

2  
русс

# Сексуальность в литературе Людмила Эттолу

Славой Жижек

## Сексуальность в постчеловеческую эпоху

### Аннотация

Статья начинается с критики общепринятой интерпретации прозы Платонова 1920-х гг. Принято считать, что эти романы представляют собой критическое изображение сталинской утопии и ее катастрофических последствий. Автор спорит с подобной трактовкой, демонстрируя, что произведения Платонова — это критика не столько сталинизма, сколько гностико-материалистической утопии, против которой поздний сталинизм выступил в начале 1930-х гг. В тексте критически сталкиваются различные аспекты утопии «биокосмизма» как предтечи сегодняшнего техногнозиса.

Особое внимание уделяется тенденции последнего к преодолению сексуальности как последнего очага буржуазной контрреволюции. Этот аспект критики гностико-материалистической утопии имеет место и в эссе Платонова «Антисексус», написанном в форме рекламы устройства для мастурбации. Приспособление рассматривается в контексте распространения гаджетов (которые Лакан называл *les lathouses*), мертвоживущих (*undead*) органов, которые не просто оказываются дополнениями к человеческому организму, но дают нам ключ к сексуации человеческих существ как существ языка.

**Ключевые слова**

буддизм, гностицизм, материализм, Платонов, сексуальность, сталинизм, удовольствие

Работы Платонова 1920-х гг. отмечены глубоким недоверием к сексуальной любви. Его великие произведения того периода — «Чевенгур» и особенно «Котлован» — обычно трактуются как критическое изображение сталинской утопии и ее катастрофических последствий. Такое понимание глубоко ошибочно. Почему? В этих двух работах построена не утопия сталинского коммунизма, а гностико-материалистическая утопия, против которой зрелый сталинизм выступит позже, в начале 1930-х гг. В вышеупомянутой утопии преобладает, скорее, так называемый биокосмизм, который является, по сути, предвестником технологического гнозиса наших дней. Идеи биокосмизма имели на удивление широкое распространение: сотни тысяч людей, включая Троцкого, были вовлечены в это движение (Ленин же был одним из тех немногих, кто воспринимал их скептически). Одна из идей состояла в том, что для рабочего класса после захвата политико-экономической власти единственной возможностью победить окончательно станет трансформация человека на генетическом, психологическом и биологическом уровнях. Иначе говоря, после взятия власти единственной неподконтрольной областью останется сфера сексуальности — последний оплот буржуазной контрреволюции. С этого момента план заключался в создании Нового Социалистического Человека. Его следовало реализовать не только средствами сталинского перевоспитания, но и прямыми биогенетическими интервенциями. Здесь мы сталкиваемся с собственно теологическим моментом.

Предполагалось, что Новому Социалистическому Человеку сексуальность будет не нужна. Что это значит? Не только то, что воспроизводство будет осуществляться биогенетическими средствами, а не через половой акт, но также и в смысле, крайне близком Мальбраншу. Суть в том, что в обычной жизни мы непосредственно поглощены своими телами — например, болью, которая переживается в ее непосредственности, — тогда как для Нового Социалистического Человека боль должна стать лишь видом информации.

Человек должен функционировать как машина: если становится слишком жарко, то у вас есть измеряющий аппарат, который сообщает: «Слишком жарко», вы не обязаны это чувствовать, это просто информация. Таким образом, Новый Социалистический Человек

более не должен напрямую вовлекаться в чувства, эмоции, боль и тому подобное, и самые телесные из ощущений — только знак, чистая информация. Вы, вероятно, знаете, что Мальбранш в своем окказионализме именно так определял грехопадение: оно произошло, когда Адам, посмотрев на обнаженное тело Евы, испытал его непосредственное воздействие. В раю люди жили словно в мечте утопического коммунизма: они занимались любовью, не будучи в это непосредственно включены.

Троцкий, как уже было сказано, стал одним из главных сподвижников биокосмизма. Вот отрывок из его сочинений:

Ибо что такое человек? Это отнюдь не законченное и не гармоническое существо. Нет, это существо еще весьма нескладное. [...] Человек, как животный вид, развивался в естественных условиях не по плану, а стихийно, и накопил в самом себе много противоречий. Одно из таких тяжелых противоречий, не только общественных, но и физиологических, выражается в половом вопросе, который болезненно отражается на молодежи. Вопрос о том, как воспитать и урегулировать, как улучшить и «достроить» физическую и духовную природу человека, является колоссальной проблемой, серьезная работа над которой мыслима только на основах социализма. [...] Выпустить новое, «улучшенное издание» человека — это и есть дальнейшая задача коммунизма. А для этого нужно первым делом человека знать со всех сторон, знать его анатомию, его физиологию и ту часть физиологии, которая называется психологией. [...] Только с социализма и начнется настоящее движение вперед. Человек взглянет впервые на себя самого, как на сырой материал, или, в лучшем случае, как на полуфабрикат, и скажет: «Добрался я, наконец, до тебя, многоуважаемый *homo sapiens*, теперь возьму я тебя, любезный, в работу!» (Троцкий 1927: 110).

Перед нами не просто идиосинкратичные теоретические принципы, а выражения реального массового движения в искусстве, архитектуре, психологии, педагогике и организационных науках, охватившего сотни тысяч людей.

Роман-антиутопию Замятина «Мы» также обычно рассматривают как критику сталинизма. Но и здесь мы имеем дело, скорее, с критикой досталинской утопии с ее экстраполяцией гностико-утопических тенденций революционных 1920-х гг., против которых как раз и выступал сталинизм. Такая критика ни в коей мере, конечно, не подразумевает реабилитации сталинизма, но противостоит его поверхностному пониманию. Сегодня часто забывают, что авангардное искусство было совсем непопулярно; зато чрезвычайной популярностью пользовалась сталинская интервенция в культуру поздних 1920-х и ранних 1930-х годов, завершившаяся обновлением соцреа-

лизма. Сталин обещал публике положить конец эпохе авангардистских мечтаний и обеспечить возврат к художественным изображениям обычных людей с их любовью, чувствами, страстями и тому подобным.

