маніякальний потяг до безпеки може тлумачитися як велетенська колективна аскеза, попередження смерті в площині самого життя: завдяки дедалі більшій кількості захисних і запобіжних засобів, що пронизують усі законодавчі ухвали, інституції та матеріальне устаткування нашої цивілізації, життя обертається в мертвотну рахубу запобіжності, ув'язнюється в своїй домовині, що застрахована від будь-яких ризиків. Рахуба після-життя — замість радикального обрахунку життя і смерті.

Наша система живе продукуванням смерті, хоч і претендує на те, що вона виробляє безпеку. Це переверот? Нітрохи. Це просто спотворення циклу, змикання двох його кінців. Якщо автомобільна компанія переорієнтовується на безпеку (як промисловість переорієнтовується на охорону природи) і при цьому не міняє асортименту, цільових пріоритетів і своєї продукції, то це свідчить, що безпека — це всього-навсього проблема підміни термінів. Безпека є внутрішньою передумовою відтворення системи на певному відтинку її експансії, так само, як зворотній зв'язок є всього лиш внутрішньою процедурою регулювання систем, що сягнули певного рівня складності.

Після звеличення виробництва сьогодні належить героїзувати безпеку. "За нашої доби, коли кожен може розбитися за кермом будь-якого авто й за будь-якої швидкості, справжнім героєм є той, хто не хоче гинути" (реклама "Порше": "Давайте не будемо звеличувати смерть"). Однак утілити це непросто, позаяк люди байдужі до безпеки: їм було не до смаку, коли "Форд" і "Дженерал Моторз" запропонували їм безпеку в 1955-1960 роках. Скінчилося тим, що її довелося повсюдно нав'язувати. Недалекоглядна безвідповідальність? Ні, цей спротив потрібно пов'язувати із опором будь-яким виявам "раціонального" суспільного поступу, який повсюдно спостерігається в історії традиційних груп, — це опір щепленням, профілактичним заходам, безпеці праці, шкільній освіті, гігієні, контролю народжуваності та багатьом іншим речам. Сливє в усіх випадках цей опір придушували, і сьогодні можна вважати, що існує "природна", "одвічна" і "спонтанна" потреба в безпеці й усіх оцих пречудових речах, які виробила наша цивілізація. Людей пощастило затруїти вірусом самозбереження і безпеки, так що вони тепер ладні до смерті воювати за цю безпеку. Насправді ж усе набагато складніше: вони воюють за право на безпеку, а воно належить зовсім до іншої категорії. Що ж стосується самої безпеки, то всім на неї плювати. Тривала інтоксикація призвела до того, що всі повірили, ніби вони мають у ній "потребу": цей успіх становить один із суттєвих аспектів приручення і "соціальної" колонізації. Те, що цілі групи ладні були радше загинути, ніж піддатися деформуванню через терористичне вторгнення медицини, розуму, науки і центральної влади, тепер забулося і заслонилося універсальним моральним законом "інстинкту" самозбереження, — однак воно весь час дається взнаки, наприклад, у тих робітників, що не хочуть дотримуватися норм безпеки на робочому місці: чого ж вони прагнуть, якщо не зберегти хоча б крихту контролю над власним життям, навіть ціною власного ризику, ціною зростання

експлуатації (адже їм доводиться дедалі хутчіш працювати)? Це не "раціональні" пролетарі. Однак вони борються на свій лад і знають, що економічна експлуатація не настільки серйозна, як "проклята доля", проклята частка, котру ніяк не можна випускати з рук, — частка символічного виклику, що є заразом і виклик безпеці, й виклик власному життю. Господар підприємства може їх визискувати до смерті, однак по-справжньому він їх опанує лише тоді, коли змусить кожного ідентифікуватися з його індивідуальним інтересом і зробитися обліковцем і капіталістом свого власного життя. Тоді він стане справжнім Владарем, а робітник — рабом. Поки триває цей нескінченний спротив моральному порядку безпеки і зберігається свій вибір поміж життям і смертю, визискуваний завжди буде вигравати на своєму власному, себто символічному полі.

До цієї ж категорії належить і спротив автомобілістів правилам безпеки, тож його доводиться усувати як щось імморальне, — так само скрізь забороняли й засуджували самогубство, тому що воно передовсім означає виклик, на котрий суспільство не може нічим відповісти, а отже, цей виклик забезпечує переважання одної особи над цілісіньким соціальним устроєм. Проклята доля, ця мізерна крихта, котру ми відриваємо від свого життя, щоб кинути виклик суспільному порядку, ця нікчемна окрушина, котру кожен з нас віддирає од свого тіла, щоб віддати її в дарунок, й котра може зробитися нашою смертю, якщо ми даруємо її самі собі, — ця нескінченно мала частка таїть у собі весь секрет символічного обміну, бо ж її дарують, приймають і повертають, а тому вона й недоступна для панівного способу обміну, непідвладна його законові й смертельна для нього, — і як по правді, то це єдиний супротивник, котрого він повинен звести зо світу.

FUNERAL HOMES І КАТАКОМБИ

Часом буває, що від миття, прання, витирання, вилизування, вишкрібання, полірування, шліфування, чищення і вичищення увесь бруд переходить з мертвих речей на живі створіння.

Віктор Гюґо.

Так буває й зі смертю — якщо її змивають і витирають, відшкрібають і вичищають, заперечують і закликають, то вона переходить на все живе. Вся наша культура — гігієнічна: вона силкується очистити життя від смерті. В будь-якому пранні засоби для миття спрямовані саме проти смерті. Стерилізувати смерть за будь-яку ціну, ламінувати її, заморозити, помістити за скло, підфарбувати, створити для неї "дизайн" — одне слово, її переслідують так само загарливо, як і бруд, секс, бактеріологічні й радіологічні відходи. Макіяж смерті: вислів Гюґа навіює згадку про американські funeral homes, де небіжчика негайно ж вилучають із середовища живих і з їхньої жалоби, щоб створити йому "дизайн" за всіма приписами міжнародного стендинґу, смайлінґу й маркетинґу.

Найбільш непокоїть не те, що небіжчика роблять красивим і надають йому презентабельного вигляду. Так було завжди й у всіх суспільствах. Вони завжди силкувалися подолати мерзенність природної смерті, соціальну огидність розпаду, що позбавляє тіло всіх його знаків, позбавляє його соціальної здатності до позначання,

залишаючи всього лиш речовину, — і таким чином ставить ґрупу перед жахом її власного символічного розкладання. Небіжчика потрібно прикрашати, укривати його штучною позолотою, щоб уникнути нестерпного вигляду плоті, котра існує сама по собі й перестала бути знаком. Вже голі кістки і скелет несуть у собі можливість заспокоєння ґрупи, адже в них знову відроджується потуга машкари і знаку. Одначе поміж цими двома станами існує цілком природний перехідний етап біологічного розпаду, котрий потрібно за будь-яку ціну подолати шляхом саркофагічних практик (тих, що поглинають плоть), які по суті є семіургічними практиками. Отож, будь-яка танатопраксія, й у нашому суспільстві теж, аналізується як прагнення подолати утрату знаків, котра негадано звалилася на небіжчика, завадити тому, щоб в його асоціяльній плоті залишилося таке, що нічого не означає (*).

=====

*Це відбувається і шляхом звичайного поглинання тіла: в цьому розумінні канібалізм по відношенню до небіжчиків теж є семіургічною практикою (звичне пояснення його як спроби "перейняти силу небіжчика" становить собою вторинний магічний дискурс, причому, як дикуна, так і етнолог, — проблема тут не в силі, не в надлишковості чи природному потенціалі, а навпаки, в знаках, себто в тому, щоб убезпечити знаковий потенціал від будь-якого природного процесу, від руйнівної природи).

=====

Одне слово, ритуальна саркофагія існує в кожному суспільстві, й одним із її варіантів є базальмування, штучне убезпечення плоті. Так що практика funeral homes, котра нам, ідеалістам природної смерті, видається такою кумедною і недоречною, улягає тут найдавнішим традиціям. Абсудною вона стає в своїх конотаціях до природности. Коли первісна людина навантажує небіжчика знаками, то робить вона це для того, щоб якмога швидше перемістити його в статус мертвого, себто вивести з двозначного стану поміж мертвим і живим, про що свідчить розпад плоті. Тут аж ніяк не можна говорити, що небіжчик відіграє роль живого: первісна людина переводить мертвого в його відмінність, адже лише такою ціною вони обоє можуть стати партнерами й обмінюватися знаками. Сценарій в funeral homes має зворотній характер. Тут небіжчик повинен зберігати вигляд живого, відзначатися природністю живої істоти: він так само вам посміхається, у нього той же рум'янець і колір шкіри, він схожий на себе й по смерті, навіть вигляд у нього свіжіший, ніж у живого, так що бракує хіба звучання його слів (але і їх можна прослухати на стереопрогравачі). Це фальшива, ідеалізована смерть у кольорах життя: вона постала з переконання, що життя природне, а смерть неприродна, — а значить, її необхідно натуралізувати, зробити з неї солом'яний симулякр життя. Тут відчувається намагання не дати смерті щось означати, набути знакової потуги, і за цим сентиментальним фетишизмом природности вгадується також нещадна жорстокість до самого небіжчика: йому забороняється гнити, забороняється мінятися, — замість того, щоб перевести його в статус мертвого, а отже, й зробити об'єктом символічного визнання живих, його у

вигляді примари утримують в середовищі живих, аби він служив алібі й симулякром їхнього життя. Ув'язнений в природності, він утрачає своє право на відмінність і будь-які шанси на соціальний статус.

В цьому й полягає уся різниця поміж суспільством, що не боїться ні знаків, ні смерти, котру вони відкрито означають, і нашим "ідеологічним" суспільством, де все закутано в мерлецькі пелени натуральности, де всі знаки становлять собою всього-навсього дизайн, котрий підтримує ілюзію природних причин. Смерть є найпершою жертвою цієї ідеологізації: заков'язнувши у банальному симулякрі життя, вона стає соромітною і непристойною.

Яка ж величезна прірва лежить поміж оцими святилищами, цими драг'сторами усміхненої, стерилізованої смерти — і коридорами капуцинського монастиря в Палермі, куди перенесли мерців, що були поховані на цвинтарі упродовж останніх трьохсот років і добре збереглися в могильній глині разом зі шкірою, волоссям і нігтями: вони лежать або висять, підв'язані під пахви, щільними лавами, кожній категорії відведено коридор, — ось коридор для священиків, коридор для інтелектуалів, коридор для жінок, для дітей тощо, — вони так само убрані в грубе полотно саванів або ж, навпаки, в костюми, рукавички чи муслінові мережива, що можуть розсипатися в пил від найменшого доторку; 8 000 трупів у вбогому сяєві, що цідиться крізь віддушини, довгі ряди мерців у неймовірно розмаїтих позах, лукавих, манірних, конвульсивних, лютих чи скромних, — це справжнісінький танок смерти, який, перш ніж зробитися музеєм воскових фігур для туристів, довго був місцем святкових прогулянок для рідні та друзів цих небіжчиків, адже сюди приходили, щоб їх відвідати, впізнати, показати дітям, й це спілкування зі смертю відбувалося із якоюсь живою фамільярністю і "святковістю", наче в театрі чи у церкві. Бароко смерти (перші тіла, що їх вийняли із могил, датуються XVI століттям і Контрреформацією). До чого ж стійке суспільство, що здатне викопувати із могил своїх небіжчиків, бачитися з ними віч на віч в атмосфері інтимности чи видовищности, зносити без жаху і без непристойної допитливости, себто без ефектів сублимації та поважности, що зазвичай нам притаманні, цей театр смерти, де іще дається взнаки жорстокість, навіть якщо вона й не скидається на криваві обряди племені тараумара. Який же це контраст із хибкістю нашого суспільства, що здатне дивитися на смерть лише крізь призму чорного гумору чи перверзивної зачарованости. Який контраст із заклинанням власної тривоги в funeral homes.

СКАСОВАНА СМЕРТЬ

Культ мертвих згасає. Ділянки на цвинтарі тимчасові, постійних концесій вже немає. Мерці залучаються до процесу соціальної мобільности. Пошана до смерти існує головним чином в середовищі середнього класу та серед простого народу, але сьогодні це зумовлюється більше міркуваннями престижности (могила як друге житло), а не родовим благочестям. Про мертвих згадують дедалі менше, коротше, їх дедалі більше замовчують, — це не що інше, як неповага до смерти. Смерть перестала бути врочистою й локалізованою в певному середовищі, себто в колі родини, люди помирають у шпиталі, — й це не що інше, як екстериторіалізація смерти. Вмирущий

утрачає всі свої права, в тому числі, й право знати, що він помирає. Смерть непристойна й обтяжлива, таким же стає й траур, вважається правилом доброго тону приховувати його, позаяк це може збентежити інших людей у їхньому добробуті. Добропорядність забороняє будь-які згадки про смерть. Кремація становить скрайній вияв цієї потаємної ліквідації, оскільки після неї зостається мінімальний залишок. Вже немає запаморочення від смерти — її скасовано. І грандіозна торгівля у площині смерти вже не є виявом благочестя, вона виступає знаком скасування, споживання смерти. А тому і зростає вона пропорційно до психічної дезінвестиції смерти.

Ми вже не маємо досвіду від вмирання інших. Досвід від смерти по телевізору, смерти як видовища не має з цим нічого спільного. Більшість із нас ніколи не мали нагоди бачити, як хтось умирає. В інших суспільствах це щось немислиме. Вас беруть під нагляд шпиталь і медицина — останнє причастя до техніки замінило собою всі інші святі дари. Людина щезає від своїх близьких ще до приходу смерти. Власне, від цього вона й умирає.

Психологові зі Швейцарії на прізвище Росс прийшла в голову ідея зустрітися із вмирущими, змусити їх говорити про їхню смерть. Вкрай непристойна ідея, вона зустріла повсюдний спротив: в шпиталі ніхто ніде не вмирає (при цьому персонал відводить погляд убік). Відтак психолога приймають за божевільну, що провокує людей, її змушують покинути шпиталь. Аж ось вона знаходить вмирущого, з котрим можна провадити бесіду, приводить до нього своїх студентів, однак він уже встиг померти (тут вона зауважує, що тепер уже стає ніяково їй самій і студентам). Нарешті їй вдалося добитися свого: незабаром буде створено штат психологів, котрі надаватимуть слово вмирущим. Новітній спиритизм гуманітарних і психосоціальних наук.

Священик і остатнє причастя ще були залишком цієї мовної спільноти довкруг вмирущого. Сьогодні настало цілковите затемнення. Втім, якщо раніше священик був чимсь на кшталт грифа-падлоїда, то тепер цю функцію повсюдно виконує медицина, котра відбирає у всіх слово, придушує піклуванням і лікувальними процедурами. Це інфантильна смерть, котра вже не промовляє до нас, нечленоподільна смерть, котру взяли під суворий нагляд. Всі ці шприци, лабораторії і навіть саме одужання становлять собою всього лиш виправдання цієї заборони промовляти до нас.

ОБМІН ХВОРОБИ

Так чи йнак, а тепер люди вмирають не вдома, — вони вмирають у шпиталі. Для цього є ціла низка переконливих причин "матеріального" характеру (медицинських, урбаністичних тощо), однак головне полягає ось в чому: як біологічне тіло, вмирущий або хворий віднині дістає своє місце лише в технічному середовищі. Отож, під приводом лікування його депортують у функційний часопростір, чиє завдання полягає в нейтралізації хвороби і смерти в їхній символічній відмінності.

Саме тому що цільове спрямування шпиталю (і медицини взагалі) полягає в усуненні смерти, із хворим він поводить як із потенційним небіжчиком. Науковість і терапевтична ефективність передбачають радикальну об'єктивацію тіла, соціальну дискримінацію хворого, а отже, і процес його мортифікації. Це логічний вислід із

медицинської генеалогії тіла: "Медицина прибирає новітнього характеру разом із трупом... Немає сумніву, для нашої культури вирішальним залишиться те, що перший науковий дискурс, який вона підтримує по відношенню до індивіда, повинен був звернутися до смерти" (Мішель Фуко, "Народження клініки"). Усмертельнюючись, хворий і сам робиться смертоносним — він помщається за себе, як може: вся інституція шпиталю, з її функціонуванням, спеціалізацією та гієрархією силкується захиститися від цієї символічної заразності вже-небіжчиків. У хворому небезпечним є оце упередження смерти, на яку його прирекли, ота нейтральність, в котру його ув'язнили, аж поки він одужає, однак мертвому тілові це відстрочування і навіть одужання геть ні до чого, воно вже зараз, як таке, випромінює свою відмінність, свій потенціал смерти, котрий зробився злим чаром, — і потрібен весь арсенал технічних маніпуляцій, все "людське середовище", навіть вся його реальна смерть, аби змусити його замовкнути.

Найголовніша загроза, котру становить собою хворий і в котрій він по-справжньому асоціальний і скидається на небезпечного шаленця, це його глибинна вимога визнання як такого і обміну його хвороби. Неприйнятною і незаконною є вимога хворого (і вмирущого) зробити свою відмінність підставою для обміну, — замість того, щоб дозволити себе лікувати і виправляти, він прагне дарувати свою хворобу й хоче, щоб вона була прийнята, себто щоб її символічно визнали й обміняли, а не нейтралізували в технічній шпитальній смерті або ж у тому суворо функційному після-житті, котре називається здоров'ям та одужанням.

В цьому символічному блекауті чи локауті нічого не може змінити жодне вдосконалення людських чи терапевтичних відносин у шпиталі чи в медичній практиці загалом. Хворий мусить лікуватися, лікар і його персонал повинні лікувати, вся інституція шпиталю обладнана спеціально для лікування, аж до її стін, хірургічного знаряддя і психологічного устаткування (чергування холодности і піклування, в цьому вся сьогоднішня "гуманізація" шпиталю): тут нічого не порушує фундаментальної заборони, котру накладено на інший статус хвороби і смерти. У кращому випадку, хворому нададуть змогу "самовираження", себто можливість говорити про свою хворобу, про життя і таким чином реконтекстуалізуватися, одне слово, не так негативно переживати цю свою тимчасову аномальність. Але визнати це божевілля, котрим є хвороба, як відмінність, як смисл і багатство смислу, як матеріал, на основі якого реструктурується обмін, не намагаючись "повернути хворого до нормального життя", — все це означає цілковиту ліквідацію медицини й шпиталю, всієї системи відокремлення тіла в його функційній "істині", а врешті-решт і ліквідацію панівного соціального порядку, для которого проста вимога зробити хворобу структурою обміну становить абсолютну загрозу (*).

=====

*В дангалеатів (Жан Пуйон, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", n° 1) хвороба відзначається ініціативним смислом. Щоб увійти в групу, потрібно захворіти. Лікарем стають лише за умови, що захворіють, і внаслідок цього факту. Хвороба походить від "марґай", кожен має свою власну "марґай" або навіть кілька, вони успадковуються від

батька до сина. Будь-яке соціальне становище досягається завдяки хворобі, котра є знаком обраності. Хвороба є відзнакою, смислом — нормальність розуміється сама по собі, в ній немає смислу. Хвороба — це культура, джерело цінності і принцип соціальної організації. Навіть тоді, коли хвороба не має цієї визначальної соціальної функції, то вона все одно є суспільною справою, себто соціальною кризою, і розв'язується соціально, публічно, завдяки застосуванню й реактивації всієї системи соціального метаболізму, що здійснюється через виняткове відношення лікаря і хворого. Це радикально відрізняється від сучасної медичинської практики, де хворобу індивідуально переживають, а лікування індивідуально здійснюють. В первісних суспільствах переважає обопільність хвороби, її обмін. Хвороба становить собою соціальне відношення, так само як і праця та ін. Органічна причина хвороби може розпізнаватися і лікуватися всіма можливими засобами, — хвороба ж ніколи не мислиться як органічне пошкодження, а врешт-решт як розрив чи недостатність соціального обміну. Органічне є метафорою, — а отже, його й лікують "метафорично", застосовуючи символічну операцію соціального обміну, що здійснюється завдяки двом головним учасникам лікування. Втім, ці двоє насправді є троє: група є невід'ємним учасником лікування, вона становить собою одночасно провідника і запоруку "символічної ефективності". Одне слово, лікар і хворий перерозподіляються довкруг недуги як соціального відношення, тоді як у нас хвороба автономізується як органічне відношення зі своєю об'єктивною причиною, і при цьому хворий і лікар з одного і з другого боку об'єктивуються як пасивний і активний учасники, як пацієнт і фахівець.

=====

СЕКСУАЛІЗОВАНА СМЕРТЬ, СМЕРТЕЛЬНИЙ СЕКС

Розмова про смерть викликає сміх, причому сміх вимушений і непристойний. Розмова про секс не викликає навіть такої реакції: секс легальний, смерть порнографічна. "Звільняючи" сексуальність, суспільство поступово замінює її смертю в функції таємного обряду й фундаментальної заборони. У попередній, релігійній фазі смерть була очевидною і визнаною, заборонялася ж сексуальність. Сьогодні все навпаки. Однак усі "історичні" суспільства всіма силами намагаються роз'єднати секс і смерть, використати звільнення одного з них проти другого, — а внаслідок цього нейтралізують і те, і друге.

Чи ж існує в цій стратегії сувора рівновага, чи, навпаки, перевагою користується лише один із елементів? На тій стадії, котра стосується нас безпосередньо, все виглядає так, наче пріоритетним завданням є заборона смерті, пов'язана із стратегією звеличення сексуальності: в цьому напрямку зорієнтована вся "сексуальна революція" під знаком одностороннього Ероса й функції задоволення. Власне, в цім і полягає її наївність, її патос, її сентиментальність, а разом і її "політичний" тероризм (категоричний імператив бажання). Гасло сексуальності узгоджується з політичною економією, бо воно, як і політична економія, теж спрямовано на скасування смерті. Ми просто замінили одну заборону іншою. Можливо, шляхом цієї "революції" ми запровадили набагато фундаментальнішу заборону, себто заборону на смерть.

Внаслідок цього сексуальна революція сама себе й поглинає, тому що смерть — це справжня сексуалізація життя.

СМЕРТЬ МОЯ В УСІХ УСЮДАХ, МРІЯ МОЯ — СМЕРТЬ

Хоч смерть повсюдно переслідують і цензурують, вона всюди постає знов. Не у вигляді апокаліптичного міту, котрий переслідував живе уявне декотрих епох, — а саме звільнена від будь-якої уявної субстанції; вона пронизує найбанальнішу реальність, вона прибирає для нас вигляду самого принципу раціональності, котрий панує над нашим життям. Смерть — це коли все функціює і для чогось служить, це абсолютна, ознакова, кібернетична функційність міського середовища, як у фільмі Жака Таті "Play-time", це абсолютне прикріплення людини до її функції, як у Кафки: вік функціонера — це сам вік культури смерти. Це фантазм тотального програмування, невпинне зростання передбачуваності, точності, доцільності, й не лише в матеріальних речах, але й у втіленні бажання. Одне слово, смерть збігається із законом цінності. І надто ж із структурною цінністю, завдяки якій усе програмується як кодована відмінність в універсальній мережі відношень. Саме тут і проглядає істинне обличчя ультрамодерної смерти, котра утворюється шляхом об'єктивного, бездоганного, надшвидкого поєднання всіх елементів системи. Наші справжні некрополі — це вже не цвинтарі, шпиталі, війни і масові вбивства, смерть вже не там, де вважається, — вона перестала бути біологічною, психологічною, метафізичною, вона вже навіть і не смертоносна, її некрополями тепер зробилися комп'ютерні застінки і зали, стерильно білі приміщення, куди не проникає ніякий людський шум, шкляні гробниці, де навіки залякла вся стерилізована пам'ять світу, — адже лише мертві пам'ятають все, — як безпосередня вічність знання, квінтесенція світу, котру сьогодні мріють поховати у вигляді мікрофільмів і архівів, заархівувати цілий світ, щоб його потім знову знайшла якась майбутня цивілізація, — це кріогенізація всього знання для прийдешнього воскресіння, переведення всього знання в безсмертя цінності/знаку. Всупереч нашій мрії все утратити, про все забути, ми споруджуємо стіну відносин, поєднань, інформацій, густу й запутану мережу штучної пам'яті і живцем замуруємо себе у ній — з надією, що колись нас відкриють знову.

Комп'ютери — це смерть в мініатюрі, й ми підкоряємося їй, бо сподіваємося вижити. Музеї теж призначені для того, щоб пережити нашу цивілізацію і засвідчити... що саме? Не має значення. Вже сам факт їхнього існування свідчить про те, що ми живемо у культурі, котра не має жодного сенсу навіть сама для себе і може лише мріяти про те, щоб набути цього сенсу пізніше для когось іншого. Все перетворюється у середовище смерти, коли смерть виступає всього лиш мініатюрним знаком на тлі велетенського цілого. Це так само, як гроші в режимі невиплати, коли вони стають всього-навсього системою запису.

По суті, політична економія будується (причому ціною нечуваних жертв) лише задля того, щоб її визнала як безсмертну якась прийдешня цивілізація чи інстанція істини, — як і в релігії, це не можна собі уявити інакше, як страшний суд, коли Бог нарешті визнає своїх. Однак Страшний Суд вже іде, він уже збувся — це остаточне

видовисько нашої власної кристалізованої смерти. Видовисько, треба сказати, грандіозне. В гієрогліфічних ансамблях Дефанса чи World Trade Center, у великих інформаційних комплексах масмедій, в металургійних комбінатах і механізмах політичної влади, в мегаполісах і в нечуваній регламентації щонайменших повсякденних учинків — скрізь, як пише Бен'ямін, людство перетворилося на об'єкт споглядання для самого себе. "Його самовідчуження сягнуло такого ступеня, коли воно може переживати свою власну деструкцію як першорядну естетичну втіху" ("Витвір мистецтва в епоху його технічної репродукованості"). Для нього самого ця форма була фашизмом. Мається на увазі доведена до скрайньої межі форма ідеології — естетична перверзія політики, що дійшла до радісного прийняття культури смерти. Справді, вся система політичної економії сьогодні перетворюється для нас у безцільну доцільність, в естетичне запаморочення від виробництва, котре є не що інше, як звиродніле запаморочення від смерти. Ось чому померло й мистецтво: на сучасному рівні його насиченості й софістичації вся втіха переходить у саме видовище його складності, весь естетичний чар монополізується системою в її власному самодублюванні (навіщо ж їй ці велетенські будівлі, супутники й гігантські комп'ютери, як не для самоподвоєння у знаках). Ми всі є жертвами цього продукування, що перетворилося у видовисько, ми жертви естетичної втіхи від продукування і божевільного репродукування — й не готові одірватися од нього, позаяк у будь-якому видовиську існує невідворотність катастрофи. Запаморочення від політики, котре Бен'ямін розвінчав у фашизмі, розбещеної естетичної втіхи від неї сьогодні ми зазнаємо на рівні загальної системи продукування. Ми зазнаємо запаморочення деполітизованого, деідеологізованого — запаморочення від раціонального управління речами, від скрайньої перевантаженості безцільних доцільностей. Смерть є невід'ємною частиною політичної економії. Саме через це політична економія і вважається безсмертною. Революція теж стремить до безсмертя як до своєї мети, во ім'я котрої вона вимагає відстрочити смерть заради нагромадження. Однак безсмертя завжди є монотонною безсмертністю соціального раю. Революція ніколи не відкриє смерти, якщо вона не стане вимагати її відразу. Її глухий кут у тому, що вона силкується покласти край політичній економії і розглядає це як прогресивне завдання майбутнього, тоді як уже сьогодні, в негайній вимозі життя і смерти, лежить нагальна потреба покінчити з політичною економією. Так чи йнак, а смерть і втіха, котрі сьогодні переслідуються й оплачуються всією довгою історією політичної економії, знову зробляться нерозв'язними проблемами "на другий день" після Революції. Вона лише почала підходити до проблеми смерти, причому без найменших шансів на її вирішення. Насправді "другого дня" немає: він буває лише в управлінні речами. Що ж до смерти, то вона потребує, щоб її переживали відразу ж, у цілковитому засліпленні, в повній амбівалентності. Та чи ж революційна вона? Якщо політична економія становить найбільш рішучу спробу покласти край смерті, то цілком очевидно, що тільки смерть може покласти край політичній економії.

Виполонення імени Бога

АНАГРАМА

В площині мови теж існує модель символічного обміну, щось таке, як ядро політичної антиекономії, місце, де знищується цінність і закон — це поетична мова. В цій площині антидискурсивності, котра розташована потойбіч політичної економії мови, засадничим відкриттям є "Анаграми" Соссюра. Той же вчений, що пізніше озброїв концептуальним апаратом науку про лінгвістику, перед тим у своїх "Зошитах про анаграми" розкрив і протилежну форму, себто мову без виразу, мову, що лежить поза всіма законами, аксіомами і цільовими настановами, котрі за нею визнає лінгвістика, — це форма символічного оперування мовою, себто не структурна операція знакової репрезентації, а якраз навпаки, деконструкція знака й репрезентації.

Принцип функціонування поетичної мови, що його розкрив Соссюр, не був революційним. Лише прагнення вченого утвердити цей принцип як достеменну і свідому структуру віддалених текстів, — ведичних, германських, сатурнійських, — прагнення утвердити його як доказ сумірно засвідчує весь фантастичний розмах його гіпотези. Сам Соссюр не виводив із неї ніяких радикальних чи критичних наслідків, жодної миті не думав про її узагальнення в спекулятивному плані, й коли її не пощастило зробити доказом, то він облишив цю революційну інтуїцію і перейшов до побудови лінгвістичної науки. Либонь, тільки сьогодні, через півсторіччя безперервного розвитку цієї науки, ми можемо зробити висновки з гіпотези, котру залишив нам Соссюр(*), і збагнути, наскільки ж доглибно в ній описано децентрування всієї лінгвістики.

=====

*А надто ж, ретельно "забутої" й упослідженої всіма лінгвістами: лише такою ціною лінгвістика змогла закріпитися як "наука" і розпросторити свою структурну монополію в усіх напрямках.

=====

Правила поетики, що їх виділив Соссюр, такі (*):

ЗАКОН ПАРНОСТІ

1. "Голосний звук може фігурувати в сатурнійському вірші лише за умови, що в якомусь місці для нього є анти-голосний (себто такий же голосний, та ще й однакової довжини...) З цього випливає, що коли у вірші парна кількість складів, то голосні там існують теж парами і дають у результаті нуль, а для кожного роду голосних — парне число".

=====

*Що стосується подальшого викладення й анаграматичного матеріалу, то ми відсилаємо до праці Жана Старобінські "Le mots sous les mots" (Gallimard, 1971). Про основні правила див. главу "Le souci de la repetition", стор. 12 і далі.

=====

2. Закон приголосних. Він такий самий і не менш суворий: для кожного голосного завжди є парне число.

3. Справа заходить ще далі, якщо серед голосних (вірш із непарною кількістю складів), або серед приголосних утворюється залишок, який ні до чого не зводиться... всупереч усім сподіванням, цей залишок не знищується, навіть якщо це звичайне "е": він знову постає в наступному вірші як новий залишок, що відповідає надмірності попереднього вірша".

ЗАКОН СЛОВА-ТЕМИ

Складаючи вірш, поет використовує звуковий матеріал, що міститься в слові-темі... Вірш (або декілька віршів) анаграматизує одне слово (зазвичай власне ім'я — бога чи героя), відтворюючи передовсім послідовність його голосних. "Слухаючи один чи два сатурнійські латинські вірші, Соссюр чує, як в них послідовно постають головні фонemi власного імени" (Старобінські).

Соссюр: "Функція гіппограми полягає в тому, щоб підкреслити наймення, слово, намагаючись повторити його склади і таким чином надаючи йому немов би другого буття — штучного і, сказати б, доданого по відношенню до слова-оригіналу".

TAURASIA CISAUNA SAMNIO CEPIT (SCIPIO)

AASEN ARGALEON ANEMON AMEGARTOS AUTME (AGAMEMNON)

Ці прості правила невтомно повторюються в численних варіантах. З приводу алітерації, закону, до якого, як вважалося, можна звести всю архаїчну поезію, Соссюр говорить, що це всього-навсього аспект "набагато ширшого і важливішого феномену", позаяк "усі склади алітерують або ж асонують, або ж входять до складу якоїсь звукової гармонії". Звукові групи "перегукуються поміж собою" — "цілі вірші становлять собою анаграму інших, попередніх віршів, навіть якщо вони далеко від них у тексті", — "поліфони за кожної нагоди наочно відтворюють склади якогось важливого слова чи наймення, що фігурує в тексті або природно відбивається в свідомості завдяки контексту" — "поезія розчленовує звукову субстанцію слів, для того, щоб утворити з неї або акустичні, або значеннєві серії, коли вона обіграє якесь ім'я" (анаграматизоване слово). Коротше, "у вірші все перегукується тим чи іншим чином": або ж упродовж вірша перегукуються поміж собою позначники-фонemi, або під "очевидним" текстом від поліфона до поліфона відлунює прихований значеник, слово-тема. Втім, обидва ці правила можуть співіснувати: "Чи разом з анафонією, чи за відсутності слова, що імітується, а завжди існує відповідність усіх елементів, що виражається в їхній точній "парності", себто в повторюваності парного числа".

Щоб окреслити цю "розвинену варіацію, що дозволяє уважному читачеві помітити очевидну, розпилену присутність провідних фонem" (Старобінські), Соссюр використовував то термін "анаграма", то "антиграма", то "гіппограма", то "параграма", то "паратекст". Продовжуючи Соссюра, можна було б запропонувати термін "АНАТЕМА", котрий первісно був еквівалентом екс-вото, жертвопринесення згідно з обітницею: це божисте наймення, що проходить під текстом, і є посвятою цього тексту, ім'я того, хто його присвячує і того, кому він присвячується (*).

====

*Той факт, що термін "анатема", котрий міг означати і жертву, котру приносять

божеству, і предмет, що йому присвячується, надалі набув похідного значення проклятого предмета чи проклятої особи — зберігає свою вагу для подальшого аналізу.

====

Позірно ці два закони видаються дуже вбогими в порівнянні з тим, що вже було сказано про "сутність" поезики. Більш того, вони нітрохи не проливають світло на "ефект" поезії, на втіху, котра йому притаманна, або на його естетичну "цінність". Соссюр не переймався "натхненням" поета чи екстазом читача поезії. Можливо, він ніколи не став би стверджувати, що існує якийсь зв'язок поміж цими правилами, котрі він відкрив (адже він вважав, що просто встановив їх та й годі), й тою скрайньою інтенсивністю, котру завжди визнавали за поезією. Обмеживши поле свого дослідження формальною логікою позначника, він мов би надає можливість іншим, — психологам, лінгвістам і самим поетам, — шукати секрет поетичної втіхи, чим вони одноставно і займаються, в багатстві значеника, в глибині "вираження". Однак саме Соссюр, і тільки він один, пояснив нам, звідки ж походить утіха, котру ми отримуємо від поезії, — втіха від того, що вона ламає "засадничі закони людського слова".

По відношенню до такої руйнації самісіньких засад їхньої дисципліни лінгвісти стали на позиції парадоксу, котрий практично неможливо захистити. В особі Романа Jakobsona вони визнають, що "поетична анаграма порушує два засадничі закони людської мови, що їх проголосив Соссюр, — закон кодованого зв'язку позначника і значеника та закон лінійності позначників" ("Засоби поетичної мови можуть самі вивести нас поза межі лінійного порядку", або ж, як резюмує Старобінські, "ми виходимо тут за межі послідовного часу, що притаманний звичайній мові") — і водночас вони стверджують, що "Соссюр у своїх дослідженнях відкриває нечувані перспективи для лінгвістичного вивчення поезії".

Отаким досить елегантним способом поезику намагаються використати як одну з часткових площин дискурсу, котрий є монополією лінгвістики. Несуттєво, що поезика заперечує всі закони сигніфікації, — її нейтралізують, цілковито переводячи у площину лінгвістики і зобов'язуючи її підпорядковуватися тому ж принципіві реальності, що й вона. Але що ж відбувається із позначником і значеником, якщо вони більше не регулюються кодом еквівалентності? Що ж відбувається з позначником, якщо він більше не регулюється законом лінійності? І чим же буде лінгвістика без цього всього? Та геть нічим (але ми побачимо, до яких викрутасів вона вдається, щоб відшкодувати ці збитки).

З першим законом Соссюра (законом парності) вона розправляється посиленням на надмірність позначника чи на рівень частотності тої чи іншої фонемі або поліфону, що в поетичній мові пересічно відзначається більшим рівнем, ніж у повсякденній і т.д.; що ж до другого закону (анаграматичне програмування), то тут вона оголошує "приховане" ім'я ("Агамемнон") вторинним "значеником" тексту, котрий все-таки "виражає" його і "репрезентує" поруч із "очевидним" значеником ("той же самий позначник роздвоює свої значеники", пише Jakobson) — це відчайдушна спроба бодай ціною ускладненої гри порятувати закон лінгвістичної значущості й засадничі

категорії сигніфікації (позначник, значеник, вираження, репрезентація, еквівалентність). Уявне лінгвістики силкується анексувати поетику і навіть вважає, що цим воно збагачує свою економіку, себто економіку терміну і смислової цінності. Однак щоб заперечити це і повернути відкриттю Соссюра весь його розмах, слід зауважити, що поезія, навпаки, становить собою процес виконання смислової цінності.

І справді, закон поезії полягає в тому, щоб внаслідок строго визначеного процесу зробити так, аби не лишилося нічого. Саме цим вона й відрізняється від лінгвістичного дискурсу, що становить собою процес нагромадження, продукування і перерозподілу мови як смислової цінності. Поезія не зводиться до сигніфікації, котра становить собою не що інше, як спосіб продукування смислових цінностей мови. І саме тому вона не зводиться до лінгвістики, що становить собою науку про цей спосіб продукування.

Поетика — це повстання проти своїх власних законів. Сам Соссюр ніколи не формулював такого підривного висновку. Зате інші дуже добре збагнули величину тієї загрози, що криється у простому формулюванні можливості іншого оперування мовою. Ось чому вони зробили все, щоб спростувати її, підпорядкувавши своєму кодові (численню позначника як терміна, численню значеника як смислової цінності).

ПОЕТИКА ЯК ВИПОЛОНЕННЯ СМИСЛОВОЇ ЦІННОСТІ

1. Перший закон Соссюра (закон парності) нітрохи не збігається, — й він сам на цьому наполягав, — із законом алітерації, або ж необмеженої експресивної повторюваності тієї чи тієї фонем.

Пощо сі змії, що сичать на наших головах? (*)

=====

*Расін, "Андромаха" — прим. пер.

=====

Ці змії — улюблена забавка лінгвістики повторюваності й нагромадження позначників, що обов'язково мають на меті бозна який ефект значеника: с-с-с-с — "СЕ" сичить і на рівні позначника, й що більше оцих "с", то більше воно сичить, то більше загрожує й тим більше "експресії". Або ж:

...the faint fresh flame of the young year flushes
from leaf to flower and flower to fruit... (*)

=====

*Кволе свіже полум'я нового року жевріє/ від листу до квіття й від квіття до плоду (англ.) — прим. пер.

=====

"Ми відчуваємо, — пише Іван Фонажі, — як у цих поезіях Суїнберна дихає вітром, хоча у тексті на це безпосередньої вказівки немає" (Diogene, 1965, n° 51, p.90). Соссюрівська парність — це точно і свідомо обраховане подвоєння, що відсилає до зовсім іншого статусу повторювання — до повторювання не як нагромадження термінів, не як акумуляційного чи алітераційного нагнітання, а як їх циклічного парного анулювання, виконання через цикл подвоєння. "Голосні точно групуються

парами І В ЗАЛИШКУ ПОВИННІ ЗАВЖДИ ДАВАТИ НУЛЬ" (Соссюр). І в емблематичній цитаті, котрою він ілюструє цей закон, — NUMERO DEUS PARI GAUDET (господь любить парне число), — якраз і йдеться про те, що так чи йнак, а невід'ємною властивістю втіхи є не нагромадження Того Самого, не посилення смислу через додавання Того Самого, а якраз навпаки, його анулювання через двоїстість, через цикл анти-голосних, через антиграму, де фонематична ознака щезає, мов у глибині свічада.

2. В такому ж сенсі потрібно аналізувати і другий закон Соссюра, котрий стосується слова-теми або ж "анатеми", що проходить під текстом. Потрібно збагнути, що тут ідеться не про повторювання первісного позначника, не про репродукування упродовж усього тексту його фонематичних складників.

"Aasen argaleon anemon amegartos autme" не "репродукує" ім'я Агамемнона, навіть якщо Соссюр і говорить з цього приводу: "Йдеться про те, щоб підкреслити ім'я, слово, намагаючись повторити його склади і надаючи йому таким чином другого буття, штучного й, так би мовити, додаткового по відношенню до слова-оригіналу". По суті, слово-тема заломлюється в тексті. Воно мов би "аналізується" через вірш і поезію, розпадається на прості елементи, мов у світловому спектрі, а по тому його промені розсіюються по всьому тексту. Або ж, іншими словами, оригінальний корпус розпадається на "часткові об'єкти". Так що це не просто інший спосіб існування Того Самого, не повторення чи парафраз, не потаємне перевтілення первісного імени бога. Радше це роздирання, подрібнення, розчленування, в якому це наймення знищується. Це не "штучний двійник" (який із нього зиск, якщо це просто повторення того самого?), а розчленований двійник, роздерте тіло, як в Озіріса чи Орфея. Ця метаморфоза тіла в його роздертість нітрохи не посилює буття позначника, не повторює його позитивно, — вона дорівнює його смерті, дорівнює його знищенню як такого. Так що тут, у плані позначника, в плані наймення, що його втілює, наявний еквівалент убивства бога чи героя через жертвопринесення. Тільки розчленований, дезінтегрований у своїй смерті через посвяту (а часом реально роздертий і спожитий у їжу), тотемний звір, бог чи герой циркулює по тому як символічний матеріал для інтеграції групи. Лише роздерте, подрібнене на свої фонематичні елементи в процесі знищення позначника, наймення бога починає існувати в поетичному тексті і по-новому артикулювати його в ритмі своїх фрагментів, ніколи при цьому не відновлюючись як таке.

Символічний акт полягає не у відновленні наймення бога після його хитромудрого проходження через текст поетичного твору, не у воскресінні позначника. Старобінські помиляється, коли говорить: "Йдеться про те, щоб розпізнати і зібрати в одне ціле головні склади, на зразок того, як Ізіда складала до купи роздерте тіло Озіріса". Лакан помиляється, коли говорить у своїй теорії символізму (*Psychanalyse*, V, p. 15) : "Якщо людина здатна бажати стільки інших у самій собі, скільки її члени мають наймень поза нею, якщо вона змушена розпізнавати стільки ж роздертих членів своєї втраченої цілості, котра ніколи не була цілісною, скільки елементів буття становлять метафору цих членів, — то бачимо, що таким чином розв'язується і питання про те, яка ж пізнавальна цінність символів, позаяк вони є її ж власними членами, що повертаються

до неї після мандрівки світами у відчуженій формі". Символічний акт полягає не в оцьому "поверненні", не в ретоталізації після відчуження, не у воскресінні ідентичности, навпаки, він полягає у вивітренні наймення, позначника, в екстермінації терміну, в безповоротному подрібненні, — саме воно й робить можливою інтенсивну циркуляцію всередині поетичного твору (як і всередині первісної групи з нагоди свята чи жертвопринесення), саме воно і повертає мову до втіхи, від котрої тут теж нічого не залишається і нічого не походить. Цілої тічки лінгвістичних категорій виявилось замало, щоб усунути цей скандал утрати і смерти позначника, цю гарячкову лихоманку мови, котра, як писав Батай, "вимагає від смерті, щоб вона лютувала на її полі і чинила її збитки".

