

МОДА КАК ФОРМА САМОАФФЕКТАЦИИ СУБЪЕКТА: КОД ДОСТУПА К ПЕРСОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОСТКЛАССИЧЕСКОМ ПРОЕКТЕ ФИЛОСОФИИ СУБЪЕКТА

Ставится вопрос о возможностях тематизаций моды в горизонте современной философии сознания и философии субъекта. Обсуждаются перспективы трактовки модного сознания как разновидности «несчастного сознания» в гегелевской редакции, в интерпретации А. Кожева как представителя постгегелевской философской критики, а также в логике школы структурного психоанализа. Показано, что имеет место мощная экспансия моды как публичного феномена в интимную (эмоциональную) сферу – *de facto*, в сферу субъективного переживания: мода обнаруживает себя как самостоятельная форма самоаффекции, способствующей, в конечном итоге, формированию, пониманию и самопониманию исторического субъекта.

Ключевые слова: мода; модный субъект; «несчастное сознание»; «модное желание»; аффект; идентичность.

В интервью для *Vogue* британская модель Агнесс Дин, оставившая подиум дабы попытать счастья в Голливуде, на вопрос, не намерена ли она вернуться в модельный бизнес, высказалась в том роде, что там *всё уже изменилось*, и она сомневается, что сможет «догнать эти перемены». На первый взгляд, такое суждение прямо коррелирует с коммерческой установкой «быстрой моды»: *see now buy now*. Примечательно другое – нечто подобное мы обнаружим уже у философа Ш. Монtesкье. А это, напомню, первая треть XVIII в.: «Если женщина уедет на полгода из Парижа в деревню, она вернётся оттуда настолько отставшей от моды, как если бы прожила там тридцать лет» [1. С. 161].

Почему мода занимает столь заметное место в жизни современного человека? И почему это место остается «заметным», несмотря на скоротечность самой моды? (Учитывая, что свойство моды «меняться» – это, безусловно, её конститутивное качество. «Непостоянство модного образа жизни», зафиксированное уже И. Кантом, усилено тем обстоятельством, что мода как достаточно выразительная социальная практика существует в виде метафорического выскакивания по адресу собственного времени. В силу этих же причин мода постоянно оказывается в центре общественной дискуссии. Упомянутый XVIII в. заслуживает дополнительного внимания и в том отношении, что с него берёт отсчет формирование полноценной публичной сферы, достоянием которой постепенно становится мода как проводник публичности и как конкурентоспособное коммерческое занятие, в ряду прочих эксплуатирующее тенденцию общего ускорения и общей недолговечности. Поэтому критическая рефлексия применительно к событию социальной мобильности вообще – и социального ускорения в том числе, обращается к моде как яркому аналогу универсальной тяги к быстрым и обязывающим переменам).

Радикализация изменений в области современной социальности индуцирует различные тематические горизонты анализа. Один из них связан с тем, что мы наблюдаем мощную экспansию моды как публичного феномена в интимную (эмоциональную) сферу – *de facto*, в сферу субъективного переживания: мода обнаруживает себя как самостоятельная форма самоаффекции, способствующей, в конечном итоге, формированию, пониманию и самопониманию исторического субъекта.

Проблематике понимания / самопонимания в социогуманитарном знании и в философии Новейшего времени уделено значительное место. Так, герменевтика – в самом широком значении этого слова – оказалась сфокусирована на основных методологических принципах и подробной разработке понятийно-категориального аппарата, призванного обеспечить существование философии понимания как особой критической школе и стратегии анализа применительно к наукам о человеке и обществе. В XX в. дополнительный вклад в трактовку проблематики понимания внесла экзистенциальная аналитика. Историзм и психологизм как выражение темпорального модуса представления и предметности в «науках о духе» стали поводом для острой дискуссии в постметафизической философии человека. В феноменолого-герменевтическом философском проекте вектор изменения и нового обоснования герменевтики выглядел как отход от трансцендентальной философии сознания и сближение с экзистенциальной философией бытия. В этом суть хайдеггеровского «онтологического поворота» – ярко выраженный интерес, проявленный к самоистолковывающей структуре экзистенции как основе человеческого существования. В то же время практическое применение герменевтики как общей теории интерпретации – когда последняя обнаруживает *психологический* и *лингвистический* горизонты своих притязаний – сделало обычной практику встраивания в объясняющие схемы герменевтической интроспекции, направленной в конечном итоге на поиск механизмов самообнаружения субъекта, неожиданных, но по-своему эвристичных ходов. Вышеупомянутые профили «психологии» и «лингвистики», заявленные уже в ранней герменевтической традиции, привлекли дополнительный теоретический ресурс в виде психоанализа и философии языка.

Такой симбиоз при обсуждении вопросов самопонимания и самопрезентации субъекта был предсказуем: стирание жестких границ и мультидисциплинарность коснулись собственно философской теории. И то, что еще два-три десятилетия назад казалось маловероятным, свершилось: методология современного социогуманитарного познания демонстрирует принципиальную гибридность, вбирает в себя столь разные стратегии теоретизирования, что никого более не смущает существование «аналитической антрополо-

гии» (в лице, например, отечественного философа В.А. Подороги) или «аналитической философии искусства» (проект «аналитической эстетики» А. Данто). Взаимодополнительность опыта теоретического полагания, подчиненного целям всестороннего представления искомого предмета мысли, требует привлечения гибких методологий анализа и снисходительно смотрит на видимую нерядоположенность задействованных исследовательских программ; былое условие «методологической чистоты» и вообще методологический пурим рассматриваются как абсолютный анохронизм: кто позволит себе сегодня придерживаться принципов какой-то одной и единой исследовательской парадигмы? Такому же вавилонскому смешению подвергается язык описания, пущенный в ход для реализации «гибридных» проектов. В результате, а) универсальный (генерализующий) и б) практически-индивидуализирующий аспекты самопонимания в новых условиях ставят целью персонифицирующей интерпретации *историческую наррацию «о себе самом» в модусе фактичности*. При этом конфликтность интерпретации на разных уровнях – семантики, рефлексии, экзистенции – целиком сохраняется. Применительно к *моде* герменевтическая стратегия работает в направлении разрешения старого противоречия: как примирить крайний субстанциалистский и/или структуралистский редукционизм в отношении понимания и самопонимания субъекта с либерально-прогрессистским гуманизмом, отражающим суть идеологических и мировоззренческих предпочтений Новоевропейского антропологического проекта (это тот тип гуманизма, который не без ехидства именуют «назидательным»)? В частности, модный субъект – инстанция сопротивления противостоящим ему внешним силам или функция от действующей причинности, изначально не берущей его в расчет? В какой мере «изменчивость» конститтивно присуща самому субъекту? В какой степени продуктивен персональный фантазм?

Ставя вопрос о *литературности* и *историчности* как стратегиях самопрезентации и одновременно самоописания персонажа модной истории, мы исходим из общей схемы представления способов и механизмов субъектизации. Классическая философская постановка вопроса делала субъекта totally непрозрачным для себя самого – во всяком случае, пока он пребывал в режиме интеллектуального самонаблюдения. Рефлексивные практики субъектизации – доступы к собственному «Я» – обязательным образом включали разного рода «опредмечивания» как своеобразное «вынесение себя за скобки». Все «единства», среди которых Я обнаруживало себя как «самотождественное», соответствовали определенному порядку природного и социального мира, доступ к которому обеспечивали перцепция и интеллектуальное схватывание.

Философская оптика, положившая начало «знанию о себе» и, тем самым, демонстрирующая подступы к теме *производства субъективности*, обозначилась в философии XIX в. Здесь почти одновременно – в метафизике и социальной теории, предворяющих философию субъекта Новейшего образца, – тема субъек-

тивности получает внятный *интерсубъективный* разворот, а стратегии самоистолкования впервые задействуют фигуру Другого. Среди имен, в опоре на которые современные теории субъекции продолжают логику тематизации Другого, следует назвать таких разных авторов, как Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше, К. Маркс и Г. Зиммель, З. Фрейд, а также их «первичных» и «вторичных» интерпретаторов в лице Ж. Батая, Дж. Батлер, Ж. Бодрийяра, С. Жижека, А. Кожева, Ю. Кристевой, Ж. Лакана, П. Рикера, М. Фуко, А. Бадью, Дж. Агамбена.

В своей книге «Мечта Лакана» видный итальянский психоаналитик С. Бенвенuto, решивший «испытать Ж. Лакана...» Л. Витгенштейном, ссылается на утверждение последнего, согласно которому «...любые попытки создать науку о субъекте иллюзорны, поскольку субъект не может знать себя, но может лишь выражать себя» [2. С. 115]. Эта идея не столько знания, сколько выражения берет начало в метафизике субъекта гегелевского образца.

Наиболее полное представление о субъекте в философии Г.В.Ф. Гегеля связывают с изложенной в «Феноменологии духа» версией исторического генезиса субъективности. Многочисленные ее интерпретации обязательно включают – кроме собственно, *историчности* – транскрипции фигур Господина и Раба; отношений свободы и несвободы; позитивности и негативности; «общего» и «особенного» в становлении опыта сознания и самосознания; требований индивидуализации и генерализации для подлинности самоосуществления и самочувствия субъектом: «Человек историчен, и вся «Феноменология духа» есть дескрипция опыта сознания, приходящего к самосознанию через постижение своего прошлого; это путь «интериоризирующего воспоминания» (так, согласно А.М. Руткевичу, А. Кожев переводит *Erinnerung* у Гегеля (прим. наше, – В.П.)) всего того, что происходило в истории. А так как каждая фигура (*Gestalt*) есть результат свободного отрицания и снятия предшествующих, то антропология тождественна временностии и историчности индивида и рода» [3. С. 481]. Развеется, гегелевская *историчность* должна быть заново проинтерпретирована: к этому подталкивает вышеобозначенный императив фактичности и интерес к типологиям сознания, который движет современной герменевтикой субъекта. В широком смысле историчность (она же *связь-с-Другим-как-с-тем-что-предшествует-субъекту*) сегодня предстает как культурное и социальное символическое. Регистры его возможных прочтений – та самая герменевтика субъективного – варьируются от лингвистических и семиотических до политических, идеологических и психоаналитических.

Гегелевское «несчастное сознание» обеспечило прорыв к актуальному типологическому синопсису за счет ряда важных идей: 1) во-первых, это всё, что связано с неизбежностью объективации опыта сознания для его самообнаружения. В параграфе «Истина достоверности себя самого» Г.В.Ф. Гегель прямо пишет: «...истинное для сознания есть нечто иное, нежели само сознание» [4. С. 93]. Приводимые далее рассуждения относительно значения для опыта сознания «в-

себе-бытия предмета», «сущего чувственной достоверности», «конкретной вещи восприятия», игры «бытия сознания» и его «кино-бытия» и, наконец, «истины» – легче всего поддаются феноменологической интерпретации в духе идей интенциональности, что, во многом, было осуществлено А. Кожевым.

2) Во-вторых, Г.В.Ф. Гегель транскрибирует сознание как «иное» жизни: «По сравнению с первым непосредственным единством или единством, провозглашенным как бытие, это второе единство есть *всеобщее единство*, которое имеет внутри себя все эти моменты как снятые. Это единство есть *простой род*, который в движении самой жизни не существует для себя в качестве этого простого, а в этом *результате* жизнь указывает на некоторое «иное», нежели она, а именно на сознание, для которого она есть в качестве этого единства или в качестве рода» [4. С. 97]. В такой постановке вопроса индивидуальное сознание у Гегеля артикулировано как своеобразный *аффект* по адресу мира вещей и других (чужих) сознаний, нечто сродни ницшеевскому рессантименту в отношении, выражаясь гегелевским языком, мира *в-себе-различий*. Поэтому у Гегеля появляется дополнительный предикат к «субъекту-сознанию»: *негативность*. Сознание, по известной причине, нуждается во внешней предметности и, одновременно, презирает её, *желая* подвергнуть ничтожению. (Это обстоятельство как нельзя лучше характеризует *модное сознание*, всегда накрепко привязанное к внешнему образцу.) Столь интригующее понятие «*вожделения*», вдруг принятое в работу Гегелем при рассуждении о существе сознания, перебрасывает мостик от классической ультрационалистической гегелевской метафизики субъекта, наделенного самосознанием – как метафизики присутствия – к проблематике *генезиса субъективности*, исходным пунктом которой выступает активное (опытное) отношение к реальности как к Другому.

Согласно феноменологической и поздней психоаналитической трактовке гегелевское *вожделение* есть нечто предшествующее собственно разумности: это опыт желания, и опыт желания именно Другого, прямым следствием которого является *признание*, бытийственно изоморфное рождению Я. Так, у Ж. Лакана желание помещено в пространство *воображеного* как центральной структуры «становления-человеком» в противоположность «потребности» и «запросу» (последний, собственно, артикулирует желаемое, выведенное на поверхность языка и ставшее достоянием порядка *символического*) (см., например, [5. С. 229–230]). М. Соболева обозначает этот аспект проблемы как онтологический: «Так же, как в концепции Гегеля, желание и признание связаны друг с другом, но у Лакана желание изначально «легитимировано» и символизировано за счет посредничества Другого, так как оно желает быть признанным как желание. В этом заключается смысл человеческого желания, в отличие от желаний других живых существ. Кроме того, Другой не есть чужое и чуждое сознание, с которым Я сталкивается на определенной стадии своего развития как с конкурентом (как это описывает Гегель). Напротив, возникновение Я, по мнению Лакана, немыслимо без существования Дру-

гого, персонифицированного в языке» [6. С. 510]. Таким образом, аффектация желанием Другого или «других» служит условием конституирования любой субъективности и, фактически, выступает залогом успешной субъективации определенного образца.

3) Третий существенный аспект гегелевской постановки вопроса о субъекте особенно ценен для *политического* представления проблематики субъективности. Как связаны идентичность и власть? В чем состоит позитивный модус символического принуждения?

Традиционно присутствуя в западной философии, тема власти сопутствует не только политической теории, но и новой социальной критике. (В трактовке власти отчетливо пропускают два способа ее тематизации: «hard» и «soft» версии; «soft» версия получила выражение в модели диффузно прописанного властного отношения неравенства и принуждения у М. Фуко.) Известно, что современная власть, организованная ризоматически, нуждается в новой методологической оптике. Теперь методология покоится на исследованиях *микрофизики* властного диспозитива и исходит из генеалогического горизонта представления. Поэтому важно определиться с теми регионами социальности, для которых присутствие властной асимметрии не имеет однозначно негативного значения. Напротив, задача состоит в выявлении ее позитивных эффектов. В сущности, именно они отвечают за конституирование разнообразных индивидуальных и персональных идентичностей.

Субъекты отдельных «культурных историй» – наглядный пример. Среди них – носители гендера, этнической, профессиональной, сексуальной и, при желании, *модной* принадлежности. Легко отследить интенциональную соотнесенность их агентов и тех социокультурных, политических, экономических раскладов, которые делают субъекта вообще членом определенного сообщества в политологическом, социологическом и жизненном отношениях. Особенно показательно, когда социальная норматика в ее символическом выражении и личные предпочтения субъекта принимают форму добровольного сотрудничества. Исключительно важным для понимания такого сотрудничества выступает то обстоятельство, что коммуникативный горизонт современной западной социальности во многом задан стратегией принуждения. Власть в форме соблазна и консьюмеристской установки оказывается производящим принципом для упрочения собственной идентичности. Зачастую, именно властное вмешательство социального в сферу приватного приводит к тому, что субъект избирает единственно верную стратегию – принимает само властное воздействие как источник позитивности. Главным для исследователя становится вопрос о том, во что трансформируется политическая энергия субъекта в границах тех или иных социальных институций и какого рода идентичности субъект делает «своими».

Г.В.Ф. Гегель оказался удивительно прозорлив в описании логики господства, формирующей современный взгляд на человека как средоточие властных диспозитивов: а) оставляющей за политикой последнее слово в оформлении регулятивной норматики публичного сосуществования и б) имеющей отчетли-

во выраженный экзистенциальный подтекст. Фигуры и дискурсы Господина и Раба (для Гегеля это два противостоящих типа рефлексивности) задают сложную конфигурацию отношений господства / подчинения. Эта гегелевская диалектическая схема множество раз подвергалась процедуре реинтерпретации, получив продолжение у А. Кожева, Ж. Батая, Ж. Лакана, С. Жижека как воплощенный механизм деятельного Другого, покоящийся на принципе взаимной негации и каждый раз задающий контуры иной – новой – субъективности.

Уже у Гегеля *желание* движет ситуацией применительно к обоим типам сознания: «В моменте, соответствующем вожделению в сознании господина, служащему сознанию казалось, что ему на долю досталась... сторона несущественного соотношения с вещью, так как вещь сохраняет (behalt) в этом свою самостоятельность. Вожделение удержало за собой (hat sich vorbehalten) чистую негацию предмета, а вследствие этого и беспримесное чувствование себя... Труд, напротив того, есть заторможенное вожделение, задержанное (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*» [4. С. 105]. Используя лакановский язык описания, подчеркнем, что желание Господина почти автоматически обретает контуры общезначимого запроса, т.е. циркулирует в режиме символического «всеобщего» и «принудительного»; его вектор всегда развернут вовне. А вот рабское сознание внешним образом зажато в тисках «воображаемого». Оно в обязательном порядке испытывает давление господского (символического), однако самоцензуривание, которое беспрестанно осуществляет этот тип организации субъекта, не исключает известной степени свободы. Свобода находит выражение в специфическом маневре: как было сказано выше, рабское сознание также рефлексивно, оно есть *именно воображаемое*. Работа воображения направлена внутрь этого типа сознания, хотя затрагивает не столько своего хозяина (субъект как раз подвержен изощренной процедуре самосокрытия и умалчивания, он, в известном смысле – цензура), сколько те разнообразные модусы его подчинений, что влияют на экзистенциальное самочувствие, травмируя субъекта либо, напротив, способствуя обретению меры экзистенциального комфорта.

Было бы опрометчивым утверждать, что заявленная выше *историчность* – как полнота истины и полнота присутствия – целиком на стороне господского сознания. Действительно, дискурс Господина отличают связность и ответственность высказывания. Ж. Лакан недвусмыслен в своей оценке этого типа речевого поведения: «О том, насколько велико его, дискурса господина, *историческое* (здесь и далее курсив наш. – В.П.) значение, напоминать вам, по-видимому, нужды нет... ясно было, что именно на уровне дискурса господина появилось нечто такое, что к нам, когда мы говорим о дискурсе, при всей двусмысленности его, имеет непосредственное отношение и носит название *философии*» [7. С. 20]. Очевидным образом субъектом подобной языковой деятельности редко выступает индивидуальный субъект высказывания; скорее, он действует от лица абстракт-

ной всеобщности и «человечности» / либо «социальности» вообще (это тот самый *суверен* в разных обличьях, с которым мы сталкиваемся на протяжении всей политической, религиозной, юридической и идеологической истории Запада). Поэтому дискурс Господина служит проводником идентичностей всеобщего образца и, в противоположность лакановской постановке вопроса о субъекте и его речевом портрете, именно речь Господина, подчас *пуста*, так как она лишь продолжение анонимности как общезначимости надындивидуального символического.

На свой лад продолжая гегелевскую диалектику субъекта, Ж. Лакан обращает внимание на странность того порядка, что, в противоположность господскому типу сознания, Раб гораздо ближе к себе самому, чем сколь угодно «суверенный субъект» собственной речи и власти. В главе II «Господин и истерик» цитируемого тома «Семинаров» Ж. Лакан отмечает: «Возвращаясь к анализу схемы дискурса господина, укажем, что именно невидимая работа раба, та самая, что формирует латентное бессознательное, обнаруживает, стоит ли эта жизнь того, чтобы о ней говорить. Потому-то и возникает вокруг истин, истинных истин, столько заблуждений, ошибок, вымыслов» [7. С. 33]. И далее: «Вот что составляет подлинную структуру дискурса господина. Раб знает многое. Но что он знает еще лучше, так это что хочет господин, даже если этот последний не знает этого сам – как это обычно и бывает, так как иначе он господином не был бы. Раб же это знает, и в этом его, раба, главная функция и состоит... Вот почему он в итоге меняет одного господина на другого, только и всего» [Там же. С. 35]. Приведенный пассаж удивительно созвучен гегелевскому первоисточнику: «... подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится, скорее, противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как *оттесненное обратно* в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности» [4. С. 104]. (Апплицируя идею «замены одного господина на другого» на структуру модного сознания, мы получаем дополнительное подтверждение *изменчивости* как конститутивной характеристики субъекта модной истории).

В этом пункте предикат «рабское» как *оценочное* исчезает и уступает место *техническому и стратегическому* в понимании генезиса субъективности и техник субъективацiiи. Показателен анализ, предпринятый по адресу субъективацiiи, Дж. Батлер: «Субъекция состоит как раз в этой фундаментальной зависимости от дискурса, который мы никогда не выбираем, но который парадоксальным образом дает начало нашей деятельности и поддерживает её» [8. С. 16]. Позиция Дж. Батлер любопытна в том отношении, что вбирает как *классический* (в лице Г.В.Ф. Гегеля и, отчасти, Ф. Ницше и З. Фрейда), так и *неклассический* (работы М. Фуко и Л. Альтюссера) подход к проблеме субъекта и связанных с ним концептуализаций. Её основной тезис заключается в том, что субъект вовлечен в процесс собственного производства эмоционально: он буквально переживает собственное «ста-

новление субъектом». Такая аффектация, как правило, нуждается в поддержке со стороны регулирующего, структурирующего и упорядочивающего поведение субъекта практисса. Формы последнего должны соответствовать вызовам времени, быть в полном смысле «сочетанными», чтобы столь же «сочетанным» оставался сам субъект.

Мода как нельзя лучше вписана в формат нормирующих современную социальность требований: а) с одной стороны, она и есть тот подвижный горизонт полаганий – властным образом вторгающееся в сферу индивидуального символическое принуждение – который заставляет субъекта демонстрировать гибкость и изоморфность любым изменениям; б) с другой – в этой крайне сложной конструкции мода, скорее, принимает сторону гегелевского Раба, так как она выступает заложницей масштабной дискурсивной парадигмы, рождающей особенного субъекта: того, кто никогда не равен самому себе; того, кто готов меняться до бесконечности. Такого субъекта, который выбрал – не выбирая – именно эту жизнемирную стратегию: неограниченно во времени быть «актуальным на время».

4) Четвертый, и заключительный, продуктивный момент гегелевской «Феноменологии духа», демонстрирующий действенную схему реализации субъективности через своеобразно трактуемый аффект и, одновременно, предлагающий способ её теоретического описания, также связан с идеей «несчастного сознания», подхваченной неклассической философией субъекта. Историко-философские и содержательные её реконструкции мы находим у Дж. Батлер, Ж. Валя, Ж. Ипполита, А. Кожева, Ж. Лакана, Л. Хайде. По словам последнего, «...в образе несчастного сознания выражена собственно структура конечности и «невозможная» логика абстрактной автономности. Поэтому он обладает огромным значением для понимания опыта конечности, доминирующего в современной культуре и философии» [9. С. 7].

Фактичность, образующая горизонт современных концептуализаций субъективности, далеко отстоит от классических оптик представления субъекта как, в первую очередь, и, по преимуществу, носителя чистого самосознания. Однако «конечность», прочно вошедшая в горизонт современной философии субъекта, именно в гегелевской версии «несчастного сознания» обретает перспективу другой трактовки. Уже Ж. Валь отмечал: «Момент несчастного сознания (у Гегеля, – примеч. наше) – это момент субъекта как субъекта, и это величие современного мира довело субъективность до такой точки, что, с одной стороны, она даже в той мере, в какой она является конечной, представляет собой бесконечное...» [10. С. 110–111].

Исследуя возможности коллaborации психоанализа и деконструкции, В. Мазин в работе «Субъект Фрейда и Деррида» прямо пишет: «Сам процесс субъектизации исходит из признания конечности, смертности *другого* (курсив наш. – В.П.)» [11. С. 216]. В своем анализе В. Мазин задействует структуру фрейдовской «меланхолии», которая, согласно Ж. Деррида, связывает фрейдистскую оптику представления субъекта с марксизмом, а следовательно, и с гегелевской философией присутствия. Марксистский анализ

сам деконструирует Гегеля, однако именно последнему К. Маркс обязан логикой артикуляции субъективного (с тем, что уже здесь модус «строгой теоретичности» уступает место практиссу). Субъект психоаналитического и постструктуралистского анализа – лишь отчасти целостный субъект. В действительности, эта конструкция исторична и, в конечном итоге, представляет собой продукт последовательной сборки в виде исторических детерминаций. Конституция такого субъекта держится на интериоризации чего-то Другого: «Реальность начинается с удвоения, телепатического развоения, разделения всемогущества мыслей» [Там же. С. 218].

Идея смерти, вынесенная в заглавие программной работы А. Кожева, присутствует уже в гегелевской трактовке субъективности в форме *рабского сознания*: «... это сознание испытывало страх не по тому или иному поводу, не в тот или иной момент, а за все свое существо, ибо оно ощущало страх смерти, абсолютного господина... Если оно испытало не абсолютный страх, а только некоторый испуг, то негативная сущность осталась для него чем-то внешним, его субстанция не прониклась ею насквозь. Так как не вся полнота его естественного сознания была поколеблена, то оно в себе принадлежит еще определенному бытию; собственный смысл (*der eigene Sinn*) есть *своенравие* (*Eigensinn*), свобода, которая остается еще внутри рабства» [4. С. 104–106]. «Абсолютный страх» в этом гегелевском фрагменте, конечно же, приобрел свое подлинное звучание в проекте хайдеггеровской экзистенциальной аналитики и во всех будущих – эксплуатирующих идею фактичности – тематизациях субъективности. Но уже здесь радикализация фигуры Ничто как ужаса и как абсолютной негации уравновешена тем обстоятельством, что не-бытие даётся гегелевскому «рабскому сознанию» способом вожделения и труда, тем самым выступая условием свободы. Вожделение (позднее – психоаналитическое «желание») возникает только в ситуации негативности и движимо предпосылкой нехватки. Оно оформляет опыт отсутствия и, одновременно, активирует восполнение отсутствующего посредством производящего усилия. Только что здесь производится?

Разумеется, речь может идти и о вполне материальном «воспроизведстве»: так предпочитает «развернуть лицом к действительности» Гегеля марксистский проект человека экономического. (Так, кстати сказать, выглядит феномен моды с эмпирической – социологической и утилитарно-психологической – точки зрения: поступившая в наше распоряжение модная вещь на какое-то время дарит нам ощущение полноты обладания, принадлежности к референтной группе и, в целом, успокоенность от возможности удовлетворить открывшуюся потребность.) Однако уже А. Кожев показывает, что желание и «восполнение» отсутствия, в действительности, предлагают не просто «нематериальный», а вообще не онтический, скорее, онтологический разворот темы (примерно так опыт негативности как опыт чужой смерти рождает нехватку именно онтологического рода). В горизонте «мышления индивидуализированного бытия» производящий субъекта «негативный» аффект

проявлен и означен, – а следовательно, мылим – как персональная, удостоверивающая идентичность автомикронARRАЦИЯ. В этом пункте ожидаемое качество перформативности так понятой субъективности указывает на символическую границу идеологичности и вообще любой генерализирующей нарративности. Именно здесь наши симпатии – на стороне «крабского сознания», которое может обмануть Другое=Господина, проявив, согласно Гегелю, свое «своенравие (Eigensinn)» (см. выше).

Отметив ранее, что лакановский аффект, связанный с желанием Другого, является непременным условием конституирования субъективности, обеспечивая успех субъектизации любого типа, мы не коснулись вопроса о языке высказывания, на котором говорит желание в предлагаемых обстоятельствах: желание, имеющее ту или иную культурно-историческую прописку; желание, в котором показывает себя бессознательное как принудительность дискурса Господина; желание, дающее приращение аффективности и способствующее самоаффекции субъекта. Структурный психоанализ берется утверждать, что семантически любой язык, на котором желание высказывает себя, имеет дело с ним самим в качестве единственного значимого интенционального объекта. Но с точки зрения знакового своеобразия, таких языков – великое множество. И мода – один из них. В этом смысле типы «желающего дискурса» структурно устроены похожим образом. Мода, как и прочие социальные и культурные практики и индустрии, имея дело с субъектом желания, «озвучивает» желание «продолжать желать» (это и есть подлинный референт модного высказывания). Способ означивания, который при этом задействован (собственно конфигурация материальных означающих), апеллирует к «модным образцам» стандартизированного поведения в области повседневных практик, касающихся речи, внешнего вида, разнообразных привычек, образа мысли и других «опознавательных знаков», которые мы ассоциируем с языком моды. Отслеживая логику и, во многом, грамматику психоаналитической трактовки субъективности как прибежища продуктивного фантазма (в том числе, модного фантазма), следует указать на ряд идей, оформляющих лакановскую транскрипцию «желания» в качестве производящего принципа, дающего начало персонифицирующему «воображению себя».

1) Во-первых, гегелевская постановка вопроса об историческом характере формирования субъекта была продолжена аппликацией общей идеи «введения истории в философию» (А. Кожев) на область социально ангажированного представления субъективности. Так, в кожевской редакции антагонизм «господского» и «крабского» принимает форму именно антропогенного. Для А. Кожева социальность в качестве естественного пространства развертывания «человечности» означает переход от абстрактного полагания субъекта как эпизода общемировой истории Духа к признанию автономии и самостоятельности человеческой истории: «По Гегелю, диалектично конкретное Реальное, т.е. Тотальность, или тотальный Синтез, то бишь Дух.... Однако в онтологическом плане раскрытое-

Бытие включает два момента: Бытие как *раскрытое* Бытие (Тождество, Тезис) и Бытие как *раскрывающее* (Отрицание, Антитезис). Это значит, что в метафизической плоскости следует различать два нераздельных, но существенно различных Мира: природный и человеческий, или исторический» [12. С. 605–606]. Иначе говоря, Другой теперь ассоциирован с *общественным* – символически прописанным – ценностным порядком. Принадлежность такому порядку *онтологически* означает, что субъект рано или поздно займет в нем свою, законным образом принадлежащую ему социальную нишу. *Онтологически* же конститутивным становится мотив признания, который А. Кожев обнаруживает уже у Гегеля и делает ключевым в рассуждении о свободе, историчности и «творческой негативности»: «...каждый человек в меру своей человечности (или «духовности») хотел бы отличаться от всех остальных и быть «неповторимым». Но с другой стороны, он хотел бы, чтобы его признало – и именно как единственного и неповторимого – возможно большее число людей, а лучше бы – все. Это означает, говоря словами Гегеля, что, по-настоящему человечный или радикально отличный от животного, человек всегда ищет Признания и осуществляется только тогда, когда действительно получает его» [Там же. С. 629].

Жажда признания, таким образом, лежит в основании собственно человеческого переживания себя «человеком» и / или «не-совсем-человеком»; переживания «свободы» и / или «нехватки-свободы». Продуктивность такой самоаффекции целиком поконится на использовании диалектической и творческой стороны негативности: именно она позволяет желанию выявить то самое «отсутствие», с которым субъект будет иметь дело на пути к самому себе. В этом пункте А. Кожев предвосхищает постановку вопроса о месте и значении структуры желания у Ж. Лакана: «Желание Признания...есть желание желания, т.е. что-то такое, чего в реальности нет (ведь Желание – это «явленное» отсутствие некой реальности): желание сделать так, чтобы тебя признали, – это желание быть принятым в качестве положительной «ценности», т.е. именно сделаться желаемым... такое желание означает отрицание налично-данного, каковым сам же и являешься, освобождение или обретение от него независимости. Но такое – буквально – самоотрицание и одновременное продолжение существования есть *создание* из себя чего-то нового и, стало быть, существование как самосоздание, т.е. как свобода...» [Там же. С. 616–617]. Другими словами, и для Г.В.Ф. Гегеля, и для А. Кожева субъективность именно *исторична* и именно *производится*: уже здесь постулируется изначальная и принципиальная «вненаходимость» субъекта. И именно здесь обнаружение и изживание внутренней лакуны «субъективного» теснейшим образом увязано с продуктивным переживанием (следовательно, – «вожделением» и будущим «восполнением») дефицита себя как «самостоятельности» и свободы, с формированием положительного фантазма.

2) Второе условие субъектизации связано с поздней – собственно психоаналитической – трактовкой

желания и той транскрипцией субъекта, что нашла продолжение у Ж. Лакана и, например, у С. Жижека. В этой ситуации мы также имеем дело с субъектностью, вынесенной вовне и, фактически, извне заимствованной. Специфический разворот темы, с которым приходится считаться в случае двух вышеупомянутых авторов, как нельзя кстати: психоанализ всегда интересовался *практической* стороной дела. В отличие от метафизиков «гегелевского призыва» (исключение составляет сам А. Кожев с его креном в сторону левого политического дискурса и увлечением Революцией) психоаналитики вполне освоились в пространстве «социального» и «культурного», прямо усмотрев в них образ интериоризируемого Другого. Обращение к социальным и культурным шифрам в практике психоаналитической интроспекции – будь то клинический кейс, или история невроза, или разбор литературного, кинематографического, вообще любого художественного текста как определенных дискурсивных манифестаций субъективности – позволило схватить генеральное направление движения при анализе форм праксиса, в которых субъективность «показывает себя». В нашем случае, то, что мы обозначаем понятием «модной субъективности», подчиняется общему принципу интерпретации субъекта как нуждающегося в «обретении субъектности» посредством опыта интерсубъективного соотнесения себя с Другим. В границах модного сознания такая соотнесенность также обеспечивает переживание определенного аффекта высокой степени интенсивности.

Как и следовало ожидать, психоанализ задействовал структуру бессознательного. Рождение человека-субъекта эксплуатирует фигуры Нарцисса и Эдипа. Генетически – «на стадии зеркала» – Нарцисс предшествует Эдипу, затем в классическом фрейдизме значение Эдипа кратно возрастает. (Ссылаясь на Ж. Лакана, В. Мазин характеризует человеческую связанность таким образом, что мы с легкостью опознаем не только ранний психоаналитический, но и кожевский, и даже гегелевский мотив в описании несвободы индивида: «...исходя из отношений Эдипа, он попадает в мир других, в символический универсум социальных объектов. Это уже мир Закона Другого, языка, этики, логики, идеологии, порядка. В этом порядке человек находит себя. Он становится *говорящим субъектом*» [13. С. 5.]) А вот в дальнейшем анализе фигуры Эдипа и Нарцисса меняются местами. Это происходит потому, что так называемая «успешная социализация» (организованная как добровольное подчинение порядку символического Другого) на деле оказывается формой «интерпассивного наслаждения» (С. Жижек), во многом напоминающей товарную фетишизацию: открытое выговаривание себя – например, в случае субъекта моды – всегда выглядит как неизбежное, но потенциально опасное для его самочувствия балансирование между Символическим и Реальным. С. Жижек описывает структуру так проявленной субъективности, как отчужденную и извращенную: «Объект, который дает телу избыточное наслаждение, очаровывающее субъекта, сводит его к пассивному пристальному взгляду, бессильно уставившемуся на объект; такие отношения, конечно, пе-

реживаются субъектом как нечто постыдное, недостойное... Интерпассивность поэтому следует рассматривать как изначальную форму защиты субъекта от наслаждения: я отдаю наслаждение Другому, который пассивно испытывает его... вместо меня» [14. С. 29]. Разумеется, следует помнить, что С. Жижек рассуждает в логике позднего капитализма – в логике социальности, вписанной в общий тренд потребления и оформленной как идеологическая интерpellация по адресу субъекта, желающего стать субъектом автономии и свободы в выговаривании себя. И это желание вполне выполнимо, как только персональный фантазм по адресу собственной идентичности и независимости приобретет черты истерического и невротического симптома.

«Истеризация субъекта» – общее требование реконверсии социально-философского и антропологического знания, его перевода на рельсы десубстантивистской логики в описании индивида вообще и, одновременно, главное событие персональной биографии последнего. Именно истеризация – как «ковнутрение» внешнего (Господского) запроса – становится позитивным механизмом самоаффекции. Результатом такой интериоризации «желаний Другого» и «желания Другого» оказывается фантазм собственной свободы и собственного свободного выбора как основания персональной идентичности, внутренней цельности и единства субъективных проявлений. Технически Другой – это системная и репрессивная инстанция надзора и контроля, под взглядом которой протекает наша интимная жизнь. Бессознательно Другой обращен к нам посредством речи, в которой уже зашифрованы все вызовы и сама возможность ответа на них. Речь Другого структурирует потенциал нашего собственного высказывания, так как в ней уже содержится вся искомая языковая разбивка реальности: все те дисциплинарные и лингвистические коды, посредством которых мы якобы выражаем «себя». Мысление в категориях «свободы» придает особый вес притяжательным местоимениям и предикату «моё». Иллюзия такой самопринадлежности чего бы то ни было («мой внешний облик», «моя манера говорить», «мои туристические предпочтения», наконец, «мой образ мысли») имеет положительный эффект в виде конечной центрации Я и вытеснения любого травмирующего знания о несамостоятельной природе собственных желаний. В то же время приращение рефлексивной способности, свойственное субъекту современной социальности – эпохи позднекапиталистического материального и символического изобилия, – способно сыграть с этим типом субъективности злую шутку.

В обществе давно созданы условия, при которых былая «невинность сознания» подвергается массированным атакам со стороны тех социальных институтов, что отвечают за дальнейшее «просвещение субъекта». В результате последний, кое-как обретший чайную цельность, оказывается расщеплен по новой. Например, *модный субъект*: а) знает о манипулятивных механизмах функционирования современного рынка (частью которого является мода как институт производства, обмена и потребления); б) прекрасно осведомлен о облазнах и лукавстве символической

капитализации модного знака (реклама, медиа, разнообразный модный консалтинг ориентируют потребителя на «самое лучшее», которое, зачастую, оказывается «самым престижным» или, попросту, «самым дорогим»); в) следует за продвижением модных трендов и редко полагается на свою первичную интуицию, тем самым демонстрируя рефлексивность того образца, которая исключает спонтанность и единственно радующую «естественность выбора»; г) к тому же он образован (пусть и поверхностно) со стороны именно психоанализа и изначально подозрителен в отношении даже собственных интенций и склонностей.

3) Наконец, не следует упускать еще одно обстоятельство: истерия всегда имела телесную форму проявления. Несмотря на специфику в трактовке символической сферы в классическом и структурном психоанализе, в понимании этиологии, значения и общей модальности истерии в лакановской версии символического Другого и его интериоризаций в структуру субъективного, значение телесного аспекта сохраняется. Отсюда интерес к тем социальным практикам, где прямо задействовано тело, вполне предсказуем: актуальную повестку образуют практики, напрямую связанные с *повседневностью* и с опытом *повседневного самообнаружения* субъекта. Смещение исследовательских акцентов в эту область позволяет задействовать коллективное и индивидуальное бессознательное структурным образом – для оценки как намерений субъекта, так и конечного эффекта их реализации.

Действительно, в случае с *модой* структурный каркас Реального – Воображаемого – Символического наполняется за счет особым образом трактуемого полюса телесности. Он присутствует во всех этих структурных подразделениях. Так, «Реальное» моды – это, в том числе, избыток телесной и душевной гармонии (максимум эротичности, наслаждения, красоты). Здесь радикализм в понимании Другого как модного образца (средоточия всех мыслимых и немыслимых превосходных качеств, ассоциируемых с травмирующим субъекта психическим остатком) с трудом, но переводится в регистр «Символического» моды. «Реальное» впрямую требует от «Воображаемого» модного субъекта поистине невозможного: тот не в силах соответствовать и половине предписаний, которые диктует модный образец и желание ему угодить (вечное стенание модника: «Мне нечего надеть!»). На поддержание модного желания работает современная Машина моды (индустрия глянца, медиа и шоубизнеса). Особая роль отведена консьюмеристской установке. Применительно к ней все чаще звучат обвинения в «обыкновенном фашизме», поскольку современное потребление поднимает планку выше и выше: Другой, до которого субъект хочет дотянуться, постоянно ускользает в силу абсолютной радикализации собственной «инаковости» (в этом Другом заявляет о себе не просто культ физического и интеллектуального совершенства, молодой энергии, восхитительного эгоцентризма и свободы от любых сдерживающих обязательств, но и – прямо – ожидание *бесконечности* в проявлении всех этих качеств, то есть, попросту, бессмертия). Поэтому для массового сознания, имеющего дело с вызовами моды, привычной

выглядит мифологизация вполне реальных персонажей, приписывание им почти сверхестественных свойств вечной молодости, вечного энтузиазма в поддержании собственного *status quo* (так, мы искренне недоумеваем, когда кто-то из них добровольно покидает подиум или пространство медиа, выпадает из публичной сферы, или, чего доброго, вовсе исчезает: персонажи этого отдельного мира наделены поистине сверхчеловеческой способностью бесконечно вступать в брак, менять партнеров и собственные склонности, обзаводиться детьми в любом возрасте и в любых количествах, абсолютно бесстрашно затевать все новые и новые проекты, успевать везде, писать книги, выступать с речами и т.д. и т.п.).

Однако травмирующее модного субъекта сравнение с таким Реальным парадоксальным образом сглаживается благодаря устройству самого модного сознания и модного дискурса: как было сказано выше, они изначально организованы вокруг идеи *изменчивости*; той идеи, что *по-настоящему вечного не существует*. Другими словами, это Реальное притягивает и, одновременно, отталкивает, поскольку на стороне собственно «человеческого» – та самая «изменчивость»: ее-то – как «человеческое» вообще, включая сюда самого себя – субъект, в конечном счете, и выбирает. В результате механизмы самоидентификации учитывают Реальное моды способом «от противного»: задействованный здесь аффект «смягчает» воздействие травмирующего содержания Реального, включая режим «значимого Другого» в формах приемлемого Символического.

Социальность, устроенная консьюмеристским образом, производит не только и не столько «объекты модного желания», сколько – желание само по себе и, – что гораздо существеннее, – *оптику* такого желания, при которой всё буквально втянуто в орбиту, одновременно, «желающего» и «потребляющего» взгляда. Здесь всё эквивалентно всему, даже «мужское» с легкостью конвертируется в «женское» в том смысле, в каком ранее лишь последнее выступало объектом *разглядывания и символического*, а вслед за ним физического *потребления*. Безусловно, здесь заявляет о себе императив признания, на который указали уже Г.Ф.В. Гегель и А. Кожев, правда, с некоторых пор, – в виде *невроза признания*. Невротическая «установка признания», подталкивающая идеального потребителя модного образца к неограниченной активности избранного рода, «приостанавливает» внутреннее время самого субъекта. Вернее, конституирует модного субъекта таким образом, что его собственная темпоральность скована со стороны бесконечного вращения в кругу внешних обстоятельств и раздражителей. «Воображаемое», с которым мы здесь имеем дело, движимо амбивалентным фантазмом: а) готовности меняться до бесконечности и б) в любой момент – торможения и консервации изменений в угоду достигнутого (фантазматического) совпадения с образом.

В результате, примеряя модную идентичность (сделав себя носителем модного образа), субъект переживает аффект, демонстрирующий, как минимум, двойственную структуру: 1) во-первых, как латентно

травмирующий, указующий на несамостоятельность, неоригинальность «себя», а 2) во-вторых, как позитивный – «присваивающий» чужое желание и, ценой

«объективаций себя» в угоду такому желанию, – выявляющий полноту присутствия как цельное, получившее, наконец, доступ к себе «Я».

ЛИТЕРАТУРА

1. Монтескье Ш. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян / пер. с фр. Е. Гунст. М. : Канон-Пресс-Ц, 2002. 512 с. (Серия *Civitas Terrae*).
2. Бенвенту С. Мечта Лакана / пер. с англ. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко ; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб. : Алетейя, 2006. 172 с. (Серия «Лакановские тетради»).
3. Руткевич А.М. Введение в чтение А. Кожева // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 476–487.
4. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. 2-е изд., стереотип. СПб. : Наука, 2006. 443 с. (Серия «Слово о сущем»).
5. Лейбин В. Желание // Лейбин В. Словарь-справочник по психоанализу. М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. 956 с. (Psychology).
6. Соболева М. «Опыт самосознания»: Гегель и Лакан // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 505–515.
7. Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинары; Книга XVII (1969–70)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М. : Гнозис ; Логос, 2008. 272 с.
8. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / пер. с англ. З. Баблюна. Харьков : ХЦГИ ; СПб. : Алетейя, 2002. 168 с.
9. Хайде Л. Автономность и несчастное сознание // Логос. 1999. № 9 (19). С. 4–15.
10. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб. : Владимир Даев, 2006. 330 с.
11. Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. СПб. : Алетейя, 2010. 256 с. (Серия «Тела мысли»).
12. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. Подборка и публикация Реймона Кено / пер. с фр. А.Г. Погоняло. 2-е изд. СПб. : НАУКА, 2013. 791 с.
13. Мазин В. Стадия зеркала Жака Лакана. СПб. : Алетейя, 2005. 160 с. (Серия «Лакановские тетради»).
14. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влеченье. Мультикультурализм / пер. с англ. А. Смирнова ; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб. : Алетейя, 2005. 156 с. (Серия «Лакановские тетради»).

Статья представлена научной редакцией «Философия» 7 мая 2018 г.

FASHION AS A FORM OF SELF-AFFECTATION OF THE SUBJECT: THE ACCESS CODE TO PERSONAL IDENTITY IN THE POSTCLASSICAL PROJECT OF THE SUBJECT'S PHILOSOPHY

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2018, 432, 41–50

DOI: 10.17223/15617793/432/5

Valeriya V. Petrenko, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation); West Siberian Branch of the Russian University of Justice (Tomsk, Russian Federation). E-mail: vptomsk@mail.ru

Keywords: fashion; fashion subject; “unhappy consciousness”; “fashionable desire”; affect; identity.

The article raises the question about the possibility of thematization of fashion in the horizon of contemporary philosophy of mind and philosophy of the subject. The author discusses the prospects for the interpretation of the fashion consciousness as a kind of “unhappy consciousness” in Hegel’s edition, in the interpretation of A. Kojève as a representative author of philosophical criticism and also on the example of the school of structural psychoanalysis. The subject of the discussion is the powerful expansion of fashion as a public phenomenon into the intimate (emotional) sphere – de facto, into the sphere of subjective experience: fashion has discovered itself as an independent form of self-affectation promoting formation, understanding and self-understanding of the historical subject. Putting the question of literariness and historicity as strategies for self-presentation and, at the same time, self-description of the character of fashionable history, the author starts from the general scheme for representing the methods of subjective mechanisms. Philosophical optics, which initiated the “knowledge of oneself” and, thus, demonstrates the approaches to the theme of the production of subjectivity, was identified in the philosophy of the twentieth century. Here, almost simultaneously – in the metaphysics and the social theory, which predetermine the philosophy of the subject of the modern pattern, – the theme of the subject receives a distinct intersubjective reversal, and the strategies for self-interpretation first involve the figure of the Other. The subject of psychoanalytic and poststructural analysis is only partly an integral subject. In fact, this construction is historical and represents a product of consistent assembly in the form of historical determinations. It has been shown that the total theoretical fashion reception indicates that the neurotic “attitude of recognition” constitutes a fashionable subject in such a way that his own temporality is constrained by an endless rotation in the circle of external circumstances and irritants. The “imaginary”, with which we deal here, is driven by an ambivalent fantasy: a) the rarity to change infinitely and b) the suspension of any changes until then to suit the achieved coincidence with the model.

REFERENCES

1. Montesquieu, Ch. (2002) *Persidskie pis'ma. Razmyshleniya o prichinakh velichiya i padeniya rimlyan* [Persian Letters. Reflections on the causes of the greatness and fall of the Romans]. Translated from French by E. Gunst. Moscow: Kanon-Press-Ts.
2. Benvenuto, S. (2006) *Mechta Lakana* [The Dream of Lacan]. Translated from English by M. Kolopotin, V. Mazin, N. Kharchenko. St. Petersburg: Aleteyya.
3. Rutkевич, A.M. (2010) Vvedenie v chtenie A. Kozheva [Introduction to reading A. Kojève]. In: Motroshilova, N.V. (ed.) “*Fenomenologiya dukh'a*” *Gegelya v kontekste sovremenennogo gegelevedeniya* [Hegel’s “phenomenology of the spirit” in the context of modern Hegel studies]. Moscow: “Kanon+” ROOI “Reabilitatsiya”.
4. Hegel, G.W.F. (2006) *Sistema nauk. Chast' