



# Какова стоимость сексуальности?

**Кети Чухров**

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва*

## **Какова стоимость сексуальности?**

### **Аннотация**

Сексуальность невозможна без фантазма, фантазм невозможен без воображаемых образов, поддерживаемых частной собственностью. Частная собственность зиждется на прибавочной экономике. Прибавочная экономика либидинальна. Отсюда вопрос: какова стоимость сексуальности? Или: исчезает ли сексуальность, когда экономика перестает быть либидинальной? В статье делается попытка ответа на этот вопрос.

### **Ключевые слова**

либидинальность, сексуальность, сознание

I

Когда мы задаемся вопросом, что такое сексуальность, мы также должны спросить себя, универсальна ли эта категория, или же она произведена экономическими, социальными и классовыми констелляциями определенных исторических эпох и общественных формаций. Другой вопрос: являются ли сексуальность и секс идентичными понятиями и можно ли одно заменить другим?

Эти вопросы актуальны в той мере, в какой сексуальность не сводится к простой статистике половых отношений, а, скорее, определяется различными формами прибавочного элемента — в желании, в экономическом производстве, в языке. То, что сексуальность маркирована как либидинальная категория и, следовательно, вписана в более широкий контекст либидинальной экономики, очевидно. Вопрос, таким образом, состоит в следующем: может ли производство без прибавочной стоимости быть рассмотрено в качестве нелибидинального (например, распределительная экономика социализма), и если да, то означает ли это, что из общества с нелибидинальной экономикой изъята сексуальность?

Аргумент против такого предположения состоит в том, что советская социалистическая экономика была в значительной степени также и капиталистической, лишь проводимой от имени государства, так что она всегда содержала либидинальное измерение, которое было всего-навсего подавлено. Другой аргумент в том, что сексуальность, желание, наслаждение, бессознательное являются универсальными компонентами построения субъекта вообще. Если эти компоненты были подавлены, то впоследствии они не могут не проявиться косвенно в какой-либо другой — не обязательно сексуальной — сфере опыта (и его физической реализации).

Я позволю усомниться в обоих аргументах. Распределительная экономика — независимо от того, функционирует она хорошо или плохо, — была основана на потребительской стоимости. Именно поэтому товар в советском общественном пространстве не вписывался в фантазматический образ желания. Кроме того, будучи фантазматическим воображаемым, желание должно быть вместе с тем и материально воплощено: оно должно быть произведено, оно должно манифестировать себя как продукт и, следовательно, как товар, в котором задействованы фантазмы и желания. Это означает, что экономика и производство должны вписаться в материальную реализацию такого фантазма. Сексуальность для Фуко была категорией клинической, для Фрейда — исключительно психической, для Лакана — лингвистической. Но во всех трех методах был опущен один важный пункт. Сексуальность, являясь сердцевинной желанием, не может не стремиться воплощать свои фантазмы материально, что

неизбежно делает ее тесно связанной с экономикой и наличными средствами производства.

Для Лакана и Делёза социальная инфраструктура пронизана сексуальностью, бессознательное рассеяно по ней. Тем не менее их исследования не затрагивают возможности полного изъятия либидинальных характеристик в результате искоренения либидинальной экономики. Иными словами, если способ экономического производства не предоставляет возможности генерировать образы сексуальности и материальные источники их воплощения, возникает вопрос, может ли сексуальность вообще иметь место в таких условиях? (Ни Лакан, ни Делёз не пытались исследовать общество такого типа.)

С этой точки зрения, от второго аргумента, касающегося всеохватывающей универсальности сексуальности, можно отказаться, попутно отметив, что латентность сексуальности в советском обществе (отсутствие каких-либо либидинально ориентированных образов в средствах массовой информации, социальном пространстве и искусстве, цензура риторики сексуальности в противовес нарративам любви) была не только результатом бюрократических ограничений, но происходила от конкретных социальных и экономических способов производства.<sup>1</sup>

## II

Краткий памфлет Андрея Платонова «Антисексус» написан в стилистике рекламы, посвящен произведенному во Франции и распространяемому главным образом в капиталистических странах аппарату для сексуального удовлетворения. Основные биополитические функции работы этой машины варьируют от регулирования сексуальной жизни в браке до изъятия сексуальности из отношений дружбы и энтузиастического труда, чтобы полностью искоренить проституцию и даже брак, добившись, таким образом, увеличения эффективности производства. Иными словами, устройство предназначалось для искоренения либидинальных устремлений человечества и избавления от проблем бессознательного путем изобретения универсального средства для скоростного сексуального удовлетворения. Хотя текст написан от имени западной компании, он содержит имплицитные отсылки к биополитике сексуальности в раннесоветском обществе, которое должно было радикально пересмотреть этическую, идеологическую, психологическую и физиологическую

---

<sup>1</sup> Примечательно, что советский художник Борис Михайлов, работающий над проблемами гендера с начала 1960-х гг., отметил, что впервые ему удалось сфотографировать обнаженное советское тело, облеченное хоть какой-то сексуальностью, лишь к концу 1980-х гг.

карту не только советского общества конкретного периода, но всего человеческого существования как такового.

Однако этот прибор предназначен не столько для того, чтобы сократить объем сексуальных отношений, сколько для искоренения режимов сексуальности как таковых: либидинальности, желания, влечения. Это не предполагало бы устранения функции полового акта — номинально применение данного устройства предполагает половой акт. Что отменяется, так это само стремление, либидинальность, прибавочный элемент, неуловимое «нечто». Генитальное удовлетворение, в отличие от сексуального, не обязательно размещается в желании — оно реализуется как непосредственная биофизиологическая потребность. Применение «Антисексуса» для такой стимуляции позволяет людям избавиться от проблематичности режима желания. Отрыв либидинальных влечений от сферы физиологических потребностей позволяет — путем непосредственного удовлетворения своих генитальных потребностей — сместить фокус к общественной деятельности.

Эта противоречивая брошюра может быть прочитана двояко: как гротескная ирония и как откровенное послание, имплицитно полагающее, что общество, из которого изъята сексуальность, и в котором либидинальное желание и бессознательное могут быть рассмотрены как отжившие формы общественной жизни, уже существует.

Другой вопрос, можно ли считать аппарат «Антисексус» устройством для мастурбации? Его номинальная функция — быть средством самоудовлетворения. Однако быть всего лишь инструментом для мастурбации данному аппарату не позволяет его почти принудительное и общественное предъявление (*representation*) в публичном пространстве. Таким образом, то, что неизбежно оказывается публично наблюдаемым сексуальным удовлетворением, теряет всякий либидинальный ореол и становится всего лишь социальной функцией.

### III

Если мы обратим внимание на работы Льва Выготского, Валентина Волошинова,<sup>2</sup> короткие манифесты Андрея Платонова и позднейшие исследования Эвальда Ильенкова, мы заметим, что в них лексикон социальной эмансипации основан, скорее, на понятии сознания, нежели бессознательного, что, в свою очередь, размечает

---

<sup>2</sup> Некоторые тексты Валентина Волошинова, касающиеся вопросов психоанализа, приписывались Михаилу Бахтину и публиковались под именем последнего (Бахтин 2000).

границу между психоанализом и марксистской мыслью. Подход этих авторов к понятию сознания предполагает спорное отношение к завышенному влиянию сферы бессознательного и психического вообще. Сопоставляя психоанализ и марксизм в своей известной и широко обсуждаемой работе «Фрейдизм», Волошинов заключает, что сознание является всегда социальным и никогда — индивидуальным (Волошинов 2000). В работе Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного» утверждается, что сознание может принимать форму лишь социального сознания (Ильенков 1991: 275–294). Оно является отражением всеобщего, где всеобщее говорит голосом всех и каждого. Сознание в этом случае перестает быть вместилищем индивидуальной интроспекции и превращается в функцию трансцендентальной рефлексии.

В своем «Анализе сознания в работах Маркса» Мамардашвили пишет, что подход Маркса к экономическим явлениям не учитывает психической деятельности:

Маркс совершенно особо представлял себе социальные системы: в каждом случае он строил свое исследование так, что уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания, то есть такими, которые содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента (или, иначе говоря, включают в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего элемента собственного действия). Этого рода системами и были для него, по определению, социально-экономические системы. Отсюда оказалось возможным рассматривать сознание как функцию, атрибут социальных систем деятельности, вывода его содержание и формообразования из переплетения и дифференциации связей системы, а не из простого отображения объекта в восприятии субъекта (Мамардашвили 1968).

Но если все социальные факты рефлексированы сознанием, тогда взаимодействие с внешней реальностью не обусловлено бессознательным. Общая критика психоанализа, спровоцированная Выготским и Волошиновым, настаивает на том, что хотя бессознательное и имеет собственную функцию, оно не может быть субстанциализировано. Утверждение о том, что психика и сексуальность являются независимыми сферами, недоступными для сознания, с точки зрения Волошинова, было преувеличением. Однако такая позиция основывалась не столько на оспаривании существования бессознательного в его психоаналитической версии, сколько на этическом предписании, согласно которому бессознательное не способно осуществлять социальные функции. Бессознательное понималось как такая сфера, которая не достигает измерения всеобщего и не может в полной мере отразить (общий) социальный интерес. Под бес-

сознательными элементами подразумевалось просто что-то несознательное или еще-не-осознанное, что, стало быть, не следовало расценивать как автономную сферу психики, поскольку обращение с ними в рамках психики и средствами психоаналитического метода привело бы к полному отделению этих элементов от объективной реальности. Если это так, то тело и физиология не обязательно должны рассматриваться сквозь оптику психики, а, скорее, должны оставаться в контексте материалистической сферы биологии. Биология и физиология более подходят для перевода в социальные (и, следовательно, экономически ориентированные) термины, нежели в термины психические, которыми орудует психоанализ. Таким образом, для всех вышеупомянутых авторов психоаналитический подход к бессознательному, сексуальности и психике представлялся форсированной либидинизацией всех форм жизни, их подчинением принципу наслаждения.

В своем коротком тексте «Но одна душа у человека» Платонов пишет:

Первой функцией жизни человека была не мысль, не сознание, а половая страсть — стремление к продлению жизни, первая стычка со смертью, желание бессмертия и вечности.

Мы живем в то время, когда пол пожирается мыслью. Страсть темная и прекрасная изгоняется из жизни сознанием. Философия пролетариата открыла это и помогает борьбе сознания с древним, еще живым зверем. В этом заключается сущность революции духа, загорающей в человечестве.

Буржуазия произвела пролетариат. Пол родил сознание.

Пол — душа буржуазии. Сознание — душа пролетариата.

Буржуазия и пол сделали свое дело жизни — их надо уничтожить (Платонов 1990: 547).

Интересно, что когда Выготский и Лурия писали в 1925 г. весьма комплементарное предисловие к работе «По ту сторону принципа удовольствия» (Выгодский, Лурия 1990), в качестве основного аргумента в защиту Фрейда ими было отмечено, что своим описанием «потусторонней области» удовольствия Фрейд смог возвратиться к чистой биологии и избежать психического. Психика для советских марксистов была своего рода эвфемизмом спиритуализма. В работе Фрейда они одобряли описание того, каким образом психика становится частью более масштабных биологических процедур, оказываясь, таким образом, частью широкой сферы биологических феноменов. Выготский заявлял, что фрейдовский *Todestrieb* (влечение к смерти) превозмогает либидинальный принцип влечения, вскрывая в нем материалистический, биологический характер (Выгодский, Лурия 1990: 29–36).

Причина, по которой биологические силы оказываются предпочтительнее психических, связана в работах Выготского и Лурия с так называемой консервативной тенденцией биологии. Тот факт, что биологические феномены могут быть подвержены прямому воздействию внешних явлений — индивидуальных сил материального и социального окружения, — позволяет описывать социальную жизнь в широком контексте истории. Иными словами, единственными силами, способными изменять наши биологические характеристики, являются социальные силы, а они, в свою очередь, связаны скорее с телом и его физиологией, нежели с психикой и ее либидинальной генеалогией. Итак, теория Фрейда может быть принята лишь в том случае, если его понимание психики будет переведено в контекст комбинации двух тенденций: консервативно-биологической и прогрессивно-социологической — двух направлений, составляющих диалектику общественного развития.