Звичайно, тут летять к дідьку ті межі, котрими обмежував себе Соссюр: цей поетичний принцип придатний не лише для ведичної, германської, латинської поезії, й не варто дошукуватися, як це робив Соссюр, гіпотетичної генералізації цього доказу, адже цілком очевидно, що новітні поети ніколи не ставили перед собою генеративного слова-теми, навіть якщо це й робили поети античної доби, — однак це нічого не міняє, бо зрозуміло, що форма, котру описав Соссюр, відзначається засадничою суверенністю. Для всіх зрозуміло, — й це витікає із очевидности втіхи, — що доброю поезією є та, де нічого не залишається, де знищується весь наявний звуковий матеріал, і навпаки, погані вірші (чи взагалі не-поезія), це ті, де існує залишок, де кожна фонема, чи дифон, чи склад, чи взагалі елемент позначника не захоплюється його двійником, де всі терміни не вивітрюються й не виконуються у суворій обопільності (або в антагонізмі), як за первісного обміну/дарунку, де ми відчуваємо свинцевий тягар залишку, який не отримав своєї відповіді, а значить, і своєї смерті та відпущення, котрий не потрапив обмінятися в самій операції тексту, — саме з цього залишку ми дізнаємося, що це погані вірші, що це попіл дискурсу, те, що не відгоріло до кінця, не знищилося і не поглинулося на святі оберненого слова.

Решта є цінністю. Це і є дискурс сигніфікації, наша мова, котрою заправляє лінгвістика. Все, що не було загарбане символічною операцією мови, символічним виконанням, — це і є те, на чому базується економіка сигніфікації й комунікації. Саме тут ми продукуємо і обмінюємо терміни, смислові цінності під орудою коду.

Таким же чином починається й економічний процес: в обіг нагромадження і цінности залучається те, що залишається від жертвовного споживання, те, що не вичерпується в процесі безнастанного циклу дарунку й дарунку-у-відповідь. Цей залишок накопичують, на ньому спекулюють, і звідси постає економіка.

*

З цього поняття залишку можна виснувати третій аспект нашого режиму сигніфікації. Відомо, що поетична операція "ламає два засадничі закони мови":

1. Еквівалентність позначниказначеника.

2. Лінійність позначника (Соссюр: "Те, що елементи, котрі формують слово, ідуть один за одним, варто було б розглядати у лінгвістиці не як очевидну, а отже, й нецікаву істину, а навпаки, як істину, що висуває на перший план центральний принцип будь-

якого корисного розмислу над словами").

3. Третій аспект, котрий ніколи як слід не враховувався і тісно пов'язаний із двома попередніми, полягає в необмеженості, себто в необмеженому продукуванні знакового матеріалу. Еквівалентність і нагромадження визначають такий аспект економіки, як необмежена продуктивність, нескінченне репродукування цінності, а еквівалентність позначниказначеника і лінійність позначника визначають площину необмеженої дискурсивності.

Ми навіть не усвідомлюємо собі, наскільки "природна" для нас оця щедротність дискурсивного вжитку, а якраз оце, до речі, й відрізняє нас від усіх інших культур. Ми користуємося, зловживаємо словами, фонемами, позначниками без жодних ритуальних, релігійних чи поетичних обмежень, ми робимо це в умовах цілковитої свободи, без будь-яких зобов'язань чи відповідальності по відношенню до цього величезного матеріалу, котрий ми "продукуємо", як бог на душу покладе. Кожен може користуватися ним нескінченно, може без кінця черпати з цього звукового матеріалу во ім'я того, що він хоче "виразити" і враховуючи лише те, що він має сказати. Оця "свобода" дискурсу, ця можливість брати його і використовувати, нікому не повертаючи і ніяк за нього не відповідаючи, не жертвуючи ним бодай частково, як робили це наші первісні предки, щоб забезпечити його символічне репродукування, це уявлення про мову як медіума, що придатний для всього і відзначається невичерпною природою, як місце золотих запасів, де вже реалізувалася утопія політичної економії "кожному за потребою", — фантазм нечувано великих запасів сировини, котра магічним чином поновлюється в міру того, як її споживають (тут немає навіть потреби у первісному накопиченні), а отже, її можна тринькати з воістину фантастичною свободою, — цей статус нашої дискурсивної комунікації, статус, що полягає в карколомній доступності знакового матеріалу, можливий лише в загальних межах системи, де одні й ті ж принципи заправляють репродукуванням матеріальних благ і репродукуванням людського роду: та ж таки мутація забезпечує перехід від соціальних формацій, де матеріальні блага, кількість індивідів і вимовляння слів зазнають більш або менш суворого обмеження, вилучаються і контролюються у площині символічного циклу, — до "новітніх", наших соціальних формацій, котрим притаманна нескінченна продуктивність, як економічна, так і лінгвістична та демографічна, до суспільств, котрі у всіх планах охоплені нескінченним зростанням — нагромадження матеріальних благ, мовного вираження, родового розмноження (*).

=====

*Такою ж самою є і наша концепція часу та простору: для нас вони мисляться не інакше, як у нескінченності, — в примноженні, що відповідає їхньому об'єктивуванню як цінності і тому ж таки фантазмові невичерпної тяглости чи послідовності.

=====

Цю модель продуктивності — неухильне економічне зростання, галопування демографії, необмежена дискурсивність, — належить аналізувати одночасно у всіх напрямках. В мовному плані, про який зараз ідеться, зрозуміло, що цій розгнужданій

свободі використовувати необмежену кількість фонем з метою вираження, та ще й без участі зворотнього процесу анулювання, покутування, розчинення, руйнування, — назви тут не мають ніякого значення, — радикально суперечить сформульований Соссюром простий закон, котрий полягає в тому, що в поезії жоден голосний, жоден приголосний, жоден склад не повинні вимовлятися без подвоєння, себто, в певному сенсі, заклинатися, втілюватися в повторюванні, котре їх анулює.

Віднині вже не можна говорити про необмежене використання. Поетика, як і символічний обмін, має справу з випадковим і обмеженим корпусом елементів, котрий вилучено з вільного обігу, однак вона силкується використати його до кінця, тоді як наша економіка дискурсу працює з необмеженою кількістю таких елементів і не турбується про їхнє розв'язання.

Що ж відбувається зі словами та фонемами в нашій дискурсивній системі? Не слід гадати, що вони люб'язно щезають після того, як нам послужили, або ж повертаються на своє місце, як літери в матрицю лінотипа, очікуючи, поки в них зайде потреба. Все це теж є частиною нашої ідеалістичної концепції мови. Кожен термін, кожна фонема, що їх не загарбали, не віддали, не знищили шляхом поетичного подвоєння, не виполонили, як термін і як смислову цінність (в своїй еквівалентності тому, що вони "хотіли сказати"), — всі вони залишаються. Це залишок. Він приєднується до воістину фантастичного за своєю грандіозністю осаду мовних відходів, до непрозорої дискурсивної матерії (все дужче помітно, що основною проблемою виробничої цивілізації виступає проблема її відходів, себто не що інше, як проблема її власної смерті, себто загибелі від свого власного залишку, — але ж індустріяльні відходи нікчемно малі у порівнянні з мовним залишком): нашу культуру як таку маніякально переслідує і блокує ця велетенська інстанція закам'янілого залишку, й культура намагається знайти вирішення цієї проблеми в надвиробництві — шляхом дедалі більшого продукування мови вона силкується обмежити тенденцію до зниження показника "комунікації". Однак ніщо не допомагає. Так само, як і будь-який товар, себто будь-яка річ, котру виробили під знаком цінності й еквівалентності, є нерозчинним залишком, що стоїть на заваді соціальному відношенню, так і будь-яке слово, термін, фонема, що їх виробили і не зруйнували символічним способом, нагромаджуються у вигляді підсвідомого витіснення, тяжіють над нами всією абстрактністю мертвої мови.

В нашій мові владарює економіка щедротності і марнування — утопія достатку. Але якщо "достаток" і марнування є порівняно недавньою характеристикою матеріальної економіки, її історичною рисою, то в усній чи писемній мові вони постають як природний, одвіку заданий аспект. Утопія достатку, який існує і буде існувати завжди, в будь-який момент і так багато, що його вистарчить усім, скільки хто захоче. Утопія необмеженого мовного капіталу як споживчої та обмінної вартості. Аби щось позначити, кожен вдається до нагромадження й накопичувального обміну позначників, істинна сутність котрих лежить поза ними, в їхній еквівалентності тому, що вони хочуть сказати (можна обійтися й меншою кількістю слів — стислість є

моральною чеснотою, однак це всього-навсього економія засобів). Це дискурсивне "споживацтво", над котрим ніколи не тяжіє примара дефіциту, це марнотратне маніпулювання, що спирається на уявний достаток, призводить до процесу неозорої інфляції, що залишає, як і всі наші суспільства безконтрольного зростання, такий же неозорий залишок, — відходи, що ніяк не розкладаються, себто спожиті, але не знищені позначники. Бо ж слова, що відслужили своє, не вивітрюються, вони накопичуються у вигляді відходів, — це знакове забруднення, що має так само фантастичні масштаби, як і промислове забруднення, котре відбувається одночасно із ним.

*

Лінгвістика фіксує лише одну оцю стадію відходів, стадію функційної мови, універсалізуючи її як природний стан будь-якої мови. Нічого іншого вона й уявити собі не може: "Як римляни й етруски поділяли небо строгими математичними лініями і в делімітованому таким чином просторі, як у храмі, заклинали божество, так і кожен народ має над собою небо математичних концептів, й прагнення до істини розуміється віднині як вимога шукати будь-яке концептуальне божество лише у тій сфері, котру йому призначено" (Ніцше "Книга філософа"). Так чинить і лінгвістика: вона силою витісняє мову до сфери, котру вона автономізувала за власним образом і подобою, — вона вдає, ніби "об'єктивно" знайшла мову там, де вона сама ж її вигадала і сяз-так раціоналізувала. Вона геть незугарна уявити собі інший стан мови, крім комбінаторної абстракції коду (мова в Соссюра), що доповнюється нескінченним маніпулюванням словом, інакше мовлячи, стан спекуляції (в подвійному сенсі цього терміну) на основі загальної й вільної циркуляції — кожен користується словами на власний розсуд і обмінюється ними згідно з законом коду.

Одначе давайте припустимо, що існує стадія, де мовні знаки зазнали навмисного обмеження (як гроші в племені аре-аре): обмежене поширення, брак формальної "свободи" продукування, обігу й використання. Чи, радше, два замкнені кола:

— "звільнені" слова, котрими можна користуватися на власний розсуд, слова, що циркулюють як обмінна вартість — це зона "комерції" смислом, аналог сфери гіввалі за економічного обміну;

— "незвільнена", підконтрольна зона, її матеріал обмежується символічним ужитком, слова не мають ні споживчої, ні обмінної вартості, не множаться й не вимовляються на власний розсуд — зона ця аналогічна сфері кула для "коштовних" речей.

В цій останній сфері не відіграє жодної ролі принцип загальної еквівалентності, а отже, і логіко-раціональний поділ знака, чим займається семіолінгвістична "наука". У мовній площині поезія відтворює таку ситуацію первісних суспільств: є обмежена кількість предметів, котрі завдяки своїй необмеженій циркуляції в процесі обміну/дарунку забезпечують невичерпне багатство, свято обміну. Первісні блага в кінцевому підсумку становлять майже цілковитий дефіцит, — якщо вимірювати їхній обсяг або цінність. Невтомно споживаючись у процесі свята й обміну, вони "за

мінімального обсягу та кількості" дають у підсумку той "максимум енергії у знаках", про яку писав Ніцше, або ж те справжнє, перше і єдине суспільство достатку, про яке писав Маршалл Салінз (*Les Temps Modernes*, oct. 1968).

Слова тут мають той же статус, що й речі та матеріальні блага: вони не перебувають у вільному засягу для всіх за будь-якого моменту, тут немає "надміру" мови. В магічних, ритуальних формулюваннях панує строге обмеження, котре тільки і здатне зберегти символічну ефективність знаків. Шаман чи священний поет орудує ліченими, кодованими, обмеженими фонемами або ж формулами, вичерпуючи їх до самого дна за максимальної організації смислу. Формула, що вимовляється саме так, з усією своєю буквальною та ритмічною точністю, завдяки цьому і впливає на майбутнє, — а не завдяки тому, що вона означає (*).

=====

*У зв'язку з цим належить розкритикувати "символічну ефективність" за Леві-Строссом (маємо на увазі його працю "Структурна антропологія"): для нього вона іще пов'язана (як у вульгарних уявленнях про магію) з дією міту на тіло (або на природу) через обмін або символічну відповідність значеників, — наприклад, за важких пологів мітичне слово змушує блоковане тіло дитини просуватися упростяж ряду його значеників, себто змісту. Насправді ж ефективність знака повинна розумітися як розв'язання формули. Здійснюючи цю операцію, значущі елементи формули взаємно обмінюються і розрішаються в цьому обміні, що спричиняється до такого ж розрішання й у хворому тілі: елементи тіла (чи природні стихії) знову залучаються до обміну. Дія знаків на тіло (або на природу, як у легенді про Орфея), їхня операторна потуга походить саме від того, що вони не є "смисловими цінностями". В первісних суспільствах немає раціоналізації знака, себто поділу поміж його актуальним оперуванням і значеником його референції, — "смисловим резервом", де містяться аналогі. Символічна операція не є аналогічною, вона резолютивна, револютивна і стосується матеріальності знака, яку вона виконує як смислову цінність. Переставши бути цінністю, знак актуалізує амбівалентність, а отже, й тотальний обмін, тотальну оберненість знаків. Звідси й постає його ефективність, тому що всі конфлікти, з хворобою включно, розв'язуються лише в обміні.

Актуалізуючи амбівалентність, цей первісний, "ефективний" знак не має в собі підсвідомого. Він ясний і дорівнює своєму очевидному оперуванню. Він не оперує непрямым чином чи за аналогією, на основі витіснених підсвідових уявлень (до чого досить недвозначно схиляється Леві-Строс, порівнюючи його з психоаналізом, — "Чаклун і його магія", — а разом з ним це робить і вся психоаналітична антропологія). Знак — це не що інше, як своя власна операція, що не дає залишку, і саме таким чином він оперує у світі, саме завдяки цьому він становить собою пряму операцію в світі.

=====

Те ж саме стосується й поетики, що характеризується оперуванням обмеженим корпусом позначника і намаганням цілковито його розрішити. Й саме через те, що поетика (чи первісний мовний ритуал) змагає не до продукування значеників, а до

цілковитого поглинання, до циклічного розв'язання знакового матеріалу, вона задає собі навмисне обмежений корпус цього матеріалу. Це обмеження не має характеру скутости чи дефіциту — в цьому й полягає засадниче правило символічного. І навпаки, невичерпний характер нашого дискурсу пов'язаний із правилом еквівалентності й лінійності — так само, як і нескінченність нашого матеріального виробництва невіддільна від переходу до еквівалентності в обмінній вартості (саме ця нескінченна лінійність живить собою, в кожен момент розвитку капіталу, разом і реально дану бідність, і фантазм кінцевого багатства).

Самодублювання і самознищення позначника, що спрямовується сам на себе, — це той же процес, що й дарунок і дарунок-у-відповідь, дарування й віддаровування, обопільність, в котрій зазнає відміни обмінна і споживча вартість предмета, той же завершений цикл, що розв'язується шляхом знищення цінності, і на цьому знищенні базується інтенсивність соціального символічного відношення або ж утіха від поезії.

Це не що інше, як революція. Те, що поезія здійснює в мікроскопічних масштабах стосовно фонематичної цінності, кожна соціальна революція здійснює стосовно цілих категорій ціннісного коду, — споживчої вартості, обмінної вартості, правил еквівалентності, аксіом, системи цінностей, раціональних цільових настановлень тощо, — коли з ними поєднується потяг до смерті, щоб знищити їх доостанку. Так само відбувається і символічна операція: на противагу науці як процесу нагромадження, справжня аналітична операція полягає у знищенні свого об'єкту, причому доостанку. Підсумок аналізу — не "конструктивна" його доцільність, а його істинна мета, що полягає у знищенні його об'єкту і його власних концептів, — чи, радше, це не що інше, як прагнення суб'єкта, котрий, не намагаючись опанувати об'єкт, сам потрапляє під зустрічний аналіз, де відбувається незворотне руйнування позицій і суб'єкта, і об'єкта. Лише з цього моменту суб'єкт і об'єкт починають обмінюватися, тоді як за їхньої позитивності по відношенню один до одного (як це відбувається, наприклад, у науці) вони всього лиш нескінченно звеличуються і протиставляються один одному. Наука пов'язана із конструюванням свого об'єкта і його повторенням у вигляді фантазму (так само, як і з фантазматичним репродукуванням суб'єкту знання). Це той фантазм, із котрим пов'язана перверзивна втіха, — втіха від постійного відновлення невловного об'єкта, тоді як невід'ємною властивістю аналізу і втіхи є здатність сягнути до самого кінця свого об'єкта(*).

=====

*Тут залишок аналізу живить собою площину "знання", конструктивний Ерос "науки" — достеменно так, як із залишків поезії будується вся площина комунікації. На цьому залишку спекулюють наука і дискурс зі своїм уявним, сам тут вони виробляють свою "додаткову вартість" і саме на цьому будують свою владу. Те, що не проаналізувалося й не розв'язалося в процесі символічної операції, застигає під смертельною машкарою цінності — і так постає культура смерті й нагромадження.

=====

Поетичне — це відновлення символічного обміну в самому серці слів. Тоді як у

дискурсі сигніфікації слова, що змагають до своїх смислів, не відповідають одне одному (це ж відбувається всередині слів і зі складами, голосними і приголосними), не промовляють одне до одного, то в поезії, навпаки, зламавши інстанцію слів, усі конститутивні елементи мови починають обмінюватися, відповідати одне одному. Вони не "звільнюються" і через них не "звільнюється" жоден глибинний чи "підсвідомий" зміст: вони просто залучаються до обміну, і саме цей процес і є втіхою. Марно шукати секрет цієї втіхи в енергетиці, в лібідовій економіці чи в динаміці флюїдів: утіха пов'язана не з реалізацією потуги, а з актуалізацією обміну, — з обміном, де немає жодного сліду, жодної тіні сили, де розв'язуються всі потуги і закон, що стоїть за потугою. Бо ж операція символічного в тому і полягає, щоб виступати сама для себе остаточною метою.

Одна тільки можливість цього є справжньою революцією по відношенню до порядку, де ніщо й ніхто (ні слова, ні люди, ні тіла, ні погляди) не можуть здійснювати прямої комунікації, а мусять у вигляді цінностей проходити через моделі, що породжують їх і репродукують в цілковитій "сторонності" одна до одної... Революція існує скрізь, де запроваджується обмін, що ламає цільову спрямованість на моделі, опосередкованість через код і ціннісний цикл, що внаслідок цього постає, — й не має значення, чи це обмін безконечно малими фонемами, складами в поетичному тексті, чи обмін поміж тисячами людей, що промовляють одне до одного у зворохобленому місті. Адже таїна соціального слова, таїна революції полягає також і в оцьому анаграматичному розпиленні інстанції влади, в цьому строго закономірному вивітренні будь-якої трансцедентної соціальної інстанції. І тоді роздерте тіло влади обмінюється як соціальне слово в поезії бунту. Від цього слова теж нічого не залишається, і воно ніде не накопичується. Влада народжується з того, що не знищилося в революції, адже влада — це залишок слова. В соціальному бунті здійснюється те ж саме анаграматичне розпилення, що й розпилення позначника в поезії, або ж тіла в еротизмі, або ж знання та його об'єкта в аналітичній операції: революція є символічною, або ж її немає.

КІНЕЦЬ АНАТЕМИ

Вся лінгвістична наука може аналізуватися як опір цій операції буквального розпилення і розв'язання. В ній повсюдно спостерігається та ж сама спроба звести поезію до прагнення-сказати, запровадити її під крило певного смислу, зруйнувати утопію мови, задля того, щоб повернути її до топіки дискурсу. Циклові буквальності (оберненості й розпиленню) лінгвістика протиставляє порядок дискурсивності (еквівалентність і нагромадження). Цей контраст може простежуватися в усіх можливих інтерпретаціях поезії (Якобсон, Фонажі, Умберто Еко — про це див. далі, в розділі "Уявне лінгвістики"). Але з цим опором пов'язана також і психоаналітична інтерпретація, до котрої ми ще повернемося. Адже радикальність символічного відзначається такими масштабами, що всі науки та дисципліни, які працюють над нейтралізацією цього символічного, самі зазнають аналізу з його боку і постають перед фактом своєї недостатності.

Отож, анаграматична гіпотеза Соссюра залучає у свій простір всі принципи

лінгвістики та психоаналізу. Сам він побудував її на обмеженій базі, та ще й застерігав, що вона має характер попереднього висновку. Однак ніщо не заважає розвинути її аж до останніх висновків. Так чи інакше, а радикалізація гіпотез становить собою єдино можливу методу, позаяк теоретичне насильство на рівні аналізу породжує еквівалент отого "поетичного насильства", про яке Ніцше сказав, що воно "поновлює порядок усіх атомів фрази".

Ми почнемо із коментарів Старобінські до Соссюра. В них розглядаються головним чином два аспекти: слово-тема (його існування чи не-існування) — й специфіка поезії (а отже, й усього відкриття, котре зробив Соссюр).

Може здаватися, що вся аргументація Соссюра базується на реальному існуванні ключового слова, прихованого позначника, "матриці", "corpus princeps" (*): "Така версифікація цілковито підпорядкована звуковому завданню, котре часом то внутрішнє й вільне (обопільна відповідність елементів щодо парности і рими), то зовнішнє, себто зумовлюється звуковим складом певного наймення, — наприклад, Scipio, Jovei тощо". Як відомо, висунувши такий здогад, Соссюр спрямував усі свої зусилля на те, щоб дати йому достатнє обґрунтування. Зайве й казати, що тут він потрапив у пастку наукового доведення, в забобонний страх перед фактом. Слава богу, він зазнав невдачі в побудові доказу (котрий мав би полягати в тому, що архаїчний поет у своїй практиці свідомо прагнув до анаграматизації слова-теми), й ця поразка стала порятунком для його гіпотези. І справді, доведення звузило б її, звівши до одного певного типу архаїчної поезії й, ще гірше, обмежило б акт поетичної творчості формальним вправлянням у криптограмуванні, грою в піжмурки із ключовим словом, що полягає у відновленні слова, котре навмисне розчленували і сховали. Старобінські його так і тлумачить: "Отож, поетичний дискурс є всього лиш іншим утіленням якогось наймення — розгорнутою варіацією, що дає змогу доскіпливому читачеві зауважити очевидну, однак розпорошену присутність провідних фонем... Від простого наймення гіпнограма переходить до складного розгортання складів у вірші; тут ідеться про те, щоб розпізнати і зібрати в ціле провідні склади, на зразок того, як Ізіда збирала до купи роздерте тіло Озіріса".

=====

*Первинне тіло (лат.) — прим. пер.

=====

Старобінські відразу ж відхиляє містичну теорію еманції (самозародження і розростання слова-теми у вірші) і виробничу теорію (слово-тема використовується поетом у ролі канви для роботи з компонування віршів). Слово-тема — це ні первісна клітина, ні модель, Соссюр нітрохи не намагається встановити відношення семантичної привілейованості між двома рівнями слова (номінальним та анаграматичним). Якого статусу можна йому надати — манекену, ескізу, мініатюрного сценарію, теми чи анатеми? Це дуже важливо, адже тут ідеться про всю схему сигніфікації, "роблення знаків": принаймні зрозуміло, що слово-тему не можна розглядати як позначник всієї поеми, котра виступає значеником, — і не менш зрозумілим видається те, що між ними

існує відношення якщо не референтности, то принаймні когерентности. Мабуть, найбільше Старобінські солідаризується із Соссюром тоді, коли вважає, що "приховане слово-тема відрізняється від очевидного вірша лише своєю стислістю. Воно є таким же словом, як і слова розгорнутого вірша, а отже, воно відрізняється від цього вірша, як одне від багатьох. Йдучи попереду тексту як цілого, ховаючись за текстом чи, радше, всередині тексту, слово-тема не становить собою ніякого якісного відхилення: воно не є ні вищою сутністю, ні нижчою природою. Воно постачає свою субстанцію для інтерпретативної розробки, що дозволяє йому тривати у вигляді довгого відлуння". Але якщо це слово таке ж, як інші слова, то навіщо ж його робити прихованим, латентним? З другого боку, "очевидний" текст — це не "розвиток, примноження, продовження, відлуння" слова-теми (саме по собі відлуння не поетичне), а його розпилення, розчленування, деконструкція. Цей аспект анаграматичної операції випадає з поля зору Старобінські навіть тоді, коли він дає йому найтонші тлумачення: "Виголошення слова-теми постає розпорошено, воно підпорядковується іншому ритму, ніж ритм складів, у якому розгортається очевидний дискурс; слово-тема розтягується, ніби тема фуги, коли вона розробляється через імітацію збільшення. От тільки слово-тема ніколи не було об'єктом експозиції, а тому його неможливо розпізнати й потрібно вгадувати його, виловлюючи у процесі читання тексту можливі зв'язки поміж фонемами, що в ньому розкидані. Це читання розвивається в іншому темпі (й у іншому часі) — врешті-решт доводиться виходити за межі "послідовности", що притаманна звичайній мові".

Хоч це тлумачення і відзначається витонченістю, тим більше що навбач воно подібне до аналітичного процесу (мимовільної уваги до аналітичного дискурсу), однак видається, що воно теж потрапляє у пастку припущення про якусь генеративну формулу, що присутня у віршах в розпорошеному, вторинному стані, однак її завжди можна ідентифікувати (в цьому й полягає сутність читання). Це одночасна присутність на двох рівнях: роздертий Озіріс залишається собою і в іншій формі, його мета полягає в тому, щоб стати Озірісом як таким після фази розпорошення. Ідентичність залишається прихованою, а процес читання є процесом ідентифікації.

Отут і чаїться пастка, в цьому й полягає оборона лінгвістики: якими б складними не були всі ці тлумачення, все ж вони розглядають поетичне як додаткову операцію, як виверт у процесі розпізнання (слова, терміну, суб'єкта). Читається завжди те ж саме. Але якщо так, то навіщо ж це ретельне примноження слова-теми — й що ж у ньому "поетичного"? Якщо все воно для того, щоб повторювати один термін, якщо вірш становить собою всього лиш звукове маскування одного ключового слова, то все це не що інше, як зайве ускладнення і мудрування. Де тут естетична втіха? Інтенсивність поетики полягає не в повторенні ідентичности, вона у деконструкції ідентичности. Саме в ігноруванні цього факту і полягає лінгвістична редукція, саме тут вона хитромудрим чином спотворює поезію, укладаючи її у рамки своїх аксіом, — ідентичности, еквівалентности, заломлення того самого, "імітації збільшення" тощо. Головне, ніколи не визнавати, що в анаграмі як символічній формі мови відбувається божевільне розпилення, втрата і смерть позначника. Головне, залишатися в рамках

лінгвістичної гри, там, де поезія становить собою всього-навсього шифр, "ключ", щось на зразок ключа до марень.

Це, і тільки це, спостерігається в світських іграх. Це спостерігається у кепській поезії, алегорії або ж у "фігуративній" музиці, адже вони напрочуд легко відсилають до того, що "означають" або ж метафоризують його в інших словах. Це спостерігається й у шарадах, загадках і ребусах, де все закінчується віднайденням ключового слова. І, звичайно ж, існує якесь задоволення в тому, щоб іти отакими манівцями, в тому, щоб зірвати машкару з чогось прихованого, з того, що вабить своєю потаємною присутністю. Однак це задоволення не має нічого спільного з поетичною втіхою, що набагато радикальніша й не має в собі нічого перверзивного: в ній нічого не розкривається, вона нічого не виражає, через неї нічого не проглядає. Тут немає ні "загадки", ні потаємного слова, ні опертя на смисл. Поезія руйнує будь-яку спрямованість до фінального елементу, будь-яку референцію, будь-який ключ, — вона розв'язує анатему, себто закон, що тяжіє над мовою.

Можна припустити, що втіха прямо залежить від цього розрішання будь-якої позитивної референції. Вона мінімальна там, де значеник безпосередньо виробляється у вигляді цінності, себто в "нормальному" дискурсі сигніфікації, — в непорушному лінійному слові, що цілковито вичерпується через декодування. Поза цим дискурсом, — нульовим рівнем утіхи, — можливі всі види комбінацій, що утворюються завдяки грі в піжмурки зі значеником, себто декриптування тексту, а не просто його декодування. Сюди належить традиційна анаграма або ж текст із ключем, як, скажімо, "Ямамото Какапоте" або ж тексти з "Fliegende Blatter" (їх наводить Фройд і аналізує Ліотар в своїй роботі "Праця марення не мислить" в "Revue d'Esthetique", I, 1968), де за очевидним текстом, що має пов'язаний чи непов'язаний характер, чаїться прихований текст, котрий належить віднайти. У всіх цих випадках існує відрив, дистанціювання значеника, заключне слово історії, кружний шлях через позначник, "differance", як висловився б Дерріда. Однак у всіх цих випадках існує можливість хоч як, а все-таки дістатися до фінального слова, до тієї форми, котра освячує текст. Ця формула може бути підсвідомою (в дотепі, до цього ми ще повернемося) або ж несвідомою (у маренні), однак вона завжди когерентна і дискурсивна. З оприлюдненням цієї формули вичерпується смисловий цикл. І в усіх цих випадках утіха сумірна тягlostі манівців, котрими довелося йти до цієї формули, зволіканню з фіналом, утраті виголошення, тому часові, що довелося потратити на пошуки відповіді. А отже, утіха має у край обмежений характер у світських іграх і трохи інтенсивніший у дотепах, де розшифрування відстрочується і сміються в міру того, як відбувається деконструкція смислу. В поетичному тексті вона нескінченна, позаяк тут не можна знайти ніякого шифру, неможливе ніяке дешифрування, немає ніякого значеника, що знаменує собою завершення циклу. Формула тут навіть не має несвідомого характеру (тут закінчуються всі психоаналітичні інтерпретації), вона просто не існує. Ключ остаточно утрачено. В цьому й полягає різниця поміж простим задоволенням від криптограми (це всі види знахідок, де операція у підсумку дає завжди позитивний залишок) і символічним

випромінюванням поезій. Інакше мовлячи, якщо поезії до чогось і відсилають, то це завжди НІЩО, неіснуючий елемент, нульовий значеник. Саме оце запаморочення від цілковитого розв'язання, котре залишає абсолютно порожнім місце значеника і референта, і становить чарівну потугу поетичного слова (*).

=====

*Однаке для утворення поезії недостатньо зникнення будь-якого когерентного значеника. Якби це було так, то вистарчило б якої-небудь словесної маячні або ж автоматичного випадкового письма. Потрібно іще, аби позначник усувався шляхом строго впорядкованої операції й аж ніяк не "випадково", а то він перебуватиме в "залишковому" стані й одна лиш абсурдність його не порятує. Наприклад, під час автоматичного письма відбувається усунення значеника ("це нічого не означає"), — однаке це письмо тільки й живе ностальгією за значеником, і задоволення походить від того, що тут все-таки залишається шанс для будь-якого можливого значеника, — так чи так, а позначник тут виробляється безконтрольно, не розрішається, миттю обертається у відходи: третє правило повсякденного дискурсу (див. вище), правило абсолютно вільного резерву позначника, тут не руйнується і не долається. А поетичний режим потребує і того, і другого, себто ліквідації значеника й анаграматичного розрішання позначника.

=====

"Aboli bibelot d'inanite sonore" (*) — це вірш, у котрому пречудово втілюється форма анаграми. "ABOLI"(**) — генеративне слово-тема, що пронизує увесь вірш і відсилає до небуття. Форма анаграми і її зміст становлять тут надзвичайно тісну єдність.

=====

*"Даремна іграшка безцільного звучання" (фр.) — рядки з сонета Стефана Малларме — прим. пер.

**Даремна, знищена, усунута — дієприкметник від дієслова abolir (фр.) — прим. пер.

=====

*

В межах цієї гіпотези Соссюра можна зробити ще декілька зауваг, що стосуються слова-теми. Якщо гіппограма є найменням бога чи героя, то це не просто якийсь там "значеник" і навіть ніякий не значеник взагалі. Як відомо, буквально викликати бога небезпечно, внаслідок цього пробуджуються надто потужні сили. Тому анаграматизація виступає як завуальоване заклинання, буквально, однак непрямим чином суворо регламентоване вимовляння імени бога, — це режим натякання, котрий докорінно відрізняється від режиму сигніфікації. Адже позначник виступає тут як відсутність, як розпилення і знищення значеника. Наймення бога постає тут в самій своїй деструкції, в режимі жертвопринесення, воно в буквальному сенсі слова виконується.

На підставі цього стає зрозуміло, що контрольне питання, котре Соссюр ставить сам собі і на котрому базуються всі заперечення Старобінські, — питання про позитивне

існування слова-теми, — є неістотним, тому що ім'я бога існує лише для того, щоб бути знищеним.

Нам ні до чого ідентичність імени бога, з котрим не пов'язана жодна втіха, бо ж утіха завжди виникає внаслідок смерти бога і його імени і взагалі від того, що там, де було щось, — наймення, позначник, інстанція, бог, — не залишається нічого. Все це призводить до болісного перегляду всіх наших антропологічних концепцій. Прийнято вважати, що поезія завжди була звеличенням, позитивним прославлянням бога чи героя (а відтак і багатьох інших речей), а виходить, що, навпаки, вона буває чудовою й потужною лише тоді, коли піддає його смерті, виступає місцем його вивітріння і посвяти, позаяк у ній зі скрайньою точністю розігрується "жорстокість" (в сенсі Арто) й амбівалентність ставлення людини до богів. Лише наївний представник західної цивілізації може думати, ніби "дикуни" так само плазують перед своїми богами, як ми перед своїм Христом. Навпаки, вони завжди вміли актуалізувати в своїх обрядах амбівалентне ставлення до богів, може бути навіть, що вони поклонялися їм задля того, щоб піддати їх смерті. Все це продовжує втілюватися в поезії. Бог тут не викликається в якійсь особливій формі, його наймення не виголошується "по всій тягlostі" тексту (та й задля чого? щоб повторювати його наймення, достатньо буддійського молитовного млина), він розрішається тут, розчленовується, приноситься у жертву в самому його найменні, — разом з Батаєм можна сказати, що перервність (дискурсивність) імени усувається тут в радикальній безперервності поезії. Це не що інше, як екстаз смерті.

В поезії ні бог не є сюжетом виголошеного, навіть прихованим, ні поет не є суб'єктом виголошення. Тут бере слово сама мова, — для того, щоб тут і щезнути. А наймення бога є водночас і найменням Батька: в анаграмі виконується закон (закон витіснення, позначника і кастрації), завдяки якому Батько гнобив разом і суб'єкта, і мову. Поетичний текст є нарешті реалізованим взірцем безслідного, беззалишкового поглинення частки позначника (імени бога), а через неї й самої інстанції мови, а завдяки цьому — розв'язання Закону.

Поезія — це і є оте смертельне відмінювання імени Бога, а для нас, котрі вже не мають ніякого божества, однак узяли собі за Бога мову (повновага фаллічна вартість імени Бога поширилася для нас на всю тягlostь дискурсу), поезія є місцем нашої амбівалентності по відношенню до мови, нашого потягу до смерті по відношенню до мови, нашої здатності виконати код.

ДЕВ'ЯТЬ МІЛЬЯРДІВ ІМЕН БОГА

В одному науково-фантастичному оповіданні (Артур Кларк, "Дев'ять мільярдів імени Бога") тибетські ченці з гірського монастиря всеньке своє життя присвятили виголошенню імен Бога. Наймень цих багато — аж дев'ять мільярдів. Коли їх назвуть і проголосять, настане кінець світу, кінець повного світового циклу. Дійти до кінця світу крок за кроком, слово за словом, доостанку вичерпавши корпус позначників Бога — такою є їхня божевільна релігія чи, радше, істина їхнього потягу до смерті.

Однак ченці читають це ім'я помалу, їхня робота триває вже понад три сторіччя. Аж ось вони дізнаються про таємничі західні машини, що можуть записувати і читати

інформацію з казковою швидкістю. Й один із ченців рушає в дорогу, щоб замовити у фірмі Ай-Бі-Ем комп'ютер, який прискорить їхню працю. В гори Тибету приїжджають американські техніки, щоб установити і запрограмувати машину. За їхніми підрахунками, для цілковитого переліку дев'яти мільярдів найменш достатньо буде трьох місяців (*). Звичайно ж, самі вони не вірять у наслідки, що мають наступити після цього числення і, перед завершенням операції, побоюючись, щоб ченці не звинуватили їх у тому, що пророцтво не збулося, тікають із монастиря. І от, спускаючись із гір до цивілізованого світу, вони бачать, що в небі одна за одною починають гаснути зорі...

=====

*Найсмішніше ж у цьому оповіданні те, що коли і буває річ, в котру неможливо вписати смерть, себто закрита для потягу до смерті, то це якраз кібернетичні системи.

=====

Поезія теж є отаким тотальним розрішанням світу, коли знищуються розрізнені фонемі імени Бога. Коли завершено анаграматичне відмінювання цього наймення, то вже нічого не залишається, світовий цикл добіг свого кінця, і саме звідси випливає ота потужна втіха, що пронизує поетичний текст.

*

Друге питання, що розглядається в коментарях Старобінські, — це сама специфіка поетичного. По суті, пише він, правила, котрі виявив Соссюр і котрі він вважав результатом якогось свідомого розрахунку, можуть залежати й від основних властивостей будь-якої мови. Що стосується першого правила (парності): "Сума звукових можливостей, котрі мова щоразу надає кожному, хто бажає з неї скористатися... досить багата, щоб потребувати якогось трудомісткого комбінування, і вимагає всього лиш уважного комбінування" (по суті, не треба навіть цього: тут вистачає випадку й імовірності). Або ж: "Зазначені тут факти звукової симетрії (термін "симетрія" вже виступає спрощенням — він дозволяє вбачати в подвоєнні фонем дзеркальну надмірність) вражають, — але чи ж можна вважати їх наслідком, що випливає з цього правила (про яке не збереглося жодного свідчення)? Чи не слід було б поясненням цієї множинності внутрішніх перегуків вважати дуже мало усвідомлену і майже інстинктивну схильність до відгукування"?

"Інстинктивна схильність до відгукування" — виходить, що поет, по суті, просто прискорювач мовних часток, що він всього-навсього посилює показник надмірності звичайної мови. В цьому і полягає "натхнення", і для цього нема потреби в розрахунку, достатньо всього лиш трохи "уваги" та "інстинкту": "А може, поетична творчість за Давнини більше скидалася на обсесивний обряд, ніж на порив натхненного слова"? Звичайно, можна припустити й формальну залежність: "Справді, традиційне скандування підпорядковує мову священного поета регулярності, котру слід кваліфікувати як нав'язливу. Нічого не заважає уявити собі, — оскільки факти це дозволяють, — й підвищені формальні вимоги, що зобов'язують поета двічі використовувати у вірші кожен із його звукових елементів..." Та хоч розглядається поет як натхнений резонатор відлуння, хоч вважається він таким собі нв'язливим

лічильником, — тип інтерпретації той самий: парність та анаграма становлять собою ефекти резонансу, надмірності, "імітації через збільшення" тощо — одне слово, поетичне є комбінаторною грою, а значить, комінаторною є і вся мова і завдяки цьому поетичне знову є частковим випадком мови: "Чому б нам не вбачати в анаграмі один з аспектів мовного процесу — процесу ні суто випадкового, ні цілковито свідомого? Чом би не існувати певній ітерації, ґенеративній палілаїї, котра проектує і подвоює в дискурсі матеріал якогось первинного слова, що не вимовляється і водночас не знищується? Не будучи усвідомленим правилом, анаграма водночас може розглядатися як закономірність (або ж закон), в якій довільність слова-теми довіряється необхідності процесу". А що ж із гіпотезою про слово-тему, про його буквально розпилення? "Тут відкривається одна дуже проста істина: мова є невичерпною скарбницею і за кожною фразою ховається гомін незліченних голосів, з якого вона вийшла, щоб постати перед нами в усій своїй оригінальності". Але що ж тоді відкрив Соссюр? Нічого. То що це, "запаморочення від помилки"? Гірше — це банальність. За такого узагальнення його гіпотеза просто знищується. Ось як, з усією лінгвістичною "добросовісністю", заперечується радикальна відмінність поезії. Соссюр принаймні хоч зазнавав запаморочення від поезії — коли він бачив, з якою строгістю мова звертається сама на себе, як вона оперує своєю власною матерією, замість того, щоб розгортатися в лінійному порядку, примітивно розвиватися в послідовності, як у звичайному дискурсі. У Старобінські всього цього вже немає: строгість зробилася "обсесією", категорією психопатології, беззалишкове подвоєння стало збіжністю/розбіжністю з царини ймовірності, анаграматичне розпилення — "гомоном незліченних голосів", гармонійною контекстуальністю, з якої виділяється то один, то другий смисл: "Будь-який дискурс є сукупністю, в котрій виділяються підсукупності... власне, й кожен текст є підсукупністю по відношенню до іншого тексту... кожен текст включає в себе і сам включається до інших текстів. Будь-який текст є продуктивним продуктом і т.п." Одне слово, російські матрьошки, текстуальність "одне в одному", котру так любляють у журналі "Тель Кель".

Вся аргументація Старобінські зводить до одного: або поет є всього-навсього нав'язливим формалістом (це якщо йти за гіпотезою Соссюра), або ж те, чим він займається, відбувається і в будь-якій мові, й тоді нав'язливим слід вважати Соссюра: все, що начебто він відкрив, є всього лиш ретроспективною ілюзією дослідника, тому що "будь-яка складна структура надає в розпорядження дослідника достатньо елементів, щоб він міг вибрати з-поміж них якусь підсукупність, котра позірно має в собі сенс, а тому ніщо не заважає йому а пріорі пов'язати цю підсукупність із якоюсь логічною чи хронологічною антецедентністю". Бідолашний Соссюр, йому скрізь ввижалися анаграми, і ці свої фанти він приписував поетам!

Що ж до Старобінські й лінгвістів, то їм нічого не ввижається: нескінченно вивіряючи гіпотезу Соссюра, вони зводять її до нуля. Для цього достатньо було причепитися до її змісту (висновку про слово-тему, про його позитивну фігуративну форму, про його метаморфози), замість того, щоб судити про неї за її формою. Завдання

поезії полягає не у виробництві і навіть не в комбінаторних варіаціях на якусь тему чи якусь "підсукупність", що піддається ідентифікації. В цьому випадку вона і справді незлецьки включалася б до універсального режиму дискурсу (от тільки тоді геть незрозуміло, в чому ж полягає необхідність поезії, відмінність її статусу і та особлива втіха, що притаманна цьому режиму мови на відміну від режиму простого дискурсу). Завдання поезії — бути межею незворотності для будь-якого терміну чи теми, причому саме завдяки анаграматичній роботі. І з цього погляду, достеменність чи недостеменність існування слова-теми є надуманою проблемою, — не тому, що, згідно зі Старобінські, будь-яка мова артикулюється у вигляді такого собі шифру чи формули, — а через те, що, в будь-якому випадку, формою поезії є знищення цього шифру. І ця форма, котру описав Соссюр, важить для будь-якої поезії, як новітньої, так і старосвітської. Принцип цього знищення шифру зберігає всю свою зрозумілість навіть тоді, коли неможливо перевірити саме існування цієї формули (*). Просто цей шифр, котрий в архаїчній поезії міг прибирати форми слова-теми, в новітній поезії може бути всього лиш сукупністю знаків, що як такі не підлягають виокремленню, або навіть назавжди утраченою буквою чи формулою леклерівського типу, або ж підсвідомою, або ж "знаковим диференціалом", про якого пишуть в "Тель Кель". Якою б не була ця формула, головне полягає в тому, щоб розглядати поезію не як спосіб її виникнення, а як спосіб її зникнення. В цьому сенсі, видається дуже позитивним те, що Соссюр не зумів довести свою гіпотезу: перевіривши її зміст, він усунув би радикальність її форми. Краще невдача й запаморочення Соссюра, в котрих принаймні залишається існування поезії, ніж усі банальності, що задовольняються поезією як фактом універсальної мови.

=====

*Те саме можна сказати і стосовно гіпотези про інстинкт смерті у Фрейда — як сам він зізнався, зміст її і процес не піддаються остаточній перевірці у клінічному плані, однак ця гіпотеза революційна за своєю формою як принцип функціонування психіки й антилогос.

=====

УЯВЛЮВАНЕ ЛІНГВІСТИКИ

Тепер необхідно поглянути, як лінгвісти, вже незалежно від Соссюра, ставляться до поезії й тих запитань, котрі вона ставить перед їхньою "наукою". Загалом, їхня оборона од цієї загрози така ж, як і в прихильників політичної економії (і її марсистських критиків) од символічного як альтернативи політичній економії в попередніх суспільствах і в нашому. Всі вони намагаються диференціювати, модулювати свої категорії, нічого не міняючи в своєму принципі раціональності, — не міняючи геть нічого в довільному, уявному принципі, що змусив їх гіпостазувати до розряду універсального порядку дискурсу та виробництва. Як науки, вони мають усі підстави вірити в цей порядок, позаяк вони і є його службою порядку.

Так, лінгвісти визнають, що в поезії трохи порушилася довільність знаку, — але, звичайно ж, не саме розрізнення поміж позначником і значеником, а отже, й не закон еквівалентності й функція репрезентації. В певному сенсі, позначник тут ще краще

репрезентує значеника, тому що він прямо його "виражає" згідно з необхідною кореляцією поміж кожним елементом субстанції позначника і тим, що він повинен виражати, — замість того, щоб відсилати до нього довільно, як у дискурсі. За позначником визнають автономію (Іван Фонажі, Diogene, № 51, 1965: "Концептуальні повідомлення, що передаються за допомогою різних звуків, необхідно відрізняються від доконцептуальних повідомлень, що містяться у поєднанні між собою звуків і ритмів. Перші й другі можуть збігатися або ж не збігатися..."), — однак це, по суті, для того, щоб він ще краще, й не лише умовно, а всією своєю матеріальністю і плоттю, втілював те, що має сказати: "Ми відчуваємо, як у цих поезіях Суїнберна дихає вітром..." Якщо в концептуальній мові репрезентативністю відзначалася одиниця першого членування, то зараз репрезентативною стає одиниця другого членування, себто фонема, — але щодо форми репрезентації, то вона не змінилася. Як і раніше, вона відсилає — вже не елементами мови і синтаксису до концепту, а голосними, приголосними, складами, мовними атомами і їхнім комбінуванням у ритми до якогось первня, до первинної інстанції речей ("вітер" як первинний процес!) Поміж субстанцією мови і субстанцією світу (вітром, морем, почуттями, пристрастями, підсвідомим — всією цією "доконцептуальністю", що насправді вже непомітно концептуалізувалася завдяки всьому перцептивному кодові) неодмінно функціює позитивна кореляція, гра еквівалентностей поміж цінностями.

Так, глухі приголосні начебто означають темряву і т.д., й тут ми маємо вже не довільну концептуальну, а необхідну звукову еквівалентність. Так і сонет Рембо про голосні, так і всі висловлювання Фонажі про "символізм" звуків у мові (Diogene, n° 51, p.78) — всі згодні визнати, що і легше, швидше й тонше, ніж и (у), що k чи r твердіше, ніж l тощо. "Відчуття тонкості, що пов'язується з голосною i, може бути похідником од підсвідомого кінестетичного сприймання позиції язика при вимовлянні цього звуку — г видається чоловічим (!) звуком внаслідок більшого м'язового зусилля, що потребується для вимовляння, порівняно з альвеолярним l чи лабіяльним m..." Справдешня метафізика первісної мови, відчайдушна спроба віднайти природне місцезнаходження мови, експресивний геній мови, котрого достатньо захопити і записати.

Насправді ж усе воно регулюється кодом, й співвідносити фонему "f" з подихом вітру є така сама довільність, як і ставити знак рівності поміж словом "стіл" і поняттям столу. Між ними немає нічого спільного, себто не більше спільного, ніж поміж музикою й тим, що вона "виражає" (пейзаж чи пристрасть), хіба що завдяки культурній домовленості, завдяки певному кодові. Те, що цей код претендує на антропологічність ("природно" м'які голосні), нітрохи не применшує його довільність, — радше навпаки, можна з цілковитими підставами услід за Бенвеністом стверджувати, що надзвичайно міцна культурна домовленість, котра пов'язує слово "стіл" з поняттям столу, передбачає реальну необхідність і що, по суті, знак ніколи не буває довільним. Це правильно: засаднича довільність полягає не у внутрішній організації знаку, а в утвердженні знаку як цінності, себто в припущенні про дві інстанції і їхню еквівалентність згідно з законом, — коли знак відіграє роль замісника, еманациї з

реальності, що сама подає знак. Це і є метафізика лінгвістики, це і є її уявне, і її інтерпретація поезії як завше нав'язливо переслідується цією упередженістю.

І навпаки, коли Гарпо Маркс тицяє вам під носа справжнього осетра, замість того, щоб вимовляти слово "осетр", то, замінюючи термін референтом, відмінюючи їхню розділеність, він справді висаджує в повітря довільність разом із усією системою сигніфікації; це вищою мірою поетичний акт — знищення позначника "осетр" його ж власним референтом.

Концептуальне повідомлення чи доконцептуальне, а все одно це "повідомлення", і вислів "спрямованість на повідомлення як таке", завдяки якому Якобсон визначає поетичну функцію, автономізуючи операцію зі знаковим матеріалом, всього-навсього відсилає нас до ефекту додаткової сигніфікації. Тут мається на увазі щось інше, ніж концепт, але все-таки щось, — інша смислова цінність, що актуалізується безпосередньо грою позначника, але все ж таки смислова цінність; знаковий матеріал функціює на іншому рівні, але все ж таки функціює; втім, Якобсон розглядає цю функцію поетичної мови як одну з-поміж багатьох функцій, додаткову й аж ніяк не альтернативну, — як додаткову вартість сигніфікації, котра зумовлюється тим, що сам позначник враховується як автономна смислова цінність. Поезія дає вам ще більше!

Отака "самоприсутність" позначника аналізується в термінах надмірності, внутрішнього відгукування, резонансу, звукового повторення тощо. (Гопкінс: "Вірші — це дискурс, в якому повністю або частково повторюється та сама звукова фігура"). Або ж (М. Граммон "Трактат про фонетику", 1933): "Визнається, що поети, гідні цього звання, відзначаються тонким і проникливим відчуттям імпресивної цінності слів і звуків, з котрих вони складаються; щоб передати цю цінність своїм читачам вони часто репрезентують довкруг головного слова характерні для нього фонемі, так що це слово в результаті стає джерелом вірша, в якому воно фігурує".

В усьому цьому "праця" позначника постає щоразу як позитивна самоорганізація, що паралельна праці значеника, — вони, як вважає Фонажі, то збігаються, то не збігаються, але так чи інакше все це закінчується "глибинним потоком сигніфікації", й не може бути навіть мови про те, щоб вийти з площини дискурсивного існування. Що ж, інакше й бути не може, якщо поезія розглядається лише як автономізація одної з функційних категорій дискурсивного порядку.

Той же ілюзіонізм і в іншій якобсонівській формулі: поетична функція проектує принцип еквівалентності з осі селекції на вісь комбінації. Еквівалентність підноситься до розряду конститутивного принципу всієї послідовності. "В поезії кожен склад ставиться у відношення еквівалентності до всіх інших складів тої ж послідовності; будь-який словесний наголос прирівнюється до будь-якого іншого словесного наголосу; відсутність наголосу так само прирівнюється до відсутності наголосу; довжина (просодійна) прирівнюється до довжини, а короткість до короткості тощо". Звичайно, це членування відрізняється від звичайного синтаксису, однак тут ідеться про певну конструктивну архітектуру, — вважається, що до гри просодії не може вступити щось інше, ніж скандування еквівалентностей. Якобсон задовольняється тим, що замість

амбівалентності позначника висуває неоднозначність значеника.

Саме неоднозначність характеризує поезію й відрізняє її від звичайного дискурсу: "Неоднозначність — це внутрішньо присутня, невід'ємна властивість будь-якого повідомлення, що що спрямовується саме на себе, одне слово, це сутнісна особливість поезії". Емпсон: "Маніпулювання з неоднозначністю лежить у самій основі поезії". І знову Jakobson: "Вищість поетичної функції над функцією референтною не знищує референцію [денотацію], а надає їй неоднозначності. Подвійному смислу повідомлення відповідає роздвоєння відправника й отримувача інформації, а, поза тим, роздвоєння референції". Таким чином у поезії "починають грати" всі категорії дискурсивної комунікації (цікаво, що грають всі, крім коду, про котрого Jakobson і не згадує; але що ж усе-таки відбувається з кодом? Він теж набуває неоднозначності? Але чи в такому разі не стане це кінцем мови і лінгвістики?) Сама по собі неоднозначність не становить загрози. Вона нічого не міняє в принципі ідентичності й еквівалентності, в принципі смислу як цінності, просто вона робить цінності плинними, а ідентичності дифузними, вона ускладнює правила референтної гри, не усуваючи їх. Так, неоднозначність відправника й отримувача для Jakobsona означає всього лиш відрив внутрішнього Я/ТИ в повідомленні од відношення автор/читач: позиції відповідних суб'єктів не втрачаються, вони, в певному сенсі, примножуються — суб'єкти стають рухомими в площині своєї суб'єктної позиції. Таким чином і повідомлення стає рухомим, амбівалентним у площині своєї дефініції, котра окреслює його як повідомлення — всі категорії (відправник, отримувач, повідомлення, референт) починають рухатися, починають грати кожна відповідно в площині своєї позиції, однак структурна мережа дискурсу залишається тією ж самою.

Отож, "маніпуляції з неоднозначністю" небагато міняють у формі дискурсу. Jakobson висуває сміливу формулу: "Поезія полягає не просто в додаванні до дискурсу риторичних оздоб — вона передбачає цілковиту переоцінку дискурсу і всіх його складників, якими б вони не були". Таки смілива й неоднозначна формула, позаяк складники мови (відправник/одержувач, повідомлення/код тощо) не перестають існувати у своїй розділеності, вони просто "переоцінюються". Загальна економіка залишається тією ж: це політична економія дискурсу. Ця думка ніколи не сягає до відміни розділених функцій, себто відміни суб'єкта комунікації (а отже, й розрізнення відправник/одержувач), — відміни повідомлення як такого (а отже, й усієї структурної автономії коду). Вся ця робота, що спричиняється до радикальності поетичного акту, спрощується тут до "неоднозначності", до певної плинності лінгвістичних категорій. "Дискурс усередині дискурсу", "повідомлення, що спрямовується саме на себе" — все це окреслює всього лиш риторику неоднозначності. А неоднозначний дискурс, той, що зизить сам на себе (зизоокість смислу), як завше, є дискурсом позитивності, дискурсом знака як цінності.

В поезії ж, навпаки, мова звертається сама на себе, щоб знищитися. Вона не "спрямовується" сама на себе, вона розсосереджується по відношенню до самої себе. Вона руйнує весь процес логічної конструктивності повідомлення, розв'язує всю оту

внутрішню дзеркальність, котра робить знак власне знаком, — повним, віддзеркаленим, спрямованим на самого себе і, в цьому сенсі, й насправду неоднозначним. Поезія — це втрата цієї дзеркальної замкненості знака й повідомлення.

*

З доби романтизму теорією мистецької форми заправляє, по суті, та ж сама метафізика — буржуазна метафізика тотальності. Згідно з нею, характерна особливість мистецтва полягає у "властивості бути цілістю, належати до іще більшої цілості, що включає в себе геть усе і становить собою не що інше, як всесвіт, в котрому ми живемо". Умберто Еко засвоїв цю космологію й перекодував у лінгвістичні терміни: ця тоталізація смислу для нього здійснюється через "ланцюгову реакцію й нескінченну демультіплікацію позначників" ("Відкритий твір"). "В матеріалі постає ідентифікація позначника і значеника — естетичний знак не вичерпується відсиланням до денотату, а збагачується у кожен момент гри тим неповторним чином, завдяки якому він набуває одного цілого з матеріалом, що надає йому структуру, — сигніфікація постійно звертається до знака й отак збагачується новими відлуннями..." Таким чином виходить схема первинної референтної фази (денотативної), а відтак схема вторинної фази "гармонійної" референції, де грає "теоретично необмежена" ланцюгова реакція, — звідси й походить космічна термінологія.

Ця теорія служить базовою ідеологією для всього, що говорилося досі про поезію (цього не зміг уникнути навіть психоаналіз): неоднозначність, полісемія, полівалентність, смислова поліфонія, — у всіх цих випадках ідеться про випромінювання значеника, про одночасний характер різних значень.

Фонажі: "Лінійний характер дискурсу таїть у собі багату поліфонію, гармонійний концерт різних повідомлень" (Diogene, n° 51, p. 104). Семантична щільність мови, багатство інформації тощо — поет "вивільняє" все розмаїття смислових можливостей (з боку читача теж спостерігається отака диференційна герменевтика: кожне "прочитання" збагачує текст особистими гармоніками). Увесь цей міт грає на "дикій", доконцептуальній попередності, на незайманості смислу: "Поет відкидає звичний вираз, що властивий концепту, котрий становить собою всього лиш скелет попередніх досвідів, він опиняється віч на віч із неприборканою, незайманою реальністю" — "щоразу слово потрібно творити на основі інтенсивного особистого досвіду, зодягати в плоть скелет речі в собі, для того, щоб надати їй конкретної реальності речі для мене" (ibid., p.97) — незрозуміло, чи роздягати треба концепт, чи одягати його, щоб віднайти цю поетичну незайманість! Так чи так, а йдеться про те, щоб відкрити "таємні відповідності, що існують поміж речами".

Виступаючи попервах у вигляді романтичної теорії "генія", сьогодні ця візія парадоксальним чином переосмислюється в термінах теорії інформації. Поліфонічне "багатство" може переосмислюватися в термінах "приросту інформації". На рівні значеника: поезія Петрарки становить величезний капітал інформації про кохання (Умберто Еко). На рівні позначника: певні типи безладу, розриву, заперечення звичного й передбачуваного порядку мови призводять до зростання показника

інформативності повідомлення. В поезії утворюється "діалектична напруга" поміж елементами безладу і ладом, на фоні котрого вони виступають. Тоді як найбільш імовірно застосування лінгвістичної системи не дало б нічого, то несподіваність поезії, відносна її малоймовірність визначають максимальність показника інформації. Знову ж таки, поезія і в цьому випадку дає вам більше.

Отак в уявлюваному семіології романтична поліфонія пречудово узгоджується із квантовим аналізом. "Структура поезії найточніше може описуватися й тлумачитися в термінах ряду імовірностей". "Нагромадження фонем певного класу, що перевищує їхню середню частоту, або ж контрастне поєднання двох протилежних класів відіграють в звуковій текстурі вірша, строфи чи поеми роль "глибинного потоку значення".

"Форма в мові має очевидно ґранулярну структуру і улягає квантовому опису" (Якобсон). З цим можна зблизити й думки Крістевої (Semeiotike, "Poesie et Negativite", р.246): "Слова не є неподільними сутностями, що поєднуються своїм смислом, а поєднаннями атомів позначника, звуковими й писаними, що перелітають зі слова в слово, утворюючи таким чином непередбачувані, несвідомі відношення поміж елементами дискурсу, — й така співвіднесеність елементів позначника утворює знакову інфраструктуру мови". Всі ці формули поєднує ідея про те, що в мові існує стадія "броунівського руху", емульсійна стадія позначника, що гомологічна молекулярному стану фізичної матерії, — де смислові "гармоніки" постають само, як і під час розщеплення чи злиття молекул постають нові молекулярні відношення. Все це мислиться як "інфраструктура", "глибинний потік", себто як логічно більш рання чи структурно елементарніша стадія дискурсу чи матерії. Сцієнтистська, "матеріалістична" візія дискурсу, де атом і молекула безпосередньо уподібнюються другому членуванню мови. Молекулярна ж стадія уподібнюється стадії поетичній, себто первинній стадії, що передуює диференційованим смисловим організаціям. Втім, Крістева не боїться своєї метафори: вона стверджує, що новітня наука так само розкладає тіла на прості елементи, як і лінгвістика (поетика) дезартикулює значення на атоми позначника.

Саме тут, поруч із метафізикою першого членування (метафізикою значеників, пов'язаних із грою значущих одиниць), утворюється те, що можна було б назвати метафізикою другого членування, себто метафізика ефекту знакової інфраструктури, пов'язана з грою розрізняльних одиниць, мінімальних елементів дискурсу, — однак вони знову ж таки розглядаються тут як позитивні валентності (так само, як і атоми та молекули, що мають елементарну валентність), як звукова матеріальність, котра організовується в термінах рядів та ймовірностей.

Насправді ж поезія не базується ні на автономному членуванні фонематичного рівня, ні на словесному чи синтаксичному членуванні. Друге членування не грає в ній проти першого (*). Поезія є відміною аналітичного розрізнення цих членувань, на котрому базується дискурсивність мови, відміною операційної автономії мови як засобу вираження (і як предмету лінгвістики). Чому ж це фонематичний рівень більш

"матеріалістичний", ніж рівень лексичного концепту чи фрази? І фонема, й атом, одколи їх стали розглядати як мінімальні субстанції, зробилися референціями ідеалізму. Зі створенням атомної фізики наука всього лиш поглибила свою позитивістську раціональність. Вона нітрохи не наблизилася до іншого способу бачення, що передбачало б обопільне знищення позицій об'єкта і суб'єкта науки. Може, сьогодні вона й підходить до цієї межі, а разом і до тотальної теоретичної кризи матеріалізму, однак вона не може стрибнути вище себе: навіть у вищій точці наукової кризи не існує "діалектичного" переходу від науки до того, що лежить потойбіч неї й від чого вона безнадійно відірвана, бо якраз на відмаганні від цього (не діалектичному запереченні, а саме на відмаганні, себто небажанні визнати) вона, власне, і базується. Навіть найсуворіший матеріалізм ніколи не зможе подолати ціннісний принцип раціональності.

*

Аналітики журналу "Тель Кель" заходять ще далі в деконструкції знаку, аж до до цілковитого "вивільнення" позначника. Геть гіпотезу значеника і повідомлення, "полісемії" не існує, множинним є позначник. Ніякої "амбівалентності" повідомлення, одна лиш інтертекстуальність позначника, який продукується і шикується в ланцюг за своєю суто "матеріальною" логікою. Нескінченний текст параграми, означування становить рівень істинної продуктивності мови, продуктивності, що лежить потойбіч смислової цінності, котра суперечить значенню продуктивного знака.

В статті "Поезія і негативність" (Semeiotike, p. 246 sq) Юлія Крістева найближче підходить до розпізнання форми поезії, навіть якщо забобонна віра в "матеріалістичне виробництво" смислу змушує її переводити поетичне в площину семіотичного порядку і цензурувати його як радикальну альтернативу.

Вона стверджує амбівалентність (а не просто неоднозначність) поетичного значеника: він zarazом конкретний і загальний, він включає в себе водночас і твердження (логічне), і заперечення, він висловлює одночасність можливого й неможливого, — далекий від постулювання "конкретне versus загальне", він висаджує в повітря цю розділеність концепту: бівалентна логіка (0/1) скасовується через амбівалентну логіку. Звідси ж впливає особлива негативність поезії. Бівалентна логіка, логіка дискурсу, базується на запереченні у внутрішній площині судження, вона виступає основою концепту і його еквівалентності самому собі (значеник є тим, чим він є). Поетична негативність є радикальною негативністю, котра обіймає саму логіку судження. Тут щось і "є", і не є собою: утопія (в буквальному сенсі) значеника. Вивітряється еквівалентність речі самій собі (а також, звичайно, і суб'єкта). Отож, поетичний значеник становить той простір, де "Не-буття переплітається з Буттям, і таким чином, що це геть збиває з пантелику". Однак існує небезпека, — і її видно в статті самої ж Крістевої, — прийняти цей "простір" за ще одну топіку і це "переплетіння" за ще одну діалектику. Небезпека заповнити цей простір всіма фігурами підміни: "Метафора, метонімія і всі тропи загалом вписуються в простір, який окреслюється цією подвійною семантичною структурою". Небезпека метафори, себто

знову ж таки її позитивної економіки. У прикладі, що його наводить Крістева ("любострасні меблі" в Бодлера), поетичний ефект постає не з доданого еротичного смислу, не з гри додаткових фантазмів, ані з якоїсь метафоричної чи метонімічної "цінності". Вона впливає з того, що в короткому замиканні цих двох слів меблі вже перестають бути меблями, а любострастя любострастям, меблі стають любострасними, а любострастя — мобільним, себто нічого не залишається від розділеності цих двох полів смислової цінності. Жодне з цих слів саме по собі не відзначається поетичністю, а їхній синтез тим більше, — й тільки розчинившись одне в другому, вони набувають поетичності. Немає ніякого відношення поміж втіхою (поетичною) і любострастям як таким. В любовному задоволенні любострастя є всього лиш любострастям, а розчиняючись у меблях воно стає втіхою. Те ж саме відбувається і з меблями, що анулюються через любострастя: тут спостерігається те ж таки обернення, що усуває властиві позиції кожного з елементів. Саме в цьому сенсі й належить розуміти формулу Рембо: "Це правильно буквально й у всіх смислах".

Метафора є всього лиш перенесенням з одного поля смислової цінності в інше, аж до "поглинення в повідомленні множинності текстів (сми́слів)". Поетичне ж передбачає оберненість одного поля в інше, а отже, й анулювання відповідних смислових цінностей. Тоді як в метафорі смислові цінності змішуються, взаємно накладаються, інтертекстуалізуються під час "гармонічної" гри ("таємних акордів мови"), то за поетичної утіхи вони анулюються — радикальна амбівалентність є невалентністю.

Отож, у Крістевій спостерігається накладання радикальної теорії амбівалентності на теорію інтертекстуальності і "множинності кодів". Поетичне при цьому відрізняється від дискурсу лише "нескінченністю свого коду" — це "множинний" дискурс, а дискурс як такий становить собою всього лиш скрайній випадок монологічного дискурсу, себто дискурсу єдиного коду. В загальній семіотиці є місце для обох типів дискурсу: "Семіотична практика слова [дискурс] є всього лиш одною з можливих семіотичних практик" (Semeiotike, p.276). Семаналіз має враховувати їх усіх без винятку, себто брати до уваги нередуктивність поезії, а водночас і не зводити до неї логіку знака. Він повинен утворювати "нередуктивну типологію множинності семіотичних практик". Спостерігається нерозривне злиття різних логік смислу: "Функціонування слова просякнуто параграматизмом, так само, як функціонування поетичної мови обмежено законами слова" (Ibid., p.275).

Тут спостерігається така ж двозначність, як і в Старобінські, коли він пише про Соссюра: обопільна толерантність поетичного і дискурсивного во ім'я універсальних правил мови (в даному випадку во ім'я "істинно матеріялістичної" науки, що зветься семіотикою). Насправді ж це редуктивна, репресивна позиція. Адже між поетичним і дискурсивним існує не лише відмінність двох артикуляцій смислу, — між ними існує радикальний антагонізм. Поетичне — це не "знакова інфраструктура" (порівняно з ним дискурс, напевне, мав би бути "суперструктурою"?) А дискурс, логос є не просто окремим випадком у нескінченній кількості кодів — це його величність код, що кладе

край нескінченності, це дискурс замикання, що кладе край поетичному, пара— й анаграматичному. І навпаки, через його руйнування і розбивання мова знову набуває можливості бути "нескінченною". Насправді ж, термін "нескінченність кодів" дуже кепський: саме він дає змогу накладати одне на одне єдине і нескінченне в "математиці" тексту і розподіляти його в тому самому ланцюгу. В термінах несумісності й антагонізму слід було б сказати: саме під час деструкції цього дискурсу мова знову набуває можливості амбівалентності — це і є революція поезії по відношенню до дискурсу, й одне може бути лише смертю іншого.

Семіотика — це всього-навсього більш витончений спосіб нейтралізувати радикальність поезії і порятувати гегемонію лінгвістики (яку охрестили "семіотикою"), причому не просто анексуючи поезію, а ховаючись за ідеологією "множинності".

*

Руйнація лінгвістики через поезію на цьому не зупиняється — вона ставить питання про те, чи важать що-небудь правила мови навіть у тій площині, на котру вони поширюються, себто в панівній сфері комунікації (так само поразка політичної економії у її спробах описати минулі суспільства рикошетом призводить до запитання, чи важать що-небудь її принципи для нас). Справді, безпосередня практика мови в чомусь суперечить раціональній абстрактності лінгвістики. Про це добре пише О. Манноні в своїй праці "Еліпсис і межа" (розділ "Ключ до уявлюваного", стор. 35): "Лінгвістика народилася з межі, яку вона провела поміж позначником і значеником, і виходить на те, що вона ризикує загинути від їх об'єднання, — котре й повертає нас до повсякденних житейських балачок". Саме ця соссюрівська межа і дала змогу здійснити докорінне оновлення лінгвістичної теорії. Таким же чином, на основі концепту матеріального базису, що протиставляється "надбудові", побудував свій "об'єктивний" і революційний аналіз суспільства й марксизм. В основі науки лежить контраст. Так само з розрізнення поміж теорією і практикою постала "наука" й раціоналізація практики — організація. Будь-яка наука, будь-яка практика триває доти, доки триває цей контраст. Діалектика всього лиш формально впорядковує його, однак розв'язати не може. Діалектизувати базис і надбудову, теорію і практику або ж позначник й значеник, мову і мовлення — все це марні спроби тоталізації, адже наука живе їхньою розділеністю (контрастом) і з нею вмирає.

Ось чому поточна, ненаукова практика, причому, як мовна, так і соціальна, в певному розумінні, є революційною, тому що вона не проводить отаких розмежувань. Так само вона ніколи не проводила розмежування поміж душею й тілом, тоді як будь-яка панівна філософія й релігія тільки ним і живуть, так само й соціальна, безпосередня, "стихійна" практика, яку здійснюємо ми і здійснюють усі, не проводить розмежування поміж теорією і практикою, базисом і надбудовою — вона сама по собі, не замислюючись над цим, суперечить будь-якій раціональності, буржуазній чи марксистській, заходячи потойбіч всякої раціональності, якою б та не була. Теорія, "правильна" марксистська теорія, ніколи не аналізує цю реальну соціальну практику, вона аналізує об'єкт, котрий сама для себе і створила шляхом розмежування цієї

практики на базис і надбудову, або ж аналізує соціальний простір, котрий сама ж для себе і витворила через розмежування теорії і практики. Вона ніколи не приєднається до цієї "практики", бо живе лише завдяки їй вівісекції, — слава богу, ця практика вже сама починає до неї приєднуватися і випереджати її. Але тоді це означає не що інше, як кінець історичного й діалектичного матеріалізму.

Так само й безпосередня повсякденна лінгвістична практика, практика мовлення і "мовця-суб'єкта", не звертає уваги на розмежування поміж знаком і світом (ані поміж позначником і значеником, ні на довільність знака тощо). Бенвеніст про це говорить і визнає оце, але тільки побіжно, тому що цю стадію наука вже подолала і залишила далеко позаду, — їй цікавить лише лінгвістичний суб'єкт, суб'єкт мови, котрий водночас є суб'єктом знання, себто він сам, Бенвеніст. Однак у чомусь має слухність й інший, той, хто говорить без розділення знака і світу, з цілковитою "забобонністю", — щоправда, про головне він знає більше, а з ним і кожен з нас, в тім числі, й Бенвеніст, теж знає більше про це, ніж Бенвеніст-лінгвіст. Адже методологія розмежування позначника і значеника важить не більше, ніж методологія розмежування поміж душею й тілом. І тут, і там те саме уявлюване. В першому випадку, психоаналіз(*) уже з'ясував нам усе, в другому, це з'ясовує для нас поезія. По суті, для цього ніколи й не було потреби ні в психоаналізі, ні в поезії: ніхто ніколи в це не вірив, хіба що самі вчені та лінгвісти, — так само, як ніхто ніколи не вірив ув остатній економічний детермінізм, окрім, хіба що, сцієнтистів од економіки та їхніх марксистських критиків.

=====

*Слід застерегти: все це стосується й самого психоаналізу. Він так само живе контрастом первинних і вторинних процесів і вмирає разом із завершенням цієї розмежованості. Справді, психоаналіз має "науковий" і "революційний характер, адже він досліджує все поле людської поведінки, виходячи із цього розділу (з підсвідомого). Але одного дня може виявитися, що реальна, тотальна, безпосередня практика не улягає цьому постулатові, цій моделі аналітичної симуляції, що символічна практика від початку перебуває потойбіч розрізнення первинних/вторинних процесів. Й тоді підсвідоме і суб'єкт підсвідомого, психоаналіз і суб'єкт знання (психоаналітичного) стануть непотрібними, аналітичне поле щезне як таке, в тій розмежованості, котру воно теж запроваджує, — і щезне воно, поступившись місцем символічному полю; деякі ознаки свідчать, що це вже відбувається.

=====

Висловлюючись у віртуальному, але водночас і в буквальному сенсі, лінгвістичного суб'єкта ніколи й не було, навіть і ми не є цим суб'єктом у той момент, коли говоримо, а не просто міркуємо над цим лінгвістичним кодом. Так само ніколи не існувало й суб'єкта економіки, homo oeconomicus — просто ця фікція вписувалася в код. Так само ніколи не було і суб'єкта свідомості, а з ним і суб'єкта підсвідомості. В найпростішій практиці завжди існує таке, що пронизує ці моделі симуляції, котрі всі є раціональними моделями, — в ній існує радикальність, котра відсутня в усіх цих кодах, у всіх цих "об'єктивних" раціоналізаціях, котрі, по суті, розчищали місце для єдиного

велетенського суб'єкта, — суб'єкта знання, форму якого відсьогодні, відтепер зруйнувало неподільне мовлення(*). По суті, будь-яка особа розуміється на цьому більше, ніж Декарт, Соссюр, Маркс і Фройд.

=====

*Це мовлення не має нічого спільного з лінгвістичним розумінням терміну "мовлення", — останній входить в опозицію "мова/мовлення", де він подпорядкований мові. Неподільне (символічне) мовлення саме заперечує розмежування мова/мовлення, так само, як неподільна соціальна практика заперечує розмежування теорія/практика. Тільки "лінгвістичне" мовлення мовить про те, про що воно мовить, — однаке таке мовлення ніколи й не існувало, хіба що в діалозі небіжчиків. Конкретне, актуальне мовлення мовить про те, що воно мовить, а разом і про все інше. Воно не дотримується закону дискретності знака, розділення інстанцій, воно мовить на всіх рівнях водночас чи, радше, руйнує рівні мови, а отже, й саму лінгвістику. Вона ж, навпаки, силкується нав'язати мовлення, котре було б усього-навсього виконанням мови, себто дискурсу влади.

=====

WITZ, АБО Ж ФАНТАЗМ ЕКОНОМІКИ У ФРОЙДА

Чи існує подібність між поезією й психоаналізом? Якщо взяти за основу, що поетична форма (розпилення, оберненість, жорстка обмеженість корпусу) геть не узгоджується з лінгвістичною (еквівалентність позначника/значеника, лінійність позначника, нескінченність корпусу), то може здаватися, що вона частково збігається з психоаналітичною формою (первісні процеси: зміщення, згущення тощо). В маренні, в ляпсусові, в симптомі, в дотепі — повсюдно, де працює підсвідоме, можна услід за Фройдом прочитати спотвореність відношення позначника/значеника, лінійності позначника, дискретності знака, спотворення дискурсу під впливом первісного процесу, мовний ексцес і трансгресію, де розігрується фантазм і позначається втіха. А що ж відбувається з бажанням і підсвідомим у поезії, і до якої міри її можна пояснити через лібідову економіку?

Поезія і психоаналіз не збігаються. Символічний режим аж ніяк не є режимом роботи підсвідомого. Досліджувати поезію за Фройдом означає досліджувати психоаналіз, відштовхуючись від символічного, — тут знову ж таки відбувається зворотній аналіз, і він єдиний дає змогу, завдяки цій оберненості, уникнути теорії як сутнісної операції влади.

Провідною ниткою тут може слугувати фройдівський аналіз дотепу, бо в інших працях Фройда більш ніде не зустрічається теоретичне розрізнення поміж власне симптоматичною площиною і площиною твору, себто "художньої творчості" (концепт "сублімації", як відомо, відзначається нечіткістю і спадковим ідеалізмом). Це вже важливо: адже якщо вірші не є ні ляпсусом, ні навіть дотепом, то виходить, що для їх пояснення в теорії підсвідомого чогось бракує.

На противагу Соссюрові, котрий не ставив перед собою питання, з чого ж постає поетична втіха, і взагалі не замислювався над причиною чи цільовою причинністю

того, про що він писав, фрейдівський аналіз має функційний характер, це не що інше, як теорія втіхи. Праця над позначником тут весь час співвідноситься з втіленням бажання. І ця теорія втіхи має економічний характер. Witz, себто дотеп, змагає до мети висловлювання швидше, навіпрямки, через коротке замикання, і мовить він про такі речі, "вивільнює" такі значення, котрі в інших випадках могли б виголошуватися лише ціною значної інтелектуальної напруги свідомості, — цей психічно-дистанційний еліпс і є джерелом утіхи. Можна висловитися й інкаше: знімаючи цензуру, обходячи її манівцями, дотеп "вивільняє" потуги, пов'язані з супер-его і процесом витіснення. "Розкріпачення" афектів, дезінвестування під— або досвідомих уявлень, дезінвестування психічної інстанції витіснення, — так чи інакше, а тут утіха постає із певного залишку, із приросту, із певної кількості розрізняльної потуги, котра надходить у розпорядження рецепієнта через операцію Witz.

В цьому сенсі, стислість, повторне використання в різних модальностях того самого матеріялу є засадничими характеристиками дотепу, й це знову ж таки економія зусиль — на базі одного позначника створюється значення з багатьма рівнями, з мінімуму позначника вичавлюється максимум значень (часом навіть і суперечливих). Було б зайвим проводити аналогії із поетичним режимом: повторне використання того ж самого матеріялу викликає асоціації з соссюрівською анаграмою і парністю, необхідним обмеженням корпусу і тим "максимумом енергії знаків", про що писав Ніцше. Фрейд теж говорить про поета, що "поліфонічне оркестрування дає йому змогу виробляти повідомлення у трьох планах, себто в плані ясної свідомості, підсвідомому плані й несвідомому". І скрізь тут відбувається "економія" енергії порівняно з ординарною системою розподілу інвестицій. В силовому полігоні, яким є психічний апарат, втіха виступає рівнодійною зразка "навпростець" чи, радше, рівнодійною поперечности дотепу, котра, по діагоналі перетинаючи різні пласти психічного апарату, досягає своєї мети з меншими витратами і навіть осягає без особливих зусиль непередбачувані цілі, а отже, залишає якийсь енергетичний приріст, "премію" у вигляді втіхи, "бенефіс" у вигляді задоволення.

Цей енергетичний розрахунок пахне ароматом капіталу, ароматом економіки накопичення (Фрейд постійно використовує цей термін), де втіха постає лише внаслідок операції віднімання, за нестачею, з певного залишку інвестування або з надлишку, але в жодному разі не з надміру, — це знову ж таки означало б, що вона постає геть ні з чого: зі зворотнього процесу витрачання, з відміни енергій і цільових настановлень. Слід зазначити, що ми не говоримо про "роботу", навіть і не про "позначник", тому що у Фрейда цей рівень не стоїть на першому місці. Його лібідова економіка базується на існуванні підсвідомих змістів (афектів та уявлень), на їхньому витісненні й від-творенні витісненого, на розрахунку інвестувань, котрий регулює це продукування задля рівноваги (розв'язання напруг), на пов'язуванні/розв'язуванні енергій. Фрейдівська втіха утворюється і характеризується в термінах сил і кількості потуги. В дотепі чи в маренні гра позначників ніколи не виступає сама по собі артикуляцією втіхи: вона всього лиш торує дорогу для фантазматичних або витіснених

змістів. Це "медія", що ніколи сама по собі ніколи не стане "повідомленням", оскільки потрібно щось таке, як бажання, — звичайно, в межах строго топічної чи економічної теорії, — котре могло б говорити її голосом, якимось мовне "воно". Гра позначника є всього лиш розмитим контуром бажання. Саме тут, доокруж цього "способу виробництва" підсвідомого (і способу його репрезентації) і ставиться вся проблема лібідової економіки та її критики, причому під кутом утіхи, що не має нічого спільного з економікою.

У "Психопатології повсякденного життя" Фройд пише про ляпсус: "Бажання читача спотворює текст, воно вносить у нього те, чим він цікавиться і переймається... При цьому достатньо, аби поміж словом тексту і словом, що ставиться на його місце, існувала подібність, котру читач міг би трансформувати в тому сенсі, котрого він бажає". Тут ідеться про латентний, витіснений зміст, що чекає нагоди виявити себе і "використовує" будь-який виверт, шпарку, слабкі місця в логічному дискурсі, щоб вирватися назовні. На рівні дискурсу це те самісіньке, що відбувається на рівні тіла у концепті кріплення: бажання "використовує" задоволення фізіологічної потреби, щоб лібідно інвестувати ту чи ту зону тіла, — воно спрямовує просту функцію (органічну логіку) в напрямку виконання бажання. Так, але річ якраз у тому, що членування потреби й бажання так і не з'ясовано. Поміж двома частинами процесу, — детермінованим утіленням функції і недетермінованим (що стосується об'єкта) втіленням потягу, — котрі всього лиш поставлено в отакій формі, концепт кріплення існує всього лиш як перехідний концепт, котрий геть нічого не скріплює. Лібідова економіка тут потерпає від того ж самого "колажу", що й звичайна економіка, яка має справу з концептом потреби: поміж суб'єктом і об'єктом існує "потреба", — а поміж потребою і бажанням існує "кріплення" (те ж саме й у лінгвістичній економіці: поміж позначником і значеником або поміж знаком і світом існує або ж не існує "мотивація"). Всі ці колажі відзначаються скромним чаром наукової нерозв'язності: якщо артикуляція неможлива, то це через те, що кепсько підібрано елементи, нестійкою є сама їхня позиція. Немає сумніву, що автономізація бажання по відношенню до потреби, позначника по відношенню до значеника, суб'єкта по відношенню до об'єкта в чомусь і є науковим ефектом. Однак економікам, що звідціль впливають, доводиться нелегко, вони не можуть відмовитися від регулярних опозицій, котрими вони живуть, — бажання/потреба, підсвідоме/свідоме, первинний процес/вторинний процес... Та й чи не становить собою сам принцип задоволення не що інше як принцип реальності психоаналізу?

Однак з певністю можна сказати, що психоаналіз порушив собою відношення позначник/значеник, і відбулося це в напрямку, що пролягає дуже близько біля поезії. Позначник, замість того, щоб оприявнювати значеника за його присутности, перебуває з ним у зворотньому відношенні: він позначає його за його відсутности, в його витісненні, згідно з негативністю, що ніколи не постає в лінгвістичній економіці. Позначник перебуває в необхідному (а не в довільному) відношенні зі значеником, але це те відношення, що могло б існувати поміж відсутністю і присутністю. Він позначає

загублений об'єкт і заступає собою цю втрату. Леклер, *Psychanalyser*, р. 65: "Концепт репрезентації розташовується в психоаналізі не поміж об'єктивною реальністю і її значущим зображенням, а радше поміж галюцинаторною реальністю, мnezічним образом загубленого об'єкта вдовolenня, — а з іншого боку, об'єктом-заступником, що може виступати формулою-об'єктом (як формула, що утворює фантазм), або ж інструментальною знадобою, такою, наприклад, як фетиш". Лінгвістична еквівалентність утратилася, тому що позначник перебуває на чужому місці й заступає собою щось таке, чого вже немає чи ніколи й не було. Отож, він і сам ніколи не буває собою: об'єкт-фетиш, у своїй хисткій ідентичності, всього лиш метафоризує те, в чому ніколи не зізнаються, — відсутність фалоса у матери, відмінність статей.

Демаркування психоаналітичної сигніфікації по відношенню до лінгвістичної дуже добре сформулював О. Манноні (*Clefs pour l'imaginaire*, "L'ellipse et la barre", р. 46): "Запроваджуючи позначник, ми призводимо до того, що хитається смисл. І не тому що позначник приносить із собою цілу колекцію значеників, які могла б зафіксувати семантика традиційного типу. Причина в тому, що ми тлумачимо еліпсис Соссюра так, наче він залишає незайнятим місце значеника, місце, що може заповнюватися лише у різних між собою дискурсах, в яких однаковий значеник є їхньою спільною частиною... Якщо ми теж відриваємо позначника від тягаря значеника, то це не для того, щоб повернути його до законів, що розкриваються лінгвістикою в будь-якому очевидному дискурсі, а щоб можна було говорити про його покору законам первинного процесу, завдяки якому він бодай на один крихітний ступінь зміг би вийти з-під оруді очевидного дискурсу, котрий завжди, навіть коли він експлуатує двозначність, тяжіє до однозначности". Цікавий уривок, — але що ж собою становить цей "порожній" значеник, який потім заповнюється розмаїтими дискурсами, що ж це за "вивільнений" позначник, який має повернутися під юрисдикцію іншого порядку? Чи можна отак вільно "гратися" лінгвістичними категоріями позначника і значеника, не руйнуючи оту межу, що їх поділяє?

Ця межа становить собою стратегічний елемент: саме на ній базується знак зі своїм принципом несуперечливості і своїми ціннісними усталеннями. Ця структура відзначається пов'язаністю, й у неї не можна запроваджувати все що завгодно (амбівалентність, суперечливість, первинний процес). Бенвеніст цілком недвозначно говорить про це в своїй критичній праці "*Gegensinn der Urworte*" ("Про протилежні смисли в первісних словах"): "Треба визнати апріорі малоюмовірним, що ці мови, якими б архаїчними вони не були, можуть нехтувати принципом суперечливості. Якщо припустити, що існує мова, в якій "великий" і малий" мають однаковий вираз, то виходить, що в цій мові розрізнення поміж "великим" і "малим" буквально не має смислу... Адже буде суперечністю приписувати мові одночасно визнання двох цих понять як суперечливих і вираз цих понять як ідентичних" (*Problemes de linguistique generale*, t I., р.82). І це правильно: амбівалентність ніколи не належить до порядку лінгвістичної сигніфікації. "Особливість мови полягає в тому, щоб виражати лише те, що можна виразити", й було б абсурдом уявляти смисл, що не базується на якомусь

розмежуванні чи, навпаки, позначник, що позначає все що завгодно: "Уявити стадію в розвитку мови... де якийсь об'єкт позначався б як такий і водночас як будь-який інший, де панувало б відношення постійної суперечності, де все було б собою і водночас чимось іншим, а отже, й ні собою, й ні оцим іншим, — означало б уявляти чистісіньку химеру". Бенвеніст знає, про що мовить, позаяк уся лінгвістична раціоналізація для того й існує, щоб цього не було. Лінгвістичній науці не загрожує амбівалентність витісненого, тому що сама ця наука цілковито становить собою частину інстанції витіснення. Однак у межах свого порядку вона має слухність: ніщо не може брати участь у мові, якщо воно не підпорядковується принципові несуперечливості, ідентичності й еквівалентності.

Нам ідеться не про те, щоб порятувати лінгвістику, а просто втямити, який тут майбутній вибір ясно бачить Бенвеніст (втім, такий він ясновіда лише тому, що йдеться про захист його поля від чужинних зазіхань, — він припускає, що десь існує й "символічний простір", однак "це дискурс, а не мова", одне слово, кожен сам по собі, й мову буде порятовано!): не можна задовольнятися "тлумаченням" сосюрівського еліпсису й межі, щоб перевести знак у площину первинного процесу, запровадити його до сфери аналізу. Потрібно зламати всю архітектуру знака, зруйнувати все його рівняння, одне слово, не досить примножувати в ньому число невідомих. Інакше доведеться припустити, що психоаналіз все-таки десь узгоджується з певним режимом сигніфікації та репрезентації, смислової цінності та вираження; справді, саме це й "означає" у Манноні його "порожній" значеник — місце значеника залишається позначеним, це місце рухомих змістів підсвідомого.

Отож, хоча разом з психоаналітичним значеником ми й перебуваємо за межами логічної еквівалентності, однак ми ще не опинилися поза межами цінності, не переступили її. Адже те, що він репрезентує "на крихітний ступінь", усе ще визначається ним як смислова цінність *in absentia* (*) під знаком витіснення. Ця цінність уже логічно не проходить через позначник, — вона його нав'язливо переслідуює у вигляді фантазму. Межа, що їх поділяла, змінила напрямок, одна залишилася: з одного боку, бачимо повноцінного значеника (зміст, що відзначається нерозв'язністю, витісненням смислової цінності), а з іншого боку, позначника, що теж звеличився до рівня інстанції через витіснення.

=====

*Відсутня (лат.) — прим. пер.

=====

Одне слово, немає вже еквівалентності, але немає й амбівалентності, себто розпилення цінності. В цьому й полягає відмінність поезії, де ця втрата має радикальний характер. Вже не існує навіть відсутньої чи витісненої цінності, котра живила б залишкового позначника у формі симптому, фантазму чи фетишу. Об'єкт-фетиш не поетичний саме через те, що непрозорий, набагато більш насичений цінністю, ніж будь-який інший, тому що позначник у ньому не руйнується, а навпаки, закріплюється, кристалізується цінністю, що назавжди похована і вічно мариться у

вигляді втраченої дійсності. Не існує ніяких знарядь для розблокування цієї системи, що навіки застигла в обсесії смислу, в перверзивному втіленні бажання, котре наповнює змістом порожню форму об'єкта. В поетичному (символічному) позначник цілковито руйнується, — тоді як у площині психоаналізу він усього лиш починає рухатися під впливом первинних процесів, спотворюється у бганнях витісненої цінності, але й у спотвореному стані, у вигляді трансверзальності чи "точкових штихів" він усе одно залишається поверхнею, котра таїть під собою бурхливу реальність підсвідомого, — тоді як у поезії він розпилюється й випромінюється в анаграматичному процесі й більше не потрапляє під владу закону, котрий його звеличив, ані під оруду витісненого, котре його пов'язує, йому більше нічого не треба позначати, навіть амбівалентність витісненого значеника. Тепер існує тільки розпилення, зречення цінності, — й усе це відбувається без тіні тривоги, в стані цілковитої втіхи. Осяяння від поетичного твору чи символічного акту постає саме в оцій точці не-витісненості, не-залишковості, не-зворотності, — там, де знімається витіснення і нескінченне повторення смислу в фантазмі чи фетиші, де знімається безугавне повторення заборони і цінності, там, де точиться неприборкана гра смерті і розпилення смислу.

"Віднайти в писанні симптом замовчування" (Ніцше, "Потойбіч добра і зла"). Вищою мірою психоаналітичне завдання: все, що "мовить" про щось (надто ж науковий дискурс у своїй "прозорості") відзначається функцією замовчування. Й те, що воно замовчує, нав'язливо переслідує його у вигляді легкої, однак незворотньої субверсії його дискурсу. Це і є місцина психоаналізу, — в цьому не-місці відносно будь-якого логічного дискурсу.

Однак поезія нічого не замовчує, і її нічого не переслідує. Адже витісняється і замовчується лише смерть. Тут же вона актуалізується в жертвопринесенні смислу. Ніщо, смерть, відсутність відкрито висловлюється і розрішається: смерть нарешті зробилася очевидною, символізованою, тоді як у всіх інших формаціях дискурсу вона має тільки симптоматичний характер. Звичайно, все це означає поразку всякої лінгвістики, котра живе завдяки межі еквівалентності поміж казанням і розумінням, але це водночас і кінець психоаналізу, що так само живе завдяки межі витіснення поміж казанням і замовчуванням, витісненням, запереченням, фантазмуванням, нескінченним повторенням того, що мислиться лише в режимі заперечення, — смерті. Коли у якій-небудь соціальній чи мовній формації смерть промовляє, висловлюється чи обмінюється в межах символічного механізму, то психоаналізу тут вже немає чого сказати. Коли Рембо говорить ("Весна в пеклі"): "Це правильно буквально й у всіх смислах", то це також означає, що нема ніякого прихованого, таємного смислу, ніякого витіснення, ніякої потаємності, ніякого психоаналізу. Завдяки цьому і стають можливими "всі смисли".

"Лінгвістика народилася з межі, котру вона встановила поміж позначником і значеником, і ризикує померти від їхнього об'єднання" (О. Манноні). Психоаналіз теж народився з межі, котру він встановив поміж законом кастрації і витісненням, поміж казанням і замовчуванням (або "між галюцинаторною реальністю та об'єктом-

підміною" — Леклер, *Psychanalyser*, p.65), і теж ризикує загинути від їхнього об'єднання.

Брак залишку означає не лише те, що вже немає позначника і значеника, значеника за позначником, або ж те, що вони вже не стоять по той і цей бік структурної межі, котра їх поділяє, — це означає також і те, що, як у психоаналітичній інтерпретації, немає більше й інстанції, котра витісняється, під інстанцією, котра витісняє, немає прихованого й очевидного, первинних процесів, що граються в піжмурки зі вторинними процесами. Немає ніякого позначника, що виробляється віршем, немає також і "мрійних думок", що ховаються за поетичним текстом, ані знакової формули (Леклер), ані лібідо чи якогось енергетичного потенціалу, котрі тим чи іншим чином прокрадалися б через первинні процеси і засвідчували б наявність продуктивної економіки підсвідомого. Не існує лібідової економіки, ані політичної економії — і, звичайно ж, лінгвістичної економіки, себто політичної економії мови. Тому що економіка, де б вона не перебувала, базується на залишкові (лише залишок уможливорює продукування й репродукування (*)), — чи це те, що не поділилося у символічному обміні, а тому залучається до ринкового обміну й еквівалентного обігу товарів, чи те, що не вичерпалося в анаграматичній циркуляції вірша, а тому залучається до обігу сигніфікації, або ж просто фантазм, себто те, що не розрішилося в амбівалентному обміні й смерті, а тому розрішається у вигляді осаду підсвідомої індивідуальної цінності, нагромадженого резерву сцен або репрезентацій, що продукується і репродукується в безнастанному ритмі нав'язливого повторювання.

=====

*Pop.: Charles Malamoud, "Sur la notion du reste dans le brahmanisme", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. XVI, 1972.

=====

Товарна вартість, значущий смисл, витіснена/підсвідома цінність — все це постає із залишку, із осаду решток символічної операції, й саме ці рештки повсюдно накопичуються і живлять собою всілякі економіки, що заправляють нашим життям. Подолати економіку (а якщо намагання змінити життя і має якийсь сенс, то його слід розуміти лише таким чином), — це виконати рештки в усіх областях, і моделлю цього виконання є поезія, котра оперує без еквівалентності, без нагромадження і залишку.

Чи не можна припустити, — знову повертаючись до теми нашого дискурсу, себто до Witz, — що втіха не може бути ні ефектом "економії", виграшу в потенціалі завдяки "еліптичності психічної дистанції", ні вторгненням первинного процесу в порядок дискурсу, смислу під смисл, ні отією більш глибинною реальністю, що передбачає гадану двоїстість психічних інстанцій, себто цільової настановленості на "іншу сцену", котра настане завдяки спотворенню реальної сцени, цільової настановленості на витіснене, що постане як психічна цінність в самому розмежуванні інстанцій (топічна гіпотеза) — і неухильного результату зв'язування/розв'язування енергій, звідки у певний момент впливає лібідова додаткова вартість, що іменується втіхою (економічна

гіпотеза)?

Чи не можна припустити, що, навпаки, втіха постає з кінцем розмежування на ці окремі поля, із того, що стоїть попереду самої дискримінації інстанцій, а отже, і розрізняльної гри інвестицій, себто перед психоаналізом і його логічним порядком?

Може, це ефект вибуху, короткого замикання (Kurtzschluss), взаємопроникнення відмежованих одне від одного полів (фонем, слів, ролей, інституцій), що досі мали смисл лише внаслідок своєї відмежованості й утрачають свій смисл у цьому брутальному зближенні та взаємообміні? Чи не в тому й полягає дотеп, ефект утіхи, в котрому втрачається і окремий суб'єкт, причому не лише на рефлексивній дистанції свідомості, але й по відношенню до інстанції підсвідомого? Відміна в цей момент супер-его, зусиль, котрі витрачаються для підтримання дисципліни принципу реальності й раціональності смислу, означає не лише стирання витісняльної інстанції на користь витісненої, але й одночасне стирання обох цих інстанцій. В цьому й полягає поетика дотепності і комічності, і вона перебуває потойбіч нав'язливого воскресіння фантазму й утілення бажань.

Фройд цитує Канта: "'Das Komische ist eine in nichts zergangene Erwartung'" ("Комічне — це очікування, що розв'язується в ніщо, розпилюється в нічому"). Інакше кажучи, там, де було щось, не залишилося нічого, — навіть підсвідомого. Там, де було якесь цільове настановлення (навіть підсвідоме), якась цінність (навіть витіснена), немає більш нічого. Втіха — це кровотеча цінності, розчленування коду, репресивного логосу. В комічному знімається моральний імператив інституційних кодів (ситуацій, ролей, соціальних персонажів), — в дотепі ж знищується моральний імператив принципу ідентичності самих слів. І це задля нічого. Не для того, щоб "виразити" якесь "підсвідоме". Визначення ножа (не-ножа) в Ліхтенберґа, — глибоко поетичний дотеп, — засвідчує цей вибух смислу без жодної задньої думки. Ніж існує тою мірою, якою існують окремо і можуть прозиватися окремо, клинок і колодка. І якщо зняти розмежованість поміж ними (а поєднати клинок і колодку можна лише за умови їхнього зникнення, що й відбувається в дотепі Ліхтенберґа), то, власне, й не зостанеться більше нічого, — крім утіхи. "Очікування" ножа, як сказав би Кант, практичне очікування, але разом з тим і фантазматичне (адже відомо, що може "означати" ніж) розрішається в ніщо. І це не первинний процес (зміщення, згущення), ніщо не вторгається з-за клинка чи колодки, нічого не стоїть за цим нічим. Кінець розмежованості, кінець кастрації, кінець витіснення, кінець підсвідомого. Цілковите розрішання, тотальна утіха.

Приклад з Ліхтенберґа не можна вважати окремим випадком. Якщо гарно придивитися, то всі приклади логічного абсурду (котрі є скрайніми випадками дотепу, де втіха надзвичайно гостра), що їх наводить Фройд, — дірявий казан, тістечко, лосось у майонезі, котяча шкура з дірами на очах, змога для новонародженої дитини знайти собі матір, котра про неї піклувалася б, — все це можна аналізувати однаковим чином, як подвоєння ідентичності чи раціональності, що звертається сама на себе, аби зруйнуватися і знищитися, як розчинення позначника в самому собі без найменшої

ознаки смислу.

"Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft" (як дотеп не перекладається, дослівно : "Ревнощі — це пристрасть, яка ревно дошукується того, що приносить страждання"). Повторне використання матеріялу, а значить, утіха од віднімання енергії? Але ж сам Фройд визнає, що повторно використовувати той же матеріял дуже важко — найпростіше було б висловити дві різні думки за допомогою різних позначників. Різниця в тім, що ці дві думки висловлюються одночасно. Але тоді головне — це скасування часу розгортання позначника, його послідовности, втіха постає не з додавання значеників під тим самим позначником (економічне тлумачення), а з анулювання логічного часу виголошення, що рівнозначно анулюванню самого позначника (антиекономічне тлумачення). Крім того, дотеп "Eifersucht ist..." утворює щось на зразок соссюрівської парности: вона реалізує на рівні фрази і "антифрази" те саме, що Соссюр говорив про голосні та анти-голосні у вірші. Правило діє тут на рівні цілої синтагми, тоді як у Соссюра воно дійсне лише для незначущих елементів (фонем або ж дифонів), однак це те ж саме правило звернення позначника на самого себе, внаслідок чого і викрешується іскра задоволення, дотеп або поезія. Тут мало важить "багатство" смислу чи його множинність. Навпаки, саме значеник часто призводить до того, що втіха від дотепу виявляється порівняно вбогою, саме значеники задля порятунку смислу кладуть кінець грі. Тоді як на нікчемно мізерному відрізкові часу, впродовж якого позначник звертається сам на себе, під час його усунення, існує нескінченна кількість смислів, можливостей для нескінченних підмін, для карколомних, божевільних витрат, блискавичних коротких замикань усіх повідомлень, але в жодному разі не значеників. Смысл не фіксується — він залишається у стані циркуляції, доцентрового руху, "кружеляння", як і матеріяльні блага в символічному обміні: нескінченно даруючись і віддаровуючись, вони ніколи не потрапляють під оруду цінности.

*

Фройд повсюдно говорить про "техніку" дотепу, котру він відмежовує від фундаментального процесу таким чином: "Техніка дотепу полягає у використанні того ж самого слова подвійним чином, першого разу цілісно, другого ж — поділивши на склади, як у шараді", — однак це всього-навсього "техніка". Те саме і з повторним використанням того самого матеріялу: всі ці техніки підбиваються в єдиній категорії — згущенні: "Конденсація є такою категорією, котрій підпорядковуються всі інші. Всіма цими техніками заправляє тенденція до ущільнення чи, радше, ощаджування. Це так, начебто все питання, як сказав Гамлет, в економії..." Фройд не завважує, що "техніки" дотепу й самі по собі виступають джерелом задоволення. Він сам це і стверджує (*Le mots d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, coll. *Idees*, p.180), але відразу ж додає (стор. 196): " Ми вже усвідомлюємо, що розглядали як техніку дотепу те, що насправді виступає радше джерелом, з якого дотепність черпає задоволення... Особлива техніка, що притаманна дотепу, полягає в тому, щоб захищати ці джерела, звідки походить задоволення, від заперечень критики, яка це задоволення зведе до нуля..."

Одвіку функція дотепу полягає в усуненні внутрішніх гальмувань й у відкритті джерел задоволення, котрі це гальмування зробило недосяжними". Виходить, те, що, за всіма ознаками, начебто випливає з самої операції дотепу, автор приписує якомусь первинному "джерелу", по відношенню до якого дотепність виступає всього-навсього технічним знаряддям.

Та ж таки схема застосовується й до задоволення від розпізнання і згадування (Ibid., р. 183): "Повторне відкриття чогось уже знаного приносить задоволення, й ми без особливих зусиль вбачаємо в цьому втіху від ощаджування, економії психічної потуги. Розпізнання вже саме по собі є задоволенням внаслідок урізання психічних витрат... Рима, алітерація, рефрен та інші форми повторення звуків у поезії використовують те саме джерело задоволення, що полягає у повторному відкритті вже знаного". Тут знову ж оці техніки, що "так різьблять подібні до багатократного використання того ж самого матеріялу до дотепі", самі по собі не мають сенсу: вони підпорядковані повторній появі певного мнєзичного змісту (свідомого чи підсвідомого — це може бути первинний, дитячий фантазм тощо), по відношенню до котрого вони є всього-навсього засобом виразу(*).

=====

*Саме в цій редукції, в цьому приматі економії підсвідомого криється причина того, що Фройд так і не здужав підвести справжню теоретичну базу під відмінність поміж фантазмом і мистецьким витвором. Він скаже, що все те, що входило до площини його аналізу, поети вже давно досягнули через інтуїцію, або ж (у "Градиві"), що психіатр не має переваги перед поетом, поет може, "нітрохи не поступаючись красою свого витвору" (!), виражати проблему підсвідомого в усій її глибині. Акт поетичної творчості залишається додатковим, — найвищим, але все ж додатковим. В цьому аспекті слідами Фройда намагається іти й Ж.-Ф. Ліотар — він визнає всю вагу розрізнення поміж фантазмом і мистецьким витвором, але силкується встановити поміж ними сувору залежність. Передовсім він відкидає всі спроби тлумачення у термінах "вивільнення" фантазму. Вивільнення фантазму є абсурдом, позаяк він становить собою заборону бажання і належить до порядку повторювання (саме це відбувається сьогодні й із "вивільненням" підсвідомого: його звільняють як те, що витіснилося й потрапило під заборону, себто під знаком цінності, зворотньої над-цінності, — але, може, це і є "Революція"?) Ліотар пише: "Мистець бореться, щоб звільнити в фантазмі те, що є первинним процесом і не належить до повторення" (Derive a partir de Marx et Freud, р. 236). "За Фройдом, мистецтво повинне розглядатися по відношенню до фантазму... от тільки мистець не приховує свої фантазми, він оформляє їх у справді реальні об'єкти, і крім того [!], образ, котрий він створив, є джерелом естетичного задоволення" (стор. 56). Ця теорія набуває в Ліотара і "зворотнього" напрямку: фантазм художника не продукується в реальність як гра, як компроміс, як утілення бажання, він продукується в реальність як контр-реальність, він втручається лише за нестачі реальності і розробляє цю нестачу. "Функція мистецтва не в тому, щоб надати реальний симулякр утілення бажання, вона полягає в тому, щоб через гру своїх фігур показати, до якої

деконструкції належить вдаватися в площині сприймання та мови, задля того, щоб фігура підсвідомого порядку вгадувалася у самісінькому своєму приховуванні (зображення первинного процесу)".

Та яким же чином фантазм як заборона бажання може раптом зіграти аж таку підривною роль? Те саме й щодо первинних процесів: "Відмінність від марення, симптому: в мистецькому витворі ті самі операції зміщення, згущення, зображення, що в маренні та симптомі мають за мету перевдягнути бажання, тому що воно нестерпне, в мистецькому вираженні застосовуються для того, щоб відхилити "гарну форму", вторинний процес, і виявити безформність, котра є безладдям підсвідомого ладу" (стор. 58). Як же розуміти, що первинні процеси можуть отак струмувати у зворотньому напрямку? Хіба ж вони так само не пов'язані з тією ж такою самою операцією витісненого бажання, — чи, може, вони становлять собою спосіб існування чистого і стійкого підсвідомого, "інфраструктурного" неподолання? Тоді виходить, що Ліотар сам же себе засуджує, адже він буквально визнає, що "ніколи неможливо сягнути первинних процесів. Ставати на бік первинних процесів є ще одним ефектом процесів вторинного порядку".

Отож, мистець робить ось що: "Ця праця [мистця] може уподібнюватися роботі марення і взагалі всім операціям первинного процесу, однак вона їх повторює в оберненому вигляді, тому що вона застосовує їх до того ж самого витвору цього процесу, себто до зображень, що породжуються фантазмом"(стор. 65).

І ще радикальніше: "Мистець — це той, у кого бажання побачити смерть ціною своєї смерті переважає над бажанням виробляти... хвороба — не просто вторгнення підсвідомого, вона становить і вторгнення, і разом шалену боротьбу з ним. Геній сягає такої ж глибини, як і хвороба, однак він від цього не борониться, він його бажає" (стор. 60-61). Але з чого ж, як не з вивернення навиворіт оцієї "волі", не з ефемерного "моменту блаженства", постає оце бажання прийняти "жорстокість" підсвідомого? І звідки ж походить утіха, що випливає з цього акту, втіха, що повинна була б якимось залежати від його форми, а не від змісту? В Ліотара ця форма не дуже далека від містичної порожнечі. Мистець утворює "деконструйований простір", порожнечу, структуру для вторгнення фантазмів — "смысл постає з насильства над дискурсом, він становить силу чи жест у знаковому полі, він утворює безгоміння. І в цій порожнині піднімається і вивершується витіснене дієслова, його запілля". Ця порожнеча, це безгоміння — очищення перед вторгненням, — становить небезпечну аналогію з містичним процесом. Та, головне, звідкіля ж воно все береться? В чому ж полягає процес "деконструкції"? Може вийти так, що він геть нічого не має спільного з первинним процесом, — за котрим тут визнається незрозуміла подвійна роль: він перебуває по обидва боки обернення. Чи не краще було б зі спокійним серцем залишити його на боці витіснення та повторення, звільнити поетичний акт від будь-якої психоаналітичної контрзалежності?

====

Будь-яка інтерпретація дотепу, так само, як і поезії, в термінах "вивільнення"

фантазмів чи психічної потуги є безпідставною. Коли значеник вторгається і починає циркулювати в усіх напрямках (одночасність значеників, що походять із різних пластів психіки, поперечність позначника під дією первинних процесів), то ніхто не сміється й не втішається: це тривога, галюцинація і божевілля. Неоднозначність і полісемія збуджують тривогу, тому що тут цілковито зберігається обсесія смислу (моральний закон сигніфікації), і їй уже не відповідає однозначний і ясний смисл. І навпаки, втіха випливає з того, що будь-який імператив, будь-яка референція смислу (очевидна чи прихована) буквально змітаються, а це відбувається лише за точної оберненості будь-якого смислу, себто не за примноження смислу, а саме за ретельної оберненості будь-якого смислу. Так само з енергією: ні її вибухове "вивільнення", ні її розв'язування, ні її звичайнісінька плинність, ні її "інтенсивність" не приносять утіхи — лише оберненість може бути джерелом утіхи(*).

=====

*Насолода, задоволення, втілення бажань належать до порядку економічного, а втіха — до символічного порядку. Поміж ними належить проводити радикальне розрізнення. Немає сумніву, ощаджування, розпізнання, психічний еліпсис, нав'язливе повторювання виступають джерелами певного задоволення (в певному сенсі, ентропійного, інволюційного, заразом "heimlich" і "unheimlich", звичного і неспокійного, ніколи не вільного від тривоги, оскільки воно пов'язане з повторюванням фантазму). Економічне завжди має нагромаджувальний і повторюваний характер. Символічне ж — обернений характер, воно є розрішанням нагромадження і повторювання, розрішанням фантазму.

=====

Коли сміються чи зазнають утіхи, то це тому що тим чи тим чином відбулося спотворення чи скривлення позначника або ж енергії, внаслідок чого утворилася порожнеча. Це те ж самісіньке, що відбувається в історії про людину, котра згубила ключа в темному провулку і шукає його під ліхтарем, позаяк у цьому єдиний шанс його знайти. Оцьому ключеві можна надавати будь-яких прихованих смислів (мати, смерть, фаллос, кастрація тощо), і вибір між ними все одно неможливий, та це й неістотно: це порожнеча логічного розуму, що неухильно подвоюється задля того, щоб зазнати руйнування, і в порожнечі, котра постала таким чином, вибухає сміх і втіха (а не для того, щоб "піднімалося і вивершувалося витіснене дієслова, його запілля" [Ліотар]). Фройд сказав дуже влучно: "Entfesselung des Unnins" — розгнужданість безглуздя. Однак безглуздя — це ні приховане пекло смислу, ані емульсійна бовтанка всіх витіснених і суперечливих між собою смислів. Це ретельна оберненість будь-якого елементу — субверзія через реверзивність.

Через оцю внутрішню логіку дотепу належить інтерпретувати й одну із його "зовнішніх" характеристик: його поділяють з іншими, його не споживають наодинці, він має смисл лише в процесі обміну. Жарт або ж смішна історія виступають як символічне майно, як шампанське, подарунки, рідкісні речі або жінки в первісних суспільствах. Дотеп вимагає сміху або ж обопільності у вигляді іншої кумедної оповідки, або ж

навіть справжнісінького потлача різних історій. Як відомо, деякі оповідки чи дотепи витворюють цілу символічну мережу змови, коли вони переходять з вуст в уста, як раніше поезії. Все тут відповідає символічному зобов'язанню. Тримати при собі кумедну історію абсурдно, не сміятися буде образою, але й першим засміятися над своєю ж оповідкою теж на свій лад порушує тонкі закони обміну (*).

=====

*Фройд, згідно зі звичною для нього логікою економічного тлумачення, вважає, що оповідач не сміється першим з тієї причини, що ініціатива дотепу вимагає певної витрати психічної енергії, — а отже, для задоволення не зостається вільного залишку. Він сам же й зізнається, що це пояснення незадовільне.

=====

Якщо дотеп необхідно вписується в символічний обмін, то це тому що він пов'язаний з символічним (а не економічним) способом утіхи. Якби ця втіха залежала від "психічного ощаджування", то було б незрозуміло, чому від цієї "вивільненої" психічної потуги ніхто не повинен сміятися поодиночі, або ж першим. А отже, діють в цій площині не економічні механізми, а щось інше, й тут потрібна обопільність. Оце "щось" якраз і є символічним знищенням цінності. Адже в поезії й дотепі елементи символічно обмінюються, себто обертаються й взаємно анулюються в процесі тої ж самої операції, а значить, в них устанавлюється й соціальне відношення того самого типу. Лише суб'єкти, що позбулися своєї ідентичності як і слова, вливаються у соціальну обопільність сміху і втіхи.

АНТИМАТЕРІАЛІСТИЧНА ТЕОРІЯ МОВИ

Як бачимо, в аналітичному тлумаченні марення, дотепу, неврозу і, до певної міри, поезії вимальовуються контури "матеріалістичної" теорії мови. Робота первинних процесів можлива через те, що підсвідоме трактує слова, як речі. Позначник, покинувши площину і цільову настановленість значеника, знову обертається в чистий матеріал, що надається до іншої роботи, — в "елементарний" матеріал, придатний для бганок, зсувів і взаємопроникнень первинного процесу. Звукова субстанція мови набуває іманентности матеріального предмета, випадає (якщо подібні формулювання взагалі мають якийсь сенс) поза межі першого членування (сміслові одиниці) й, можливо, навіть поза межі другого (одиниці розрізнення смислів). Звуки (чи навіть літери) мисляться в цьому випадку як атоми субстанції, що нічим не відрізняються від атомів тіла.

Може здаватися, що більшої радикальності в підході до мови й бути не може. Тракувати слова "як речі" начебто є принципом глибинних операцій із мовою, оскільки здається, ніби з відкриттям "матеріалістичного" базису мови все вже й сказано. Однак з матеріалізмом тут виходить так само, як і скрізь. Лиха доля цієї філософської теорії полягає в тому, що вона оперує ідеалізмом, поставивши його з ніг на голову, а тому й не здужала подолати його нескінченну спекуляцію, більше того, виступає простою грою чергувань із цим же ідеалізмом. Саме завдяки цьому такі концепти, як "речі" й "матерія", котрі ідеалізм негативно витворив як своє пекло, як

свій негативний фантазм, спокійнісінько перейшли на стадію позитивної реальності, навіть революційного принципу пояснення, нітрохи не позбувшись тієї абстрактності, що притаманна була їм одвіку. У процесі витіснення ідеалізові примарилася "матерія", й ця от матерія, обтяжена усіма стигматами ідеалістичного витіснення, і постає тепер наново в матеріялізмі. Не зайве було б поглянути на такий концепт, як "річ", адже його намагаються окреслити як щось непідвладне репрезентації. З усуненням будь-якої трансцендентності залишається лише груба, непрозора, "об'єктивна" матерія, субстантивний витвір, молярний (*) або ж молекулярний підмурок із каміння та слів. Та хіба ж не видно, що це просто остатній, найбільш витончений з усіх вивертів ідеалізму, і полягає він у відокремленні в цій неподатливій субстанційності всього, що його заперечувало, а відтак і в узаконенні його як свого референтного суперника, як алібі шляхом закріплення в "ефекті" реальності, що є найкращою підпорою для ідеалістичної думки. "Річ", "субстанція", "інфраструктура" і "матерія" ніколи не мали іншого смислу. І "матеріялістична" теорія мови потрапила в ту саму пастку контрзалежності від ідеалізму. Неправда, що слова, виходячи за межі репрезентації, гублячи знакову обумовленість, обертаються на "речі", втілюючи в собі більш фундаментальний статус об'єктивності, більше реальності, і повертаються на стадію останньої інстанції. Гіршої нісенітниці їй бути не може.

=====

*В оригіналі "molaire" — корінний — прим. пер.

=====

Трактувати слова "як речі"... щоб виразити РІЧ — Підсвідоме, щоб матеріялізувати латентну потугу. Оце вона і є, пастка виразу, тільки тут у вигляді референції позитивізується те, що витіснилося, не висловилося, може, навіть і те, що не можна висловити, — однак за певного моменту воно прибрало силу інстанції чи навіть субстанції. Західна думка не зносить, і по суті, ніколи не зносила, порожнечі значення, не-місця і не цінності. Їй потрібна топіка й економіка. Якщо в поезії відбувається радикальне поглинення знака (а це, без сумніву, відбувається і в дотепі), то потрібно, щоб воно зробилося знаком, що підлягає дешифруванню, знаком чогось не-сказаного, такого, що ніколи не розкриє нам таїну свого шифру, але завдяки цьому їй тим паче цінного для нас. Я цілком згоден, що психоаналіз — це не "вульгарна" герменевтика: це ще тонша герменевтика, бо за операціями зі знаковим матеріалом завжди стоїть щось інше, інший світ, інша сцена, і їхні виверти може осягнути лише спеціальний дискурс. Втіха тут впливає не з простого, звичайного споживання. Вона завжди метаболізується в цій операції з лібідо, вона є тим, що "мовиться" в глибині фантазмів, тим, що звільняється від афектів. Одне слово, весь цей мовний матеріал вже від початку спрямований на позитивну трансформацію (в цьому випадку, на транскрипцію), він од початку підлягає інтерпретації, котра огортає його своїм аналітичним розумом (*). "Річ" ховається і ховає щось інше. Шукайте силу, шукайте значеника.

=====

* Будь-яка матерія — це сировина. Себто її концепт постає лише залежно від порядку виробництва. Про це повинні пам'ятати всі, хто вважає себе "матеріялістом" (науковим, семіотичним, історичним, діалектичним тощо). Навіть сенсуалістичний матеріалізм XVIII сторіччя був першим кроком до "звільнення" тіла згідно з функцією/задоволенням, як сировини для виробництва задоволення.

Матерія завжди була не більше, ніж виробничою силою. Але у виробництві немає нічого "матеріялістичного", — так само, як ідеалістичного. Це порядок та код, і на цьому все. Так само з наукою: це порядок і код, вона не більш і не менш "матеріялістична", ніж магія або щось інше.

=====

*

Глибинна мотивація знака/симптома, єдиносутність слова і речі, приділення речі й приділення потягу, фігури і сили. Лібідова економіка, принципом якої завжди є метафоризація (чи метонімізація) підсвідомого, тіла, лібідо, фантазму в мовний безлад. За лінгвістичної мотивації довільність знака поступається перед позитивною аналогією поміж позначником і тою річчю, що він позначає. За психоаналітичної мотивації обернена необхідність пов'язує деконструйований позначник із первинним енергетичним потенціалом. Мотивація постає тут як трансгресія форми бунтівним змістом. Сліпа над-реальність лібідо роздирає принцип реальності і прозорості мови. Саме таким чином, у кращому разі, тлумачать поезію — як життєвий шум Лучано Беріо, театр жорстокості Арто, хрипіння, крик, сапання, вторгнення тіла в репресивний інтеріоризований простір мови. Вторгнення часткових потягів, що знову спливають на поверхню як часткові, як об'єкти репресії, трансгресивні/репресивні водночас, тому що звільняється тут саме той зміст, що зазнав витіснення, позначання як такий гегемонією форми.

Це ліпше, ніж "вітер" у Суїнберна, однак це знову ж таки мотивація й метафора. Театр жорстокості є одною з цих метафор, — віталістською, енергетичною, корпорейстичною. З цього випливає, що врешті він є і фіналістською метафорою, навіть якщо йдеться про дику фінальність. Магія "вивільнення" первісної потуги (всі знають, наскільки витончено, — часом аж зі скабречною витонченістю, — підходить Арто до магії й екзорцизму, навіть оргіастичного містицизму ("Геліогабал"). Метафізика завжди бродить поруч, як і в економічній/енергетичній візії на підсвідомі процеси (себто взагалі на концепт підсвідомого): метафізична спроба субстанціалізації ПСВ як тіла, а отже, і звільнення його як мети. Сучасна ілюзія витіснення, котра описує підсвідоме як зміст, як силу. Тріумф форми, котрий полягає в фіксації того, що вона заперечує як зміст, в запровадженні його у замкнене коло шляхом зведення його мети до вираження змісту чи воскресіння сил.

В цьому аспекті немає особливої різниці поміж лінгвістикою та психоаналізом: в обох випадках спостерігається та сама спроба обґрунтувати поетичне суприродністю дискурсу і його об'єкта: "Відстань від слів до речей міняється завдяки використанню "речовинності", що існує в слові, коли плоть слів і відлуння, котре вона викликає у

порожнині нашої чуттєвості, передає гомін, що його породжують у нашому естві речі" (Lyotard, Discours, Figure, p. 77). Отак і лінгвісти намагаються в кращому разі порятувати "символічну" цінність звучання від тези про довільність знака. Трохи далі читаємо: "Річ не "запроваджується в" мову, а устрій цієї мови сприяє появі в словах та відношеннях між ними таких ритмів, котрі звучать у такт із ритмами, що їх викликає у нашому тілі "річ", про яку йдеться у дискурсі". Яким же дивом "річ" і слово можуть зробитися співзвучні через тіло? Завдяки ритмові? Та ні, метафорі. Насправді тут йдеться про позитивну економіку метафори — ідею замирення поміж "річчю" і словом у його матеріальності. Однак це неправильно. Хоча логічний дискурс і справді заперечує речовинність слова (Wortkörper), все ж поезія аж ніяк не може бути, завдяки звичайній інверсії, воскресінням слова як речі. Вона не лише не сприяє появі речовинності, але й усіма силами змагає до знищення самої мови як речі. Поезія і є вивітренням статусу речі й дискурсу по відношенню одне до одного. Себто вона змагає до виконання мови як дискурсу, але і як матеріальності, — не через витіснення, як чинить це дискурс, а працюючи з нею до тих пір, поки вона не щезне.

*

Так само і Крістева, відштовхуючись від Лукреція та Геракліта, висуває матеріялістичну теорію позначника: слова не виражають реальність (рухливу), а самі є нею. Не за посередністю ідей, а завдяки єдиносутності (котра більша, ніж "відповідність") поміж матеріальною річчю та звуковою субстанцією мови. Гомологія психоаналізові: якщо підсвідоме виявляє себе в мові, то це не тому, що вона його виражає, а завдяки однаковій структурі їх обох, завдяки тому, що обоє однаково артикулюються і виголошуються. Такий же розкрій, така ж "сцена", такий же фасон, така ж робота. Там, де древні кажуть вогонь, вода, повітря, земля, ми кажемо підсвідоме, мова, тіло.

Однак стверджувати, що в мові знаходить свій вияв повітря, вогонь, вода й повітря (або ж робота підсвідомого), тому що мова й сама є стихією, елементарною субстанцією, що має пряму схожість із усіма іншими стихіями, буде ще більшою радикальністю, ніж будь-яка психонатуралістична "мотивація", і ще більшим віддаленням од істини. Насправді ж усе навпаки: лише за умови, що вогонь, вода, земля та повітря не є ні цінностями, ні позитивними стихіями, що вони становлять собою метафори постійного розпилення цінності, світового символічного обміну, що вони не субстанції, а насправді антисубстанції, антиречовини, — лише в такому сенсі мова може з ними возз'єднатися, відірвавшись від логіки знака й цінності. Про це мовилося в античних мітах про стихії, в гераклітовому й ніцшевському міті про становлення, — й саме тому ці міти були поетичні й набагато вищі від будь-яких аналітичних тлумачень, що переносять це розпилення в приховану інстанцію не-сказаного, котра вимальовується в не-мові або в іно-мові.

В символічній операції немає матеріялістичної референції, навіть "підсвідомої". Радше це "антиматеріялістична" операція. Не будемо вдаватися в наукову фантастику, однак слід визнати, що існує якась аналогія поміж часткою й античасткою і їхня

зустріч неухильно призведе до взаємного знищення (з вивільненням грандіозної енергії на додачу), — та принципом голосних і анти-голосних у Соссюра або ж, ще загальніше, яких завгодно позначників та їхніх анаграматичних двійників, що усувають позначники: тут теж нічого не залишається, крім невимовної утіхи.

Крістева: "В цьому іншому просторі, де похитнулися логічні закони мови, суб'єкт розпилюється й на місці знака постає зіткнення двох позначників, що взаємно відмінюють одне одного. Це операція загальної негативності, що нічого спільного не має ні з негативністю, котра конститує судження (*Aufhebung*), ні з внутрішньою негативністю логічного судження (логіка 0 — 1), — це анігіляційна негативність (щось на кшталт сун'явади в буддизмі). Цю думку, що анулює сама себе, втілює нульовий суб'єкт, не-суб'єкт".

ПОТОЙБІЧ ПІДСВІДОМОГО

Питання ось в чому: чи варто в гіпотезі, що стосується поетичного процесу, відводити місце для підсвідомого, — енергетичного, афектного потенціалу, що в своєму витісненні та своїй роботі виступає основою розладу, "експресивного" розпаду порядку дискурсу, і вторинним процесам протиставляє свій первинний процес? Звичайно ж, тут все пов'язано: якщо підсвідоме становить собою незворотню інстанцію, то дуальність первинного/вторинного процесу теж виявляється неподоланною, і робота смислу може полягати лише у виявленні цього витісненого, у його просвічуванні крізь витісняльну інстанцію дискурсу. З цього погляду, немає жодної різниці поміж поезією і невротикою, поміж віршем і ляпсусом. Ми визнаємо радикальність психоаналізу: якщо первинні процеси "існують", то вони діють скрізь і скрізь виступають як детермінанти. Але, навпаки, якщо взяти за основу гіпотезу про існування іншого порядку, символічного устрою, котрий обходиться без підсвідомого, без заборони і витіснення й у котрому, по суті, розв'язується саме розмежування поміж первинними і вторинними процесами, — то цієї гіпотези буде достатньо, щоб релятивізувати всю перспективу психоаналізу, причому, не тільки на маргінальних для нього теренах, куди він усе ж владно зазіхає (антропологія, поезія, політика тощо), але й на його власних обширах, в аналізі психіки, в невроті та лікуванні. Перефразовуючи Манноні, цілком імовірно, що психоаналіз, котрий народився із розмежування первинних і вторинних процесів, одної пречудової днини і помре внаслідок відміни цього розмежування. Символічне вже становить собою оте потойбіччя підсвідомого і психоаналізу, потойбіччя лібідової економіки, як, врешті, й потойбіччя цінності і політичної економіки.

Слід ясно бачити, що символічний процес (оберненість, анаграматичне розпилення, беззалишкове поглинення) нітрохи не збігається із первинними процесами (зміщенням, згущенням, витісненням). Він суперечить їм, хоча ті обоє суперечать логічному дискурсу смислу. В цьому їхня особлива відмінність (що стосується також і втіхи), і вона спричиняється до того, що марення, ляпсус, дотеп не можуть ототожнюватися з мистецьким витвором чи поезією. Відмінність поміж символічним та лібідовим підсвідомим сьогодні геть непомітна через привілейованість психоаналізу, однак її потрібно відновити в правах, — заборонити психоаналізові

зазіхати на те, про йому нема чого сказати, себто на поезію (мистецький витвір), на символічне й на антропологію (первісних суспільств), — ні Маркс, ні Фройд про них нічого не змогли сказати, вони лише звузили ці області, перший до способу виробництва, другий до вистіснення і кастрації. Коли психоаналіз і марксизм безнадійно грузнуть, то не варто допомагати їм перелетіти (чи перебрести) це болото, потрібно безжально аналізувати їх з тієї площини, котра для них недосяжна. Оці їхні кордони і є сьогодні стратегічними висотами будь-якого революційного аналізу.

Марксові здавалося, що він досягнув фундаментальну інстанцію в економіці й процесі її діалектичного розвитку. Насправді ж через економіку та її конвульсії він завважив те, що її симптоматично переслідуює, — саму відокремленість економіки як інстанції. Адже пронизує економіку, робить її площиною конфліктів, протиріч, — за всієї своєї гостроти вони на свій лад її раціоналізують, — фантастична автоматизація економічного життя, котре піднесли до рівня принципу реальності.

Однак те ж саме можна сказати і про психоаналіз: своїм терміном підсвідомого і роботи підсвідомого Фройд намагався досягнути як фундаментальну інстанцію те, що теж виступає як результат руйнування символічного у формі індивідуального психічного життя. Конфліктні відношення свідомого/підсвідомого всього лиш виражають нав'язливе відчуття оцієї відокремленості самої психіки як такої. Фройдівська топіка (ПСВЕ/ПСВ/СВ) тільки формалізувала й теоретизувала як первинну даність те, що насправді є наслідком деструктування.

Аналіз Маркса і Фрейда має критичний характер. Однак ні перший, ні другий не виявляють критичного підходу по відношенню до відокремленості своїх областей. Вони так і не усвідомили того розриву, на котрому базуються. Обоє виступають взірцями критичної симптоматології, що крадькома обертають свої симптоматологічні поля в детермінанти. Первинні процеси, спосіб виробництва — ось в чому полягає їхнє "радикальне" слово, їхні схеми засадничих детермінант. Саме звідси вони експортують свої концепти і здійснюють імперіялістичну експансію на інші обшири.

Марксизм і психоаналіз сьогодні намагаються змішувати, обмінювати свої концепти. За логікою, це можна було зробити, якби обоє вони належали до "радикальної" критики. Насправді ж усе не так. У всіх своїх виявах фройдомарксизм є суцільним фантазмом і провалом. І глибинна причина нескінченних провалів у перенесенні концептів, внаслідок чого воно є всього-навсього відчайдушною метафорою як з одного, так і з другого боку, — якраз у тому, що марксизм, як і психоаналіз, відзначається пов'язаністю лише в своїх часткових і вузьких межах (обоє цього, звичайно, не розуміють), а отже, й не можуть набути повсюдного поширення як аналітичні схеми.

Ні їхній "синтез", ні перестановка — лише їхнє обопільне ви-полонення може послужити основою для радикальної теорії. Марксизм і психоаналіз перебувають у стані кризи. Треба нацькувати їх один на одного й пришвидшити кризу, а не тулити один до одного, аби не попадали. Вони ще довго можуть гризтися. Не варто відмовлятися від цього видовиська. Це всього-навсього два поля критики.

