

ПРОБЛЕМА ТОВАРНОСТИ СЕКСУАЛЬНОСТИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Использование сексуальности в качестве товара ставит вопрос, каким образом осуществляется процесс коммерциализации сексуальности. Рассматриваются внутренние предпосылки, сделавшие возможной коммерциализацию. Сексуальность как антропологическая характеристика индивида несводима к обычному товару. В исследовании проблематизируется то, что сексуальность как товар находится одновременно в двух плоскостях: духовных и телесных практик.

Ключевые слова: сексуальность; товарность сексуальности; коммерческий образ; Другой.

В эру довлеющего консьюмеризма воздействию коммерческих структур подвергается практически любое явление. Самое сокровенное для человека находится на некоей грани между глубоко личным, составляющим часть его экзистенции, и сферой публичной, где каждый имеет возможность присвоить любые понравившиеся предикаты. Сохранить относительную устойчивость своей идентичности в таком положении можно только тогда, когда индивиду становится очевиден способ функционирования механизмов производства коммерческого образа и его потребления.

Для того чтобы успешно работал любой коммерческий образ, он должен иметь основания в природе человека. Антропологические основания становятся гарантией включения в коммерческую структуру. Пространство рынка, оказывая влияние на большинство существующих феноменов, коррелирует с сущностью человека.

Причины превращения сексуальности в товар имеют внутреннюю природу, они заключены в самом феномене. Товарный характер сексуальности находится вне сферы действия экономических законов, поскольку она неотчуждаема от своего «производителя». Ее диалогическая природа детерминирует присутствие другого человека как источника сексуального. Процесс формирования сексуальности демонстрирует потребность в Другом, который является осуществленной возможностью сексуальности.

Другой становится причиной актуализации сексуальности, тем, ради кого она существует. Индивид только тогда способен реализовать сексуальность, когда Другой выступает в качестве субъекта, самоценного в своем существовании. Именно субъективность Другого обуславливает возможность отношения с ним. Другой спасает индивидуума от нарциссизма в процессе антропогенеза сексуальности. При этом Другой, объективирующий интенции сексуальности, сам порождает эту сексуальность, поскольку сексуальность не дана индивиду, пока не появится Другой.

Другой становится *архэ* развития сексуальности, очерчивая возможные границы пространства близости. Вне этого пространства сексуальность отчуждается от индивида, превращаясь в товар, полностью лишенный всякой атрибутивности. В такой ситуации Другой теряет всякое значение, остается лишь потребительское отношение, суть которого заключается в простом использовании. Такая сексуальность провоцирует отношение к себе как товару, поскольку ее цель заключается в простом удовлетворении физических потребностей.

Данный товар обесценивается в процессе потребления, поскольку он может быть заменен любым другим эквивалентом со сходными потребительскими качествами.

Такой способ потребления К. Маркс назвал производительным потреблением: «Производительное потребление само есть *средство*, а именно – средство для производства; непроизводительное же потребление является не средством, а целью; *наслаждение*, доставляемое этим потреблением, является *мотивом* всех предшествующих ему операций» [1. С. 30]. Сексуальность, используемая как обезличенное действие в ряду других, представляет собой «дурную» бесконечность, когда ни одно действие не может быть выделено как самоценное. Время, застывшее в постоянном продолжении, делает невозможным возврат индивида к собственной экзистенции, отчуждая не только сексуальность, но и любое другое проявление его жизни.

Для обретения себя в сексуальности необходима «разомкнутость присутствия», которая «конституирует некое сущее таким образом, что оно, экзистируя, способно быть само своим “вот”» [2. С. 335]. Лишь выделив феномен из общего потока, индивид может с ним соотнести себя, вернуться к своей сущности, поскольку «временность делает возможной единство экзистенции» [2. С. 328]. Различение – пред-данность целостности.

Разрушая структуру восприятия мира, переданную ему традицией, индивид останавливает время, совершая то, что было неподвластно Фаусту. Мир вновь обретает смысл с появлением нового человека. «Представим себе, что мир был бы завершен и к тому же существовала бы некая великая теория, объясняющая нам, что такое любовь, что такое мысль, что такое причина и т.д. Ведь ясно, что если бы это было так, то было бы совершенно лишним переживать, например, чувство любви. Но мы же все-таки любим. Несмотря на то, что, казалось бы, все давно известно, все пережито, все испытано!» [3. С. 20]. Индивидуальный опыт становится возможным, когда человек отказывается от квазиполагания, отныне не смотря на мир через призму чьих-либо представлений. Мир более не выступает безмолвным носителем готовых суждений, аскриптивная привязанность преодолена. Человек освобождается от ограниченности чужих схем.

Дистанция необходима в процессе становления и развития сексуального, которое наличествует в авторизованном бытии. Сексуальность имеет синтетический характер (неразрывное единство телесных проявлений и духовных движений). «Нейтрализованное тело» становится препятствием в ее понимании и реализации.

Тело эксплуатируется в процессе создания оптавного товара, товара, который принуждает к потреблению. Сексуальность в качестве телесно-ориентированной практики разрушает миф об «универсальности потребления». Лишь ориентация на конкретного потребителя, обладающего уникальным ощущением

собственной сексуальности, создает новый сексуальный рынок, ориентированный на реализацию непродоводительной сексуальности. Сексуальный рынок – пространство коммерциализованной сексуальности, когда сексуальность выступает в качестве товара в своем роде единственного и неповторимого. Феномен проституции, основанный на обмене обезличенного товара, не входит в данное пространство.

Сексуальность, демонстрируемая в коммерческом образе Другого, через тело находит путь к сознанию потенциального потребителя в силу того, что существует «соединенность сознания и плотского тела в одно естественное, эмпирически-зримое единство» [4. С. 46]. К примеру, гомосексуальность как особый стиль жизни не может быть принята индивидом, если тело восстает против нее.

Представление о сексуальности формируется на основе восприятия телесности Другого. Феноменологическая традиция означает Я в качестве источника любых представлений. Самореференция Я осуществляется через механизм аппрезентации. «Аппрезентация – это понимание по аналогии, со-присутствие. Это такая операция сознания, когда анализируемый предмет, не данный мне непосредственно, понимается как аналог уже известного, непосредственно присутствующего в сфере моего сознания» [5]. Ощущение собственного тела – предпосылка представления о теле Другого, своей и чужой сексуальности соответственно. Однако феноменологический подход не может быть отождествлен с солипсизмом. Мыслящий субъект, обладая монополией на реальность, оказывается вне дискурса о Другом, поскольку сама данность Другого ставится под вопрос. П. Рикер объясняет данную ситуацию следующим образом: «Провал конституирования другого как конституирования с претензией основания, характерного для трансцендентальной феноменологии, имеющей, в конечном счете, эгологический характер, послужил поводом для подлинного открытия, параллельного открытия различия между плотью и телом, и к тому же скоординированного с последним, а именно – открытием парадоксального характера модуса *данности* другого: интенциональности, рассматривающие другого как чужого, то есть как другого, нежели я, *выходят за пределы* сферы собственного, в которой они все-таки укоренены.

Гуссерль наделил эту данность именем *аппрезентации*, чтобы сказать, с одной стороны, что, в отличие от *репрезентации* через знаки или образы, данность другого является подлинной данностью, с другой же стороны, что, в отличие от *изначальной*, непосредственной данности плоти ей самой, данность другого не позволяет проживать пережитое другими, и в этом смысле никогда не преобразуется в изначальную презентацию» [6. С. 388].

Другой как интенциональный объект становится трансцендентальным феноменом. С одной стороны, его имманентность проявляется в том, что его «*подлинная данность*» детерминирована существованием Я воспринимающего субъекта: «в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано изначальным образом как живое тело (функционирующий орган), тело, находящееся там, которое тем не менее

воспринимается как живое, должно получить этот смысл от моего живого тела в результате апперцептивного перенесения» [7. С. 216 – 217].

С другой стороны, трансцендентальность Другого оправдывает ограниченность нашего восприятия. Другой – «*явленная вещь-в-себе*». Граница нашего понимания Другого не может быть определена четко и однозначно. Она постоянно ускользает, оставляя воспринимающего лишь с образом Другого, релевантность которого никогда не аподиктична (благодаря этому возможно само существование коммерциализации сексуальности). Индивид постоянно находится в поиске Другого, познавая его снова и снова, поскольку сам Другой не есть некая данность, которая завершена и неизменна.

Тем не менее, перефразировав теорему У. Томаса («Если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны в своих последствиях» [8. С. 605]), можно сказать: если индивид каким-либо образом воспринимает Другого, то это восприятие непосредственно влияет на самого индивида. Э. Гуссерль пишет, что «Я, помещаемое в центре, представляет собой не пустой полюс тождественности (не в меньшей степени, чем какой-либо предмет), но в силу некоторой закономерности *трансцендентального генезиса* с каждым исходящим от него и имеющим новый предметный смысл актом приобретает новую особенность, которая сохраняется в дальнейшем» [7. С. 146]. Все внимание сосредоточено, прежде всего, на мыслящем субъекте: он является началом всякого представления о Другом, все изменения, в нем происходящие, имеют основание лишь в нем самом. Другой, обладая собственным миром, коррелирует с реальностью как целым через чужие представления.

Х. Плеснер, вслед за Э. Гуссерлем, отказывает Другому в воздействии на индивида. Мыслящее Я занимает доминантную позицию, пытается полностью отстраниться от остального мира: «Каждый может предполагать принадлежность своего Я к бытию *res cogitans*, ибо он, обращая взгляд на себя как Я (что возможно исключительно для него самого), приходит к Я как к себе самому. Таким образом, каждый сталкивается с мыслящим бытием (*Cogitanssein*) в восприятии, зарезервированном только за ним одним и ограниченном в расчете на него. Лишь в себе самом он постигает его. Лишь как таковое оно есть несомненная действительность. Другие Я недостижимы для способа восприятия, возможного исключительно для каждого человека самого по себе, и потому не защищены от сомнения» [9. С. 105]. Возможность познания Другого становится не самоочевидной, более того, она перестает быть необходимой.

Как Гуссерль, так и Плеснер упускают из вида следующий момент: Другой не является абсолютно внешним по отношению к субъекту, поскольку интенциональный акт не осуществим без своего объекта. Связь между Другим и индивидом не ограничивается наличием одних лишь односторонних интенциональных актов.

«Чувственные переживания (*die sinnliche Gefühle*) тут образуют постоянный фон (*Hintergrund*), в развитии сознания они отнесены к телесности и находятся в состоянии постоянного возбуждения или возбудимости» [10. С. 342]. Даже допустив наличие «развитого сознания» в индивидууме, мы сталкиваемся с той же

проблемой – чувственные переживания, ощущаемые на уровне телесности, оказываются ненаполненными. Сексуальность, способная соединить сознание и тело, приобретает имплицитный характер. Индивид сформирует представление о своей сексуальности, только когда появится Другой. Сексуальность как феномен человеческого бытия, обладая диалогической природой, требует присутствия двух субъектов. Наличие потребности в Другом характеризует существование исключительно человека.

Познание экзистенции индивидом возможно, когда существует общее пространство Я-Другой. При этом неважно, какие отношения их связывают – приятие, неприятие или равнодушие, важен сам факт существования этого отношения, через него человек обретает себя и свое приватное пространство. Именно поэтому Другой соотносим с экзистенцией индивида. Ему необходима «инаковость, которая не является – или является не только ... инаковостью и которая может составлять саму самость» [6. С. 18]. Этот акт обусловлен тем, что, по словам Д. Фоллесадаля, «человек характеризуется *интенциональностью* (intentionality), то есть он всегда “переживает” (experiencing) *объекты*, а не просто “встречается с ними глазами”» [11. С. 141]. Мир в целом и Другой как часть этого мира вызывают индивида на диалог, провоцируя его на переживание, проявление себя. То, каким образом человек воспринимает/переживает иное, безусловно, влияет на его экзистенцию, однако, заметим, иное является необходимым условием этого восприятия/переживания.

Любой «выход из себя», обращение к формально внешнему, подразумевает необходимость в чем-либо ином. Сексуальность актуализирует потребность в Другом, оказывая влияние на идентичность индивида: «...инаковость не добавляется к самости извне как бы для того, чтобы предотвратить солипсистское отклонение последней, а принадлежит к смысловому содержанию и онтологическому конституированию самости» [6. С. 371]. Другой позволяет индивиду ощутить полноту своего существования.

Воздействие Другого на индивида вариативно. Оно не сводимо к какой-либо конкретной схеме: «...в чисто феноменологической плоскости множество способов, какими другой, нежели «я», влияет на самопонимание “я”, отмечает как раз различие между полагающим себя *эго* и “я”, которое познает себя лишь *через* сами эти *влияния*» [Там же. С. 383]. Каждый момент бытия человека уникален и неповторим. Тождественность восприятия некоторых феноменов разными людьми объясняется тем, что, воспринимая неодушевленные предметы, индивид редуцирует явления до чистой идеи. Эйдос характеризуется общезначимостью, чего нельзя сказать об индивидуальном восприятии Другого, которое ценно своей уникальностью. Наличие неповторимых состояний позволяет человеку сохранить свежесть ощущения жизни.

Личность формируется в открытом пространстве [12]. Сексуальность, являющаяся частью экзистенции, также нуждается в дополнении, которое выражается в необходимости существования сексуального объекта. Без сексуального объекта индивид находится вне пространства сексуального. Обретению знания о своей

сексуальности способствуют ее проявления, которые, соответственно, должны быть на кого-то направлены. Знание о сексуальности не может быть получено a priori. Наличие отвлеченной формы сексуальности, заимствованное из культурной традиции, оказывается совершенно бесполезным и бессмысленным в отрыве от опыта, «...несмотря на независимость наших чистых рассудочных понятий и положений от опыта и их, по видимому, большой объем, – однако вне области опыта посредством их совсем ничего не может быть мыслимо; действительно, они могут определять только логическую форму суждений относительно данных воззрений; но так как за областью чувственности нет совсем никаких воззрений, то тут чистые понятия и теряют всякое значение, не имея средств к своему конкретному осуществлению» [13. С. 101–102]. Более того, лишь через опыт восприятия Другого можно сказать, какие характерные черты приобретает один и тот же паттерн сексуальности (гетеросексуальный, гомосексуальный или бисексуальный) у разных людей.

Индивид, пребывающий в неведении относительно своей сексуальности, является лиминальным. «Свойства лиминальности или лиминальных персонае (“пороговых людей”) непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность, и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают “состояния” и положения в культурном пространстве» [13. С. 169]. Сексуальность таит в себе неизвестность, пока культура и социальность не включают индивида в свою структуру. Фреймы сексуального (гетеросексуальность, гомосексуальность, бисексуальность) не позволяют определить человека в качестве обладателя той или иной сексуальной ориентации, поскольку «свойства бесполости и анонимности в высшей степени характерны для лиминальности» [Там же. С. 176].

Индивид открыт новому опыту. «Лиминальность подразумевает, что высоко может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу» [13. С. 171]. Однако это не означает, что человек непременно должен испытать все формы опыта сексуальности. Другой необходим для того, чтобы индивид «услышал» свою сексуальность, принимающую или отвергающую ту или иную форму сексуального.

Если не принимать во внимание негативные коннотации слова «использование», то можно сказать, что индивид использует Другого для того, чтобы его сексуальность могла быть сформирована. Именно потребность в Другом оказывается основополагающей в процессе коммерциализации сексуальности: когда отсутствует «реальный Другой», происходит его замещение коммерческим образом. Человек находится в плену иллюзии о соразмерности продаваемого образа сексуальности и самой сексуальности, желая достигнуть чувства близости.

Отстранение от своей сексуальности влечет индивида к коммерческим образам сексуального, соблазняющим своим визуальным совершенством. Современный человек в этом похож на первобытного: у него возникает потребность в магии чудесного. Индивид обращается к коммерческим образам сексуальности, когда ощущает недостаточность собственного опыта.

Так сексуальность приобретает товарные свойства, поскольку «товар есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая, благодаря ее свойствам, удовлетворяет какие-либо человеческие потребности» [14. С. 43] с той лишь разницей, что определение товара, сформулированное К. Марксом, может быть дополнено, а именно – власть коммерческой культуры приводит к овещнению экзистенции.

Природа сексуальности содержит в себе предпосылки для превращения сексуальности в товар. Во-первых, сексуальность индивида формируется через отношения Я-Другой, когда нет реального Другого, происходит его замещение коммерческим образом. Во-вторых, субъектное отношение к чужой сексуальности (вне зависимости от его модуса) обуславливает продаваемость сексуального образа, поскольку коммерческий успех любого образа не зависит от однозначно позитивной оценки, в отличие от других товаров.

В-третьих, сексуальность как товар всегда находит своего потребителя в силу индивидуального характера, – коммерческий образ сексуальности интенционален. В-четвертых, референциальный характер потребления позволяет совершить переход от транслируемого коммерческого образа сексуальности к собственной телесности.

Благодаря этому сексуальность в качестве товара оказывается более устойчивой и долговечной в постоянно изменяющемся мире по сравнению с другими коммерческими продуктами. Она обращена к Другому как потенциальному потребителю. Потребность в Другом становится основой коммерческого процесса, поскольку таким образом возможен процесс удовлетворения потребностей, в частности, обретения своей сексуальности, а следовательно, и своей сущности, через обращение к коммерческому образу продаваемого товара.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Конспект книги Дж. Милля «Основы политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. М., 1974. Т. 42.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
3. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию... М., 1990.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 2. М., 1999.
5. Афанасьевский В.Л. Проблема Другого в постклассической философии (классический и неклассический подходы) // Научные чтения в Самарском филиале Университета РАО: Сб. науч. тр. Самара, 2002. Вып. 2–3.
6. Рикер П. Я-сам как другой. М., 2008.
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
8. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006.
9. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
10. Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.
11. Фоллесдал Д. Понимание и рациональность // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18: Логический анализ естественного языка. М., 1986.
12. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1993.
13. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
14. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. М., 1960. Т. 23.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 2 февраля 2011 г.