Алтюссер был прав, когда настаивал на том, что сталинизм — это форма гуманизма. Сталинизм переутвердил гуманизм даже на уровне системы преступлений и наказаний. Каков смысл сталинских показательных процессов? Они внедрили такие понятия как «вина», «чувство вины», «раскаяние», которые, в каком-то смысле, формально (я знаю, как ужасно это было на самом деле) рассматривали жертв как человеческих существ. В противоположность этому техногностическое видение предполагало тотальную самообъективацию; контрреволюционеры не признавались виновными в каком-то содержательном смысле, они были всего лишь неисправными машинами, которые следовало подвергнуть генетической коррекции. Категории вроде вины попросту отсутствовали. К примеру, одной из первых вещей, сделанной большевиками, стала отмена смертной казни. Затем, конечно, как только появились первые пленные Гражданской войны, большевики сделали то, что и должны были сделать — незамедлительно их расстреляли, и когда западные либералы стали протестовать в 1919 г.: «Не нарушаете ли вы собственных прокламаций?», — то получили заслуженный ответ: «Это не было смертным приговором, только санитарной мерой, исключительно, всецело санитарной операцией». Повторю: Алтюссер был прав, когда настаивал на том, что сталинизм — это форма гуманизма, настоящей крайностью были гностические, утопические, постгуманистические 1920-е гг.

Мое допущение состоит в том, что Платонов находился в постоянном диалоге с этим досталинским утопическим ядром. С подъемом сталинизма и его культурной контрреволюции координаты диалога сместились. Платонов обращается к более конформистскому соцреалистическому письму — и здесь возникает проблема. Некоторые критики отвергают его поздние произведения, особенно повесть «Джан» (1935), находя в ней компромисс со сталинизмом. Несмотря на то что роман по-прежнему описывает утопическую группу, народ, маргинальное пустынное сообщество, утратившее желание жить, — точки отсчета и направления мысли автора полностью изменились. Герой романа — сталинский воспитатель, закончивший обучение в Москве и вернувшийся в пустыню, чтобы ввести народ, представителем которого он сам является, в научный и культурный прогресс, вернуть народу джан волю к жизни. Однако в конце повести герой вынужден принять тот факт, что он не способен учить других, и сдвиг этот обозначен как раз радикально изменившейся ролью сексуальности. Я убежден, что у позднего Платонова мы сталкиваемся с чем-то очень похожим на голливудскую формулу: народ исчезает, чтобы дать место построению пары.

Вернемся к «Антисексусу» и трем независимым друг от друга, а иногда даже антагонистичным направлениям, лежащим в основании этого эссе. Прежде всего, перед нами гностическое приравнивание секса к грехопадению.<sup>1</sup> Платонов был глубоко впечатлен сектой так называемых скопцов, которая в XIX в. была распространена в России и Восточной Европе и получила свое название в честь практики добровольной кастрации. К гностическому подходу следует добавить биотехнологический проект полного управления сексом и даже его ликвидации — вместе с капиталистическим потреблением. Современные биотехнологии открывают новые пути понимания старой гностической мечты об избавлении от секса. Однако гаджет, который позволяет это сделать, прибывает из капитализма и представляет собой совершенный товар. Здесь и кроется скрытое напряжение платоновского эссе. Новый гаджет для мастурбации сводит воедино три или даже четыре тенденции: гностический материализм, царство современной науки, советскую тотальную регуляцию жизни и капиталистический универсум товара для извлечения прибыли. Между этими тенденциями возможны различные отношения. Во-первых, это техногностическое видение, которое провозглашает технологически регулируемое духовное воздержание постлюдей; во-вторых, капиталистическая коммодификация нашего сокровенного опыта оргазма; и, наконец, тенденция к постчеловеческому преодолению сексуальности. Платоновское эссе «Антисексус» делает столь богатым (вопреки его кажущейся сюжетной простоте) отсутствие общего «когнитивного картирования» — к чему в пространстве этих координат относится машина мастурбации?

Интересно отметить, что сходное прославление десексуализированной витальности характерно и для сталинизма. Хотя тотальная мобилизация первого пятилетнего плана стремилась побороть сексуальность как последний очаг буржуазного сопротивления, это не помешало попытке использовать сексуальную энергию в целях активизации борьбы за социализм. В начале 1930-х гг. в советских медиа широко рекламировались разнообразные тонизирующие средства, в аптеках они продавались под такими названиями, как «Спермин», «Спермол» и «Секар — семенной экстракт». Устройство, придуманное Платоновым, прекрасно вписывалось в современный сдвиг господствующей либидинальной экономики, в которой отношение к другому мало-помалу заменялось пристрастием людей к тому, что поздний Лакан окрестил неологизмом *les lathouses* — консюмеристскими объектами-гаджетами, которые пленяют либидо обещанием доставить непомерное удовольствие, на деле воспроиз-

---

<sup>1</sup> См. также текст Жижека “From Animal to ‘Stamina Training Unit’” (Timofejeva 2012: 6–12). — *Примеч. ред.*

водя лишь саму нехватку. Прежде чем дальше это исследовать, я хотел бы отметить, что в своих ранних романах-антиутопиях Платонов делает нечто уникальное. Поразительна, я бы сказал, не критика, но обнажение, выставление напоказ нигилизма, присущего большевистской страсти, наиболее ярко представленное в «Котловане», где тотальная мобилизация происходит в связи со строительством фундамента гигантского здания, будущего дома коммунизма, но на самом деле на его месте оказывается лишь огромная яма. В то же время, было бы совсем неверно рассматривать Платонова как диссидента в обычном смысле. Он остается «в рамках», доводя логику раннего коммунизма до ее катастрофических, нигилистических следствий, не делая, однако, никаких уступок позиции традиционного либерального субъекта. Именно поэтому я настаиваю, что он радикально отличается от поздних гуманистов — назовем их гуманистическими диссидентами, — появление которых было реакцией на сталинизм. Хотя сталинизм и был тем, чем он был (крайне жестоким и т. д.), на культурном уровне он отвергал модернизм и стоял за масштабное возвращение популярной русской гуманистической традиции. Нельзя списать это на простые манипуляции. К примеру, такие русские классики, как Пушкин и Достоевский, печатались в то время десятимиллионными тиражами. Если же обратиться к музыке, то интересно, что в сталинский период классиками не были признаны ни Мусоргский, ни Римский-Корсаков, которых обвиняли в левизне (например, Римский-Корсаков даже потерял свое университетское место, поскольку подвергал революционеров 1905 г.). Нет, «неприкосновенным» был объявлен Чайковский, со всеми вытекающими последствиями. Письма Чайковского, переизданные в сталинские годы, были подвергнуты цензуре, поскольку, кроме прочего, композитор был убежденным антисемитом. Нельзя не упомянуть и его гомосексуальность. Но именно это, парадоксальным образом, сделало его консерватором, так как он обнаружил, что единственным гомосексуальным кругом в России того периода было богатое декадентское дворянство, близкое к царю. Причем Чайковский был крайне строг в своем консерватизме. Например, когда революционеры совершили террористический акт, но царь остановил исполнение смертного приговора, заменив его тюремным заключением, Чайковский написал яростное письмо о том, что террористов следует расстрелять без пощады.

Иными словами, для народных масс сталинизм означал возвращение к великой русской традиции — в противоположность авангарду. И в этом смысле даже такие авторы, как Солженицын, оставались сталинскими, частью сталинского наследия — таковыми их делало само их отношение к сталинизму. Георг Лукач, которым я восхищаюсь все больше и больше, отметил, что «Один день Ивана Денисовича» Солженицына отвечает всем критериями соцреализма. В пове-

сти представлено позитивное видение того, как даже в таком месте можно выжить. Лукач обращает внимание на типичный сталинский мотив прославления труда: к концу дня работа заключенного окончена, охрана отзывает его, но он полон решимости завершить начатое, даже под угрозой наказания. Для Лукача эта сцена является свидетельством того, что типично социалистическое понятие материального производства как места творческой практики не теряет своей силы даже в таких тяжелых условиях: когда в конце дня Иван Денисович оглядывает свой труд, то видит стену, которую построил и понимает, что сделал это с удовольствием. Но вот чего западная критика коммунизма не может переварить: куда отнести таких как Платонов? Нельзя сказать, что он был наивным, обманутым или ослепленным коммунизмом. Нет. Если кто и видел его разрушающий ужас и разверзающуюся бездну, то это Платонов, который намного лучше, чем западные либеральные критики коммунизма, понимал это.

В 1935 г. “The New Statesman” опубликовал диалог Сталина с Гербертом Уэллсом, который посетил Россию в 1934 г. После торжественного мероприятия и выражений благодарности Сталину Уэллс предпринял попытку легкой критики, задав провокационный вопрос — не в том ли суть сегодняшней свободы, что людям позволено критиковать? Ведь таким путем можно услышать различные голоса и тому подобное. Уэллс добавил, что Британии, по его впечатлению, этого не достает, но, быть может, не хватает и Советскому Союзу. Он думал, что смутил Сталина, но тот незамедлительно ответил, что Уэллс ошибается, что в Советском Союзе это развито даже больше, чем в Британии, и добавил: «Просто здесь мы называем это самокритикой» (Wells 1935). Другой пример: когда в конце 1930-х гг. Сталин понизил возрастной порог смертной казни до двенадцати или тринадцати лет, западные либералы стали иронически разоблачать это решение как окончательную иллюстрацию (ложного) социалистического гуманизма. У Сталина был готов безупречный ответ: это знак великого триумфа социалистического образования. Наша страна так развита, что люди в возрасте двенадцати или тринадцати лет по своей зрелости равны взрослому человеку, а со зрелостью приходит и ответственность...

Опять же, следует отклонить заявления некоторых левых, которые все еще лелеют утопическую мечту о том, что если бы Ленин прожил на 4–5 лет дольше, заключил соглашение с Троцким и вместе они избавились бы от Сталина, то мы получили бы процветающий, демократический Советский Союз — со свободой, с Эйзенштейном, футуристами, широко популярным авангардным искусством и т. д. и т. п. История показала, что Троцкий потерпел поражение из-за своей крайней самонадеянности. Все время пока Сталин назначал людей на должности, Троцкий отказывался принимать его всерьез. Он ду-

мал так: «Я великий Троцкий, основатель Красной Армии, пусть этот парень предается своим маленьким интригам, мне хватит и одной большой речи в Политбюро, чтобы положить этому конец». Невероятно, как сильно он просчитался.

Позвольте мне вернуться к уникальности Платонова. Мой первый тезис таков: если вы действительно хотите понять сталинизм, вы должны понять предшествовавшую ему мечту, понять, что сталинизм был реакцией на этот радикальный проект 1920-х гг. В Советском Союзе 1920-е гг. были куда более амбициозными, чем нам кажется, и Платонов предлагает свое понимание этой эпохи, проникнутой радикальным напряжением. Неудивительно, что Сталин ненавидел его. Отношение Сталина к писателям и поэтам, сегодня признанным великими, было крайне неоднозначным. Сталин всегда их боялся, но уважал. Когда в 1933 г. Осип Мандельштам написал свою знаменитую «Сталинскую эпиграмму» — грубое сатирическое стихотворение против Сталина, был составлен план его ареста и последующей ликвидации. Сталин вмешался лично, сказав, что пары лет ссылки будет достаточно. Только позже, в 1938 г., когда было уже слишком поздно для сталинских гуманитарных интервенций, а чистки приняли тотальный характер, Мандельштам был вновь арестован. То же произошло с Пастернаком: он также успел попасть в ликвидационный список. Сталин отверг и это, заявив, что Пастернак — поэт и его следует оставить «витать в облаках».

Первый большой урок, преподанный Платоновым, — это досталинская утопия. Второй касается нашего сегодняшнего положения относительно процесса, описанного Платоновым, — технологической манипуляции нашим телесным опытом, реальностью и т. д. Я полагаю, современный прогресс в биогенетике является, так сказать, переделкой человеческой природы. Франсуа Балльм пишет, что биогенетика подрывает

...условия человеческого воспроизводства и радикально отрывает его от встречи двух полов, открывая тем самым возможность всеобщей евгеники, производства клонов, монстров или гибридов, которые расшатывают границы видов. Границы биологически реального действительно смещаются, и самые устойчивые ограничения того, что должно быть символизировано — жизни, смерти, родства, телесной идентичности, различия полов, — оказываются хрупкими. Клонирование позволяет нам в принципе освободиться от партнера и, таким образом, от пола или от другого как такового: увековечивать себя без изменений. Происходит историческая мутация, которая не менее радикальна, чем гибель человеческого вида, возможность которой открывается благодаря ядерному делению (Balmès 2011: 16).

Конечно, нейродискурс, в котором человек приравнен к своему мозгу, проник во все сферы нашей жизни: от права до политики, от литературы до медицины и физики. Частью нейрореволюции является и то, что крупные военные инвестиции направляются на исследования по нейронауке. Самый выдающийся случай — это (печально) известный американский проект DARPA (Агентство передовых оборонных исследовательских проектов), ведущий разработки, в частности, по следующим направлениям: «нарративный анализ», «расширенное восприятие» (подготовка солдат с повышенными когнитивными способностями в духе «железного человека» и т. д.) и «автономные роботы» (проект замены значительной части войск роботами, которых проще контролировать, что позволит уменьшить экономическую нагрузку, связанную с содержанием военного персонала, и сократить человеческие потери). Автономные роботы-солдаты смогут быть использованы для безжалостного разгона протестов и принуждения граждан к спокойствию в случаях неповиновения. Основная цель DARPA — защищать граждан Соединенных Штатов от (внешних) врагов, вычисляя, насколько некоторые люди уязвимы для террористских «нарративов» (рассказов, речей, пропаганды, книг и т. д.) и, далее, заменяя такие нарративы более подходящими. Проще говоря, проект DARPA стремится к тому, чтобы формировать умы с помощью историй. Но как? Хитрость вот в чем: DARPA пытается революционизировать изучение нарративного влияния, распространив его на нейробиологическую сферу. Стандартный нарративный анализ, таким образом, принимает зловещий оборот: цель не в том, чтобы убедить потенциального террориста ловкой риторикой или цепью аргументов (или даже прямой промывкой мозгов), но в том, чтобы напрямую внедриться в его мозг с целью изменить мнение. Идеологическая борьба ведется здесь уже не аргументами и пропагандой, но средствами нейробиологии, регулировкой нейронных процессов в нашем мозгу. Но вот вопрос: кто будет решать, какие нарративы опасны и, следовательно, заслуживают нейрологической коррекции? Здесь проводятся невероятные эксперименты. Можно создать, например, таблетку, которая так изменит ваше восприятие времени, что вы переживете одну минуту как один день, и т. д. ... И сразу же на ум приходят идеи о том, какую выгоду можно из этого извлечь. Допустим, я совершаю серию изнасилований или нечто подобное и меня приговаривают к пяти или десяти годам заключения. Но предположим, что я (который не я) — великий ученый, приносящий пользу человечеству, так что потерять меня на этот срок было бы нежелательно. Идея в том, что я сажусь в тюрьму на пять или десять лет, но глотаю эту таблетку, и в реальности общество лишается меня на один день, за который я переживу те самые десять лет. И конечно, мгновенная ассоциация, которая здесь возникает — почему только наказание, а, например, не секс? (Вы делаете это толь-

ко одну минуту, но...) Хочу еще раз подчеркнуть, что обсуждаемое здесь — не из области грез. DARPA уже этим занимается.

Нам не следует сводить эту постчеловеческую установку к модернистской вере в возможность безраздельного господства над природой, к некоему картезианскому высокомерию (даже человеческая природа окажется в нашем распоряжении, мы начнем создавать людей, чьи эмоции будут контролироваться и чьи способности — интеллект и т. д. — в то же время будут усилены). Французский теоретик катастроф Жан-Пьер Дюпюи обращает внимание на эту тенденцию — на неожиданное переворачивание традиционного картезианского антропоцентричного высокомерия, которое фундаментализировало технику, — перемену, ясно различимую в сегодняшних генетике, робототехнике, нанотехнологиях, искусственной жизни, исследованиях искусственного интеллекта.

Как случилось, что наука стала «рискованной» деятельностью, представляющей сегодня, по мнению некоторых ведущих ученых, принципиальную угрозу для выживания человечества? Некоторые философы, отвечая на этот вопрос, говорят, что картезианская мечта — «стать хозяином и властителем природы» — обернулась катастрофой, и стоит безотлагательно вернуться к «господству над господством». Они ничего не понимают. Они не замечают, что технология, которая вырисовывается у нас на горизонте посредством конвергенции дисциплин, нацелена как раз на негосподство. Инженер застрашного дня будет учеником чародея не ввиду своей нерадивости или невежества, но вследствие выбора. «Располагаемая» перед собой сложные структуры и организации, исследуя их функциональные свойства, он будет пытаться понять, на что они способны (так называемый восходящий подход, снизу вверх). Он будет исследователем и экспериментатором в той же мере, в какой исполнителем. Уровень его успеха будет зависеть в большей степени от того, насколько его собственные творения смогут удивлять, нежели от соответствия его трудов списку предустановленных задач (Dupuy 2004, цит. по: Besnier 2010: 195).

Дюпюи прав: традиционная картезианская идея современной науки, идея абсолютного господства являет собой куда более темное желание — создать монстра, который нас превзойдет. Мы хотим, чтобы появился искусственный интеллект, который сможет воспроизводить себя, мы хотим, чтобы нас удивили. Значит, вместо того чтобы видеть лишь опасность и пытаться от нее уйти, следует разглядеть здесь крайне интересную новую констелляцию, в которой мы попросту не знаем, куда идем. С одной стороны, человечество, в некотором смысле, пришло к своему концу. Я имею в виду такие элементарные моменты нашего человеческого бытия, как, например,

различение внутреннего и внешнего мира (мои мысли во мне, реальность снаружи): без этой минимальной дистанции мы не являемся людьми. Эта черта уже пройдена. Мы все хорошо знакомы с этими старыми историями, читали о них в прессе: так, Стивену Хокингу больше даже не нужен его пресловутый мизинец. Сегодня возможно (все еще примитивно, но тем не менее возможно!) подключить свой мозг напрямую к машине. С одной стороны, вы становитесь богоподобны: вы начинаете о чем-то думать, и это происходит. Я видел инвалидные коляски, сидя в которых достаточно подумать «вперед» — и коляска двинется, подумать «налево» — свернет влево. Такой эксперимент отсылает к тому, что немецкие идеалисты называли «интеллектуальной интуицией»: идеальная интуиция, которая непосредственно соответствует реальному и обладает созидательной мощью. С другой стороны, проблема заключается, грубо говоря, в следующем: то, что выходит наружу, также входит и внутрь. Если вы можете таким путем влиять на внешний мир, то это работает и в обратном направлении, т. е. наш внутренний мир тоже может контролироваться. Это одно из направлений, связанное с возможностями разработок в области биогенетики, которые все еще довольно примитивны, но тем не менее что-то интересное в этой области уже появляется. Мы не знаем, что из этого получится, но возникают вопросы и мысли по поводу этих возможностей. Фрейд в «Недовольстве культурой» уже предчувствовал такое направление развития, когда называл человека «богом на протезах», говоря об искусственном приросте наших способностей и прекрасно понимая, что он приведет к еще большей тревоге и недовольству. Об этом свидетельствуют нелепые и по большей части скучные фильмы про супергероев вроде Бэтмена, Супермена и Человека-паука.

Лакан ясно видел эту тенденцию, когда в своем семинаре об этике психоанализа вел речь об «апокалиптической точке» (Лакан 2006: 268), о невозможном поглощении Символического Реальным наслаждения. Спрашивая на хайдеггеровский манер: «Не перешли ли мы черту [...] в мире, где мы живем?» (2006: 299), он намекал на то, что «возможность смерти Символического стала осязаемой реальностью» (Chiesa 2007: 177). Лакан упоминает угрозу атомного холокоста, сегодня, однако, мы в состоянии предложить другие версии смерти Символического. Уже Лакан понимал, что проблема заключается не столько в том, что развитие машин остановит наше собственное развитие, сколько в том, что мы уже входим в новую стадию развития цивилизации, где технологические дополнения более не будут существовать «снаружи» в качестве больших машин, но станут просто вживленными в нас крохотными частичками. Мы даже не будем способны почувствовать их как таковые, как внешнюю машину... Это не будет похоже на некий всеобщий, скажем так, диализ (есть что-то травматично унижительное в том, чтобы видеть где-то там, снаружи,

машину, от которой зависит сама ваша жизнь, воспроизводство и т. д.). Нет, эти импланты будут невидимы, они будут работать на уровне ниже порога восприятия. Столь захватывающей нанотехнологии делает именно перспектива создания объектов и запуска процессов в столь малом масштабе, что всякая корреляция с нашим обычным жизненным миром, по сути, утрачивается, как если бы мы имели дело с параллельной реальностью: нет никакой общей меры между нанореальностью и нашей обычной реальностью, и все же мы можем воздействовать на последнюю, манипулировать ею с помощью нанотехнологий.

Обращая внимание на изменение статуса науки в связи с возникновением и распространением предметов, которые всецело обязаны ей своим существованием, Лакан подчеркивает: «Не следует также забывать о том, что для нашей науки характерно не то, что она расширила и усовершенствовала наши знания о мире, а то, что она привнесла в мир вещи, которые до того для нашего восприятия не имели в нем места» (Лакан 2008: 199. Перевод исправлен. — *Примеч. ред.*).

Сегодня наука и технология направлены уже не только на понимание и воспроизводство естественных процессов, но, в первую очередь, на создание новых форм жизни, которые нас удивят; цель более не в том, чтобы господствовать над существующей природой, а в том, чтобы создать нечто новое — больше и сильнее, чем простая природа и мы сами. (Отметим одержимость искусственным интеллектом, нацеленную на создание мозга более мощного, чем человеческий.) Мечта, питающая научную и технологическую деятельность, состоит в том, чтобы положить начало необратимому процессу, который будет воспроизводить себя в геометрической прогрессии и продолжаться сам по себе. Можно ли предвидеть результат нанотехнологических экспериментов, новые формы жизни, воспроизводящие себя без контроля, наподобие раковой опухоли? Вот стандартное описание этого страха:

Через пятьдесят-сто лет появится, вероятно, новый класс организмов. Эти организмы будут искусственными в том смысле, что изначально будут произведены человеком. Однако они начнут воспроизводиться и «разовьются» в нечто иное по сравнению с оригинальной формой; они станут «живыми» в любом допустимом смысле этого слова. [...] темп эволюционного изменения будет значительно ускоряться [...] Воздействия на человека и биосферу будут огромны, сильнее, чем индустриальная революция, ядерное оружие или загрязнение окружающей среды (Farmer and Belin 1992: 815).

Подобный страх имеет ярко выраженное либидинальное измерение: это страх несексуального воспроизводства жизни, страх

«нежити», которая неразрушима, которая непрестанно расширяется, воспроизводясь самоделением. Другими словами, это страх мифического создания, которое Лакан называл *ламелла*, и которое представляет собой либидо как нечеловеческий орган без тела, мифическую, протосубъективную, мертвоживущую (*undead life*) субстанцию. Жуткими гаджеты делает тот факт, что они далеки от простого дополнения человеческих органов, но они внедряют логику, которая фундаментально отличается от «нормальной» либидинальной экономики наделенных полом людей как языковых существ и, тем самым, нарушает порядок этой экономики. Техногаджеты потенциально суть живые мертвецы (*undead*), они функционируют как паразитарные «органы без тел», которые накладывают свой повторяющийся ритм на тех существ, которым призваны служить, их дополняя. Опять же, Лакан наблюдает, как наш мир заполняется тем, что он называет *латузами* (*lathouses*) как мертвоживущими объектами. Непосредственное отношение к этому имеет капитализм. Перед нами целая цепь избыточности: научная технология с ее прибавочным знанием (знание за пределами простого осознания уже существующей реальности, знание, которое воплощено в новых объектах), капиталистическая прибавочная стоимость (коммодификация прибавочного знания в производстве все новых гаджетов), и последнее, но не меньшее, прибавочное-удовольствие (гаджеты как формы объекта А), объясняющее ту власть, которую *латузы* имеют над нами в либидинальной экономике.

Я тем не менее вижу здесь перспективу для эмансипации человеческого удовольствия. У нас есть разные устройства. Для женщин — пластиковый пенис, а для мужчин — нечто под названием “Stamina Training Unit”, пластиковая вагина, которая выглядит как фонарь и поставляется с различными пластиковыми насадками (можно подключить вагинальное отверстие, анальное или оральное) и в разных вариациях, с большим или меньшим количеством волос. Пользователь может регулировать интенсивность и частоту вибраций. Основываясь на этом, представим себе свидание, которое, я думаю, принесет нам полное удовлетворение. Предположим, я флиртую с женщиной и мы решаем «сделать это». Мы где-нибудь встречаемся, например, у нее дома, я со своей “Stamina Training Unit”, она со своим дилдо; мы соединяем машины, вставляя в специальное отверстие пластиковый пенис, и они начинают работать; наша диктуемая Сверх-Я обязанность наслаждаться выполняется этими машинами, в то время как сами мы можем расслабиться, перейти к приятной беседе, посмотреть фильм и так далее. Мы освобождаемся от Сверх-Я, и эта свобода от грязных фантазий дает возможность заняться более цивилизованными вещами...

Недавно я вспомнил одну свою детскую фантазию. Вообще, фантазии о том, «откуда берутся дети» довольно безумны, однако

неправильно считать, что однажды вы становитесь взрослым, появляется «реальный секс» и в фантазии больше нет нужды. Нет, парадокс человеческого существа в том, что эти фантазии — пусть в более развитой форме — будут нужны нам до самого конца. Будучи ребенком, я знал, что детей приносит аист, но затем у меня возникла проблема: я наконец-то узнал о сексе, но все еще, в своей наивности, не мог в это поверить. Моя реакция была почти католической: «Как может нечто столь благородное и невинное как ребенок произойти от смешения голых потеющих тел?» И я нашел решение: да, чтобы появились дети, нужен секс, но каждое разумное существо все-таки знает, что на самом деле их приносят аисты. Когда вы занимаетесь любовью, аист наблюдает за вами, и если вы все делаете правильно, то получаете ребенка в качестве награды. Наша сексуальность работает примерно так: машины гудят, освобождая нас от этой повинности, — наша обязанность заниматься сексом уже исполнена. Я говорю с этой женщиной, наши руки случайно встречаются, и, может быть, может быть, мы таки окажемся в постели. Мы уже сделали это для большого Другого, продолжение стало бы чистой прибавкой.

Признавая, что наступает постчеловеческая эпоха, мы сталкиваемся с большой философской проблемой (не)возможности символизировать этот результат. Наука говорит нам, что мы не люди, а, скорее, биологически управляемые автоматы. Но можем ли мы привести свой опыт к чему-то такому, что подойдет данному образу? Здесь начинается самое интересное. Некоторые когнитивисты утверждают, что мы можем только объективно знать о своем биологическом механизме, но реально принять его не способны, так как в силу жизненной необходимости чувствуем себя свободно действующими существами. Существует также «трансцендентальная», хабермасовская версия этого аргумента, в которой утверждается, что науки, конечно, верны, но они суть не что иное, как социальные практики, осуществляемые в некотором intersубъективном сообществе. Вы не можете просто возразить на это, что мы способны при помощи нейронауки объяснить существование intersубъективного сообщества, поскольку, чтобы дать какое-либо объяснение при помощи нейронауки, сообщество ученых как трансцендентальное *a priori* уже должно иметь место. Затем появляется третья позиция, которую, надо сказать, я принимаю во внимание. Это позиция радикальных когнитивистов, таких как Пол и Патриция Черчленд, утверждающих, что мы *способны* изменить нашу субъективную установку так, чтобы результаты когнитивизма оказались включены в нашу повседневную жизнь. Однако, на мой взгляд, это не работает, поскольку основывается на допущении существования старого, свободного и независимого субъекта.

Томас Метцингер, немецкий когнитивист и вместе с тем буддист, доводит эту логику до совершенно иного, крайне радикального выво-

да: он утверждает, что единственная вещь (я бы не стал называть это философией), которая позволила бы нам включить в субъективный опыт тот факт, что не существует никакого Я, что мы суть неврологические автоматы или «мысли без мыслящего», — это буддистское просветление. Когда вы достигаете просветления, вы действительно мыслите не будучи субъектом, высказывание и высказываемое совпадают. Несмотря на некоторые проблемы с этим выводом, я нахожу интересным то, как в буддизме вновь и вновь повторяется один и тот же тупик — тупик, который (в этом я убежден) свидетельствует об устойчивой форме субъективности. Вспомним, к примеру, как буддизм подходит к проблеме войны. Когда тибетские буддисты строят новый дом, они якобы очень внимательны к тому, чтобы не убить ни одного червя. Но когда-то, когда Будда уже был стар, некоторые правители, обратившиеся в буддизм, настаивали, что государству необходима армия. И буддизм нашел три способа — один страшнее другого — для оправдания убийства в военное время.

Первый — это стандартный путь, который можно найти и на Западе: убивать допустимо, когда этим вы предотвращаете большее зло. Проблема в том, где эта логика заканчивается. Когда японцы вторглись в Китай в начале 1930-х гг., их оправдание было именно таким: китайцы крайне испорчены, и мы вторглись, чтобы принести мир. Второй способ: когда вы дистанцируетесь от всего, то исключаетесь из Круга Жизни, так что ваши действия более не вписаны в круг кармы, и вы можете делать все, что захотите. Иными словами, убийство является злом, но ровно настолько, насколько вы в него вовлечены как личность, если же вы совершаете его будучи уже «освобожденным», то убийство допустимо. Толкование освобождения в буддизме довольно радикально: оно предполагает, что вы исключены из Круга Жизни, и ваши действия не оставляют следов. Этот способ — более сложная версия первого, который работает примерно так: да, всякое убийство оставляет след (если я кого-нибудь убью, то воплощусь в низкого червя вместо льва), но если тот, кого вы убили, был действительно злым и на следующий день, оставшись в живых, мог бы погубить сотню людей, то — хотя он этого еще и не сделал — я, убив, уберег его от обретения плохой кармы. Я спас его и тем самым совершил героический акт, ибо, приняв на себя часть плохой кармы, позволил другому переродиться, например, в философа. А вот и сталинский трюк: поскольку я совершил героический акт, взяв на себя плохую карму, дабы уберечь от нее другого, то это исключительно этический поступок — вот почему моя плохая карма обернется в хорошую и принесет пользу.

Я убежден, что величайшая катастрофа буддизма начинается с понятия бодхисатвы, именующего того, кто уже достиг просветления, но из сочувствия к страданиям вернулся в реальность. Бодхисатва говорит: «Нет, я останусь в кругах простой феноменальной ре-

альности страдания до тех пор, пока все люди, и вообще все существа, способные чувствовать, не перестанут испытывать боль». Эта идея приводит к трагическому конфликту среди буддистов, поскольку буддизм колеблется между двумя формами просветления: с одной стороны, есть то, что можно назвать радикальной реалистической идеей, согласно которой просветление означает универсальное событие, в котором все страдания исчезают. С другой — есть более убедительная и аутентичная минималистическая версия, которая утверждает, что Будда не является тем, кто живет на небесах и возвращается только для того, чтобы нам помочь; стать по-настоящему просветленным не означает уйти куда-то еще, нет, вы остаетесь здесь, целиком и непосредственно в качестве человека, но уже просветленного. Что меняется, так это ваша позиция по отношению к реальности. Буддизм непрестанно колеблется между этими двумя крайностями; вот почему среди буддистов можно найти как пацифистов, так и радикальных защитников убийства, и их число примерно равно. Самой красивой версии я обязан Энгу Ли, рассказавшем мне о китайском буддийском монахе, который отказывается стать бодхисатвой до той поры, пока не будут спасены все, включая также тех, кто обречен на вечные муки в аду. Энг Ли, будучи националистом, добавил одно исключение: Мао должен страдать вечно (за «культурную революцию»). Помимо крайних пацифистов мы сталкиваемся также с крайними милитаристами, вроде японских буддистов, которые помещают себя за пределы круга кармы, что позволяет им делать все, что заблагорассудится.

Позволю себе короткую ремарку. Такие сущности, как страдание, ад и т. д., вызывают немалое подозрение. У Фомы Аквинского можно найти прекрасную тому иллюстрацию: если мы будем хорошими людьми, то попадем на Небеса, нам будет позволено наблюдать за страданиями тех, кто попал в ад. Аквинат даже утверждает, что созерцание страданий в аду усилит наше удовольствие от пребывания в раю. В этот момент, конечно, он сразу же сталкивается с проблемой: как может быть частью рая такое удовольствие — видеть, как другие претерпевают вечные муки? Фома занимается здесь типичной схоластической софистикой, он различает два уровня удовольствия: прямое удовольствие от боли других и удовольствие от божественной справедливости. Так каково же истинное решение? Некоторое время назад я обсуждал (и высмеивал) эту проблему с Роуэном Уильямсом, бывшим архиепископом Кентерберийским. Он согласился с моим решением, состоящим в том, что мы должны все представить наоборот. На Небесах вы пьете нектар и вкушаете все виды удовольствий, но со временем устаете от них, затем какой-нибудь ангел, выполняющий в раю обязанности администратора, приходит дать вам толчок, чтоб вы перестали жаловаться, вспомнив о страдании других. Очевидно, что в раю можно очень быстро впасть

в депрессию и заскучать, в то время как ад является довольно изящным местом, а Сатана — благосклонным богом (как мы об этом знаем из фильма Эрнста Любича «Небеса могут подождать»). И, как всем известно, в аду мы неплохо проводим время: занимаемся сексом, выпиваем и т. д. Лишь время от времени администратор ада приходит и говорит: «Ребята, мы тут весело проводим время, но я только что узнал, что через пять минут за нами начнут наблюдать из рая. Так что, пожалуйста, чтобы сохранить нашу жизнь здесь, притворитесь, что вы слегка страдаете, чтобы их впечатлить, а потом можно будет продолжить».

Буддистское понятие просветления, однако, ставит нас перед еще одной проблемой. Сегодня более-менее доказано, что состояние, которое, в конечном счете, выглядит как нирвана, может быть достигнуто с помощью таблеток. И здесь некоторые буддисты сталкиваются с немалой трудностью, поскольку биохимия уже изобрела то, что мы иронически называем «пилюлями просветления». Зачем проходить через этот изнурительный процесс духовного возвышения, если можно просто принять таблетку, и вы уже «там»? Это болезненный вопрос, потому что измерения мозговой активности показали, что наш внутренний опыт просветления выглядит точно так же. В духе схоластики некоторые буддисты отчаянно пытались отличить заслуженное счастье от не заслуженного. Химическое счастье не в счет, ибо оно незаслуженно. Но я полагаю, что такой ход вводит некоторую этику, которая полностью противоречит всей логике буддизма как такового. Это все показывает, что буддистская этика не работает не потому, что их просветление не есть радикальный подлинный опыт. Проблема, скорее, в том, что оно попадает в ловушку этической дилеммы, которую можно сформулировать таким вот грубым образом: «Почему я не могу продолжить насилловать женщин, пытать людей и т. д., и сохранять при этом свое просветление?» Я думаю, что на этот неловкий вопрос буддизм не может дать надлежащего ответа. Решение, однако, можно найти в западной иудео-христианской, даже исламской традиции (я упоминаю Ислам, поскольку имеется прекрасная строчка, которую из него часто цитируют, и в которой говорится, что Бог предписывает только ритуалы, будучи абсолютно равнодушным к тому, во что вы «на самом деле» верите). Здесь нам нужно пойти на полное овнешнение этики: это и есть тот урок, который преподносит наша иудео-христианская традиция. «Внутренняя жизнь» ничего не значит, все преступники имеют «внутреннюю жизнь», «свою собственную историю, которую можно поведать», но дело в том, что «подлинная» внутренняя жизнь является ничем иным, как маской, фантазией, которую мы фабрикуем, дабы избежать последствий наших действий.

*Перев. с англ. Эльдара Патракеева*

## Библиография

- Лакан, Жак (2008). *Семинары. Кн. 17. Изнанка психоанализа*. М.: Логос; Гнозис.
- Лакан, Жак (2006). *Семинары. Кн. 7. Этика психоанализа*. М.: Логос; Гнозис.
- Платонов, Андрей (2003). «Котлован». В кн.: Платонов, Андрей, *Собрание сочинений*, в 5 т., т. 2. Augsburg; М.: Im-Werden-Verlag.
- Троцкий, Лев (1927). «Несколько слов о воспитании человека». В кн.: Троцкий, Лев, *Сочинения*, в 21 т., т. XXI. М.; Л.: Государственное издательство.
- Balmès, François (2011). *Structure, logique, aliénation*. Toulouse: Érès.
- Besnier, Jean-Michel (2010). *Demain les posthumains: Le futur a-t-il encore besoin de nous?* Paris: Fayard.
- Chiesa, Lorenzo (2007). *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dupuy, Jean-Pierre (2004). “Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science”. *Le Débat* 129: 175–192.
- Farmer, J. Doayne, and Belin, Aletta d’A. (1992). “Artificial Life: The Coming Evolution”. In *Artificial Life*, ed. C. G. Langton et al., Reading, 815–840. MA: Addison-Wesley.
- Figes, Orlando (2001). *Natasha’s Dance: A Cultural History of Russia*. London: Allen Lane.
- Hady, Ahmed El (2012). “Neurotechnology, Social Control and Revolution”. <http://bigthink.com/hybrid-reality/neurotechnology-social-control-and-revolution>.
- Platonov, Andrey (2013). “The Anti-Sexus”. Trans. Anne. O. Fisher. *Cabinet* 51: 48–53.
- Wells, H. G. (2014). “H. G. Wells: ‘It seems to me that I am more to the Left than you, Mr Stalin’”. *New Statesman* [27 October 1934]. <http://www.newstatesman.com/politics/2014/04/h-g-wells-it-seems-me-i-am-more-left-you-mr-stalin>.
- Žižek, Slavoj (2012). “From Animal to ‘Stamina Training Unit’”. In *An Essay on Negativity, Immanence, and Freedom*, ed. Oxana Timofeeva, 6–11. Maastricht: Jan van Eyck.