Аргумент Волошинова во «Фрейдизме» такой же: он подчеркивает преобладающую роль биологии, так или иначе способной напрямую сообщаться с социальной инфраструктурой. Волошинов интерпретирует психоанализ как искусственное помещение биологических проблем в психологический контекст. Согласно Волошинову, в психоанализе содержание классической субъективной психологии приобрело форму нового, искусственно созданного ландшафта психики, сексуальности и бессознательного (Волошинов 2000: 96–104).

Один из принципиальных упреков Волошинова состоит в том, что бессознательное в действительности есть сознательное. Он настаивает на том, что работа бессознательного не является столь произвольной и механистичной, как полагает Фрейд. Напротив, бессознательное регулируется многими параметрами субъективной психологии, которые определяют психику и сознание; таким образом, Волошинов полемизирует с необходимостью выделения бессознательного как самостоятельной области функционирования желаний и фантазматических образов (Волошинов 2000: 96–104). Более правильным, с его точки зрения, было бы утверждение, что нечто бессознательное приобретает те или иные специфические формы, лишь проникая в сознание для проведения (временного) самонаблюдения и интроспекции. Иными словами, мы можем интерпретировать бессознательное как такую силу, которая получает определенную форму и содержание лишь после прохождения через сознательные процедуры; таким образом, бессознательное может быть рассмотрено как одна из функций сознания, а не наоборот — как это происходит в психоанализе, — когда сознание выступает лишь в виде воображаемой структуры реальности, являющейся лишь материалом для анализа бессознательного. В своем семинаре «Я» Лакан открыто утверждает, что система сознания не согласуется

с фрейдовской теорией (Лакан 2009: 155–162). «Я», вписанное в бытие, в реальности (в социальном контексте) не совпадает с «Я» субъекта бессознательного. «Я» социального контекста воображаемо и иллюзорно до тех пор, пока оно не становится «Я» бессознательного. Бессознательное несомненно интерсубъективно и дисперсно, но тем не менее его аналитическая сфера ограничена анализом субъекта.

Кроме того, следует отметить, что бессознательное сконструировано желанием и, как это неоднократно замечал Лакан в своих семинарах, относящихся к проблеме «Я», желание не имеет ничего общего с сознанием. Лакан подчеркивает тот факт, что Фрейд рассматривает сознание либо как фильм реальности (т. е. как инструмент восприятия), либо как саморефлективную картезианскую машину, которая не является эффективной. В психоанализе «Я» не рассматривается как в контексте сознания. Это предположение влечет за собой определенные последствия, в частности, утверждение, что только бессознательное способно иметь дело с интерсубъективностью и объективной реальностью, в то время как сознание пригодно лишь для индивидуальной интроспекции, которая по-прежнему остается воображаемой. Однако, несмотря на большое внимание, уделяемое бессознательному в психоанализе (по сравнению с сознанием), анализ сосредоточен на субъекте, который определен желанием. Иначе говоря, для Лакана ограниченным и индивидуальным оказывается именно сознание, в то время как бессознательное интерсубъективно, пронизано Реальным, являясь при этом вместилищем желания и Символического. Эмансипация в психоанализе либо понимается как гегемония бессознательного, либо вовсе отвергается как разновидность витализма. В советской психологии и философии дело обстоит прямо противоположным образом. Сознание не имеет ничего общего с интроспекцией, будучи представленным как ассамбляж объективно опосредованных социальных явлений. Объективная реальность приобретает особую значимость благодаря тому, что человеческое сознание рассматривается как часть материалистической диалектичности этой самой реальности. И, наконец, сознание — это форма добровольного взыскания всеобщего и объективного. Субъект не тот, кто познает себя, но тот, кто конструирует объективность.

В работах Фрейда, посвященных сексуальности, и социальные, и физиологические параметры заменены психикой и, таким образом, отделены от физического, соматического и материалистического — что не позволяет им в полной мере сообщаться с социальными и экономическими факторами. Сведение сексуальности к биологическому измерению сделало бы возможным ее смещение в область всего лишь генитальной иннервации, что является антисексуальным и отсылает к сексу лишь как к физиологической необходимости,



исключая всю проблемную зону индивидуальной психики и ее травматическую связь с семейной и личной биографией.

Согласно Волошинову, Фрейд не заинтересован в каких-либо материальных функциях соматического, но скорее в попытке определить это влияние изнутри самой психики. Для него важно отражение соматического в «душе» — или психике — вне зависимости от того, чем являются сами соматические феномены вне психики. Волошинов отвергает фрейдовскую теорию эрогенных зон по той причине, что Фрейд не показывает никакой физиологии этих зон или той функциональной работы, которую они выполняют, Фрейд заинтересован лишь в субъективных психологических соответствиях этим зонам и их месте в психоаналитически определенном либидо. Во «Фрейдизме» Волошинов пишет:

Фрейд не опирается на какую-либо физиологическую теорию их [эрогенных зон. — Т. Т.], его совершенно не интересует химизм этих зон, их физиологическая связь с другими частями тела. Фрейд подвергает анализу и всестороннему изучению только психические эквиваленты их, т. е. ту роль, которую играют связанные с этими зонами субъективные представления и желания в психической жизни человека с точки зрения его внутреннего самонаблюдения.

[...] Место и функции той или иной эрогенной зоны (например, гениталий) в телесном целом организма — внутренняя секреция половых желез, ее влияние на работу и форму других органов, ее связь с телесной конституцией и пр. — все эти развертывающиеся во внешнем, материальном мире процессы совершенно не определяются Фрейдом и по-настоящему не учитываются им.

Как связана роль эрогенной зоны в материальном составе организма с той ролью, какую она играет в изолированно взятой субъективной психике — на этот вопрос Фрейд не дает нам никакого ответа. В результате получается какое-то дублирование (удвоение) эрогенных зон: *их судьба в психике становится совершенно самостоятельной и независимой от их физико-химической и биологической судьбы в материальном организме* (Волошинов 2000: 151; курсив автора. — К. Ч.).

Волошинов не настаивает на том, что тело и организм должны быть комплементарно вписаны в сферу психики и сексуальности так, чтобы наделить объективное тело скрытым психологическим комплексом влечений и воображаемых ассоциаций, производя таким образом некий тип интроспективного воображения тела. Скорее, Волошинов призывает к обратному: психика должна дополнить объективное тело и быть вписана в объективное социальное окружение. Эта предпосылка чрезвычайно важна не только для понимания антропологии Андрея Платонова, но и для более широкой интерпре-

тации этики многочисленных культурных, художественных и политических феноменов советского социализма с его недоверием к желанию и наслаждению.

Критика, направленная против желания и наслаждения, сформулированная представителями советской психологии и философии — Волошиновым, Выготским, Леонтьевым, Ильенковым, — основана на допущении, что наряду с субъективной самоинтроспекцией (сферой желаний, образов и эмоций) существует объективное измерение человеческой деятельности, сформированной внешним опытом (в котором желание совсем не является важнейшим элементом). Объективный опыт опирается на такие компоненты поведения, которые мало связаны с желанием, эмоциями или образами (фантазмами). Желание, в свою очередь, порождается либидинальной экономикой, отсюда и привилегированная роль бессознательного, привносящего либидинальное измерение как важную черту капиталистического производства. Стоит еще раз отметить, что в психоанализе не находит отражения ситуация, в которой изъята либидинальная экономика как работа желания.

Таким образом, только в свете субъективного самосознания карта нашей психической жизни предстает как борьба и столкновение либидинально обусловленных желаний и образов. Ибо самосознание и самоинтроспекция не могут быть источником объективных побуждений жизни, социальной и классовой борьбы. Такое положение подвигает нас отстаивать радикальное измерение всеобщего — идеи как радикальности не собственного бытия. В таком случае не сексуальность влияет на социальные и лингвистические сферы (как это утверждается Лаканом), когда социальная инфраструктура пронизана принципом удовольствия и либидинальностью, а, напротив, всеобщее, социальное сознание, идея завладевают телом, физиологически сохраняя функции секса как рефлекса, которые при этом не осуществляют работу сексуальности. Таким образом, коммунистическое общество будет таким обществом, которому не понадобится устройство подобное «Антисексусу». Оно будет освобождено от сексуальности в пользу диалектики прямых физических необходимостей и общественных целей.

## IV

Когда мы ставим под сомнение все виды либерализма и их освободительную и перmissive риторiku, когда затем мы утверждаем, что либерализм также встроен в идеологию, как и любое авторитарное общество исторического социализма, мы полагаем (поскольку либерализм также является идеологией), что общества исторического коммунизма, по-видимому, были также и либераль-

ными вопреки своей авторитарной инфраструктуре.<sup>3</sup> Если мы последуем за этим аргументом, то либерализм будет функционировать как идеология, а идея и идеология, напротив, предстанут как релятивность и отклонение. Исходя из такой логики, мы можем не пугаться символического измерения идеи (и идеологии), поскольку оно построено на различии (*difference*) и отклонении (*deviation*). Однако в отношении Платонова и советской культурной этики мы бы хотели отстаивать обратную логику, которую и попытаемся изложить.

Дело обстоит совсем не так, что сексуальность может распространяться даже на сферу социального или сферу возвышенного (*sublime*), сохраняя при этом свой либидинальный характер таким образом, чтобы идеал оставался пронизываемым для «окольных путей» той же самой либидинальности — этот аргумент в своем описании понятия либидинального предложил Аарон Шустер (Schuster 2013: 41–47).<sup>4</sup> Напротив, возвышенное, делибидинизированное захватывает материальные и имманентные тела и вещи, преобразуя измерение всеобщего и идеального, которое тело, будучи материальным объектом, не всегда способно выносить. Не сексуальность и либидинальность дематериализуются в идеологии, напротив — идея материализуется в теле. Поэтому смерть у Платонова никогда не трагична — смерть тела никогда не переживается как конец. Интересно, что в то время как в западном модернизме существует такое разнообразие метафор живой плоти (например, мертвеца, тело которого продолжает жить), в советской прозе, даже когда тело находится на грани выживания, жизнь и борьба продолжают. Так происходит оттого, что жизнь пребывает в идее коммунизма, а не в конечном теле. Такая идея, однако, может быть воплощена только в конкретных человеческих телах. Стало быть, трагично именно то, что коммунизма не хватает ввиду его несвершаемости в конечной жизни конечных людей.

Критика идеологии и любой гегемонии идеи заключается в том, что в действительности она тождественна власти и авторитету. Однако в случае с Платоновым — как и во многих других случаях из советского социалистического контекста — идея не может отождест-

---

<sup>3</sup> Этой логикой часто пользуется Славой Жижек, озвучивая такого рода аргументы в своих выступлениях. Он также часто упоминает, что воплощения дисциплинарных режимов — советской армии или тюрьмы — были организованы как отклонения, как искаженные формы правил, в которых вседозволенность либеральных обществ способна проявлять идеологию.

<sup>4</sup> В своем комментарии к платоновскому «Антисексусу», Аарон Шустер подчеркивает несоответствие между генитальной сексуальностью и либидинальным влечением, которое рассматривает Фрейд в интерпретации либидо (Schuster 2013).

вляться с властью, поскольку власть сама по себе может оказаться отклонением от идеи. Если мы рассмотрим рассказы «Чевенгур», «Котлован», «Джан» или роман «Счастливая Москва» (Платонов 2003б), то заметим, что секс в них не запрещается и не регулируется никаким императивом. Секс как материальная функция тела присутствует всегда. Он отличается от сексуальности лишь тем, что функционирует как простая необходимость, восполнить которую можно, несмотря на крайнюю бедность, и в которой образы и фантазмы желания и сексуальности заменены усердием «построения» коммунизма — без какой-либо прибавочной экономики и ее составляющих, без либидинальности, которая воплощалась бы в сексуальности.

В «Реке Потудань» Платонов приводит один красноречивый эпизод. Никита, муж Любы, вступает с ней в сексуальный контакт после долгих сомнений жены. Автор описывает этот момент так: «Никита не узнал от своей близкой любви с Любой более высшей радости, чем знал ее обыкновенно» (Платонов 2002: 19). В другом месте, в романе «Счастливая Москва», главная героиня Честнова заявляет:

— Я выдумала теперь, отчего плохая жизнь у людей друг с другом. Оттого, что любовью соединиться нельзя, я столько раз соединялась, все равно — никак, только одно наслаждение какое-то... Ты вот жил сейчас со мной, и что тебе — удивительно что-ли стало или пре-красно! Так себе...

— Так себе, — согласился Семен Сарториус.

— У меня кожа всегда после этого холодеет, — произнесла Москва. — Любовь не может быть коммунизмом: я думала-думала и увидела, что не может... Любить наверно надо, и я буду, это все равно как есть еду, — но это одна необходимость, а не главная жизнь.

Сарториус обиделся, что его любовь, собранная за всю жизнь, в первый же раз погибла безответно. Но он понимал мучительное размышление Москвы, что самое лучшее чувство состоит в освоении другого человека, в разделении тягости и счастья второй, незнакомой жизни, а любовь в объятиях ничего не давала, кроме детской блаженной радости, и не разрешала задачи влечения людей в тайну взаимного существования (Платонов 2003б: 24).

Этот фрагмент перекликается с утверждениями Волошинова о том, что самосознание может быть только отражением классового сознания, поскольку самопонимание возможно лишь через взгляд другого представителя того же класса; любые индивидуальные, лингвистические или личные реакции имеют в своем развитии объективные предпосылки (Волошинов 2000: 104–113).

## V

Возвращаясь к вопросу собственности в контексте сексуальности, мы должны подчеркнуть, что сексуальность гораздо больше зависит от влияния работы частной собственности, нежели от травматичных или перверсивных подтекстов бессознательного, и именно этот аспект обычно упускается в психоанализе. Следуя нашему предположению, высказанному выше, сексуальность не может быть конституирована без капиталистического производства и прибавочной экономики: она формируется как следствие либидинальности желания и его слияния с фантазматической образностью. У сексуальности и желания должна быть некая материально оформленная и воплощенная в качестве программы желания поддержка. Экстремальность экономики дефицита, которая была «нормой» для социализма, не позволяла производить прибавочный элемент в достаточной мере ни в экономике, ни в образах или в товарном производстве как таковом. Тот факт, что вещь (объект) продуцируется через свою потребительскую стоимость, оттесняет фантазматические параметры вещей и тел, низводя товары до их прямой утилитарной функции, до общей необходимости, изымая из них излишек привлекательности. В таких условиях сама форма распределения товаров *de facto* устраняет возможность либидинального желания и сексуальности, поскольку они являются не чем иным, как производными от либидинальной экономики. В таком случае вопрос может быть сформулирован следующим образом: нуждается ли вообще нелибидинальная и некапиталистическая экономика в психоаналитическом лексиконе?

Если мы посмотрим на зоны бедности сквозь призму капиталистической экономики, мы станем свидетелями ситуации, которая бесстыдно манифестируется в постсоциалистических экономиках примитивного накопления. Здесь прибавочный элемент либо слишком нов, чтобы автоматически проникать в социальное производство, либо пока вообще материально не функционирует в достаточной мере. Если в областях непроfitной социалистической экономики сексуальность конструируется без либидинального излишка, то в зонах бедности в условиях уже капиталистической, но все еще примитивной бедности прибавочная экономика, фантазм либидинально обусловленного наслаждения, уже присутствует, но материалистические воплощения этих фантазмов — товары — еще не вполне доступны, ибо их стоимость все еще слишком велика. Так происходит оттого, что секс — в условиях, где он еще не стал «языком», присущим сексуальности (сексуальности понятой как дискурс в фуколдианском смысле), — зачастую используется как форма оплаты для достижения и получения будущих уже материально воплощенных привлекательных фантазматических образов. В условиях

все еще бедной, но уже капиталистической экономики до сексуальности как области либидинального удовольствия все еще далеко. Однако достижимой и доступной является программа стремления к этому наслаждению, а именно попытка приобретения либидинальной желанности собственного тела или становления таким телом, — что совершенно невозможно вне культуры потребления.

Примечательно, что именно в условиях бедной экономики при капитализме на кону оказывается вопрос о товаре (как в фильмах “Mamma Roma” (1962) или “Accattone” (1961) Пазолини). Секс для обнищавших женщин (обычно проявляющийся в модусе проституции) еще не воплощает никакого желания или сексуального удовольствия. Желание в первую очередь направлено на приобретение большей собственности. То же может быть сказано и о ранней постсоветской социально-экономической ситуации. Здесь фантазматическое воображаемое — это достаток и женская привлекательность, отождествляемая с охотой на товары. Такой режим материальной жизни уже обусловлен либидинальной экономикой, но его «сексуализация» еще не началась. Травматический объект желания — это не сексуальное удовольствие или наслаждение, а приобретение новых вещей воображаемой частной собственности, которое может дать волю стремлению к либидинальности, но из которой еще не возникла до конца сформированная сексуальность. Именно поэтому после падения социализма мы сталкиваемся со столькими примерами сексуального насилия и виктимизации (вместо феминистской повестки и сексуальной свободы). Сексуальность в этом переходном состоянии функционирует, скорее, как мера обмена, а не как фантазм освобождения. Повторим еще раз: желание в подобных случаях обусловлено стремлением к накоплению собственности и не является сексуальным наслаждением. Тот, кто только что вышел из сферы потребительской стоимости, еще не способен должным образом обращаться со своей либидинальностью.

В качестве сравнения я бы хотела обратиться к сюжету «Нимфоманки» (2013), последнего фильма Ларса фон Триера. Желание здесь функционирует как чистый прибавочный элемент, оно носит абсолютно фантазматический характер и оторвано от физической необходимости. Именно по этой причине оно не может даже и в малой степени утолить физическую потребность. Тем не менее именно эта фантазматически проецируемая привлекательность сексуальности приводит в действие желание, одновременно оставаясь неспособной удовлетворить его. Такой фантазм, такое желание, конечно, совершенно оторвано от социального контекста. Однако оно имеет место именно в обществе, определяемом потреблением и товарным фетишизмом, в котором мы не найдем никакой артикулированной экзистенциальной потребности в товаре или упоминания о нем в повседневной жизни. Это происходит по той причине, что в состоянии

развитой либидинальной экономики, в которой отсутствует социальный опыт нехватки, товар перестает быть экзистенциальной необходимостью. Товар в таком случае уже не является базовой потребностью, а скорее лишь разновидностью фантазматического желания. В результате, чем выше свобода потребления, тем глубже скрыта прибавочная форма экономики; на первый план выходят преимущественно фантазматические образы, не отсылающие напрямую к товарно ориентированному характеру жизни и производства. Главная героиня «Нимфоманки» фон Триера даже не задается вопросом о том, какие стилистические, экономические, монетарные или физиологические параметры формируют образы ее сексуальности или фантазматические сцены ее либидинальных устремлений, точнее говоря, она не задается вопросом, какая прибавочная стоимость делает все эти параметры привлекательными. Дело здесь не в благосостоянии конкретного индивида (главной героини), а в простой формуле: когда человек думает о выживании, сексуальность функционирует в качестве простой делибидинизированной потребности, но не в качестве образа сексуального удовольствия.

*Перев. с англ. Тима Тимофеева и Татьяны Земляковой*

## Библиография

- Бахтин, Михаил (2000). *Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи*. М.: Лабиринт.
- Волошинов, Валентин (2000). «Фрейдизм. Критический очерк». В кн.: Бахтин, Михаил, *Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи*. М.: Лабиринт.
- Выготский, Лев, Лурия, Александр (1990). «Предисловие к книге Фрейда “По ту сторону принципа удовольствия”». В кн.: Фрейд, Зигмунд, *Психология бессознательного*. М.: Просвещение.
- Ильенков, Эвальд (1991). «Диалектика абстрактного и конкретного». В кн.: Ильенков, Эвальд, *Философия и культура*. М.: Издательство политической литературы.
- Лакан, Жак (2009). *Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954–1955)*. М.: Гнозис.
- Мамардашвили, Мераб (1968). «Анализ сознания в работах Маркса». *Вопросы философии* 6: 14–25.
- Платонов, Андрей (1990). «Но одна душа у человека». В кн.: Платонов, Андрей, *Государственный житель: проза, ранние сочинения, письма*. Минск: Мастацкая літаратура.
- Платонов, Андрей (2002). *Река Потудань*. Augsburg; М.: Im-Werden-Verlag.

## Какова стоимость сексуальности?

- Платонов, Андрей (2003а). *Антисексус*. Augsburg; М.: Im-Werden-Verlag.
- Платонов, Андрей (2003б). *Счастливая Москва*. Augsburg; М.: Im-Werden-Verlag.
- Mikhailov, Boris (2007). *Suzi et Cetera*. Cologne: Walther Koenig.
- Schuster, Aaron (2013). "Sex and Antisex." *Cabinet* 51: 41–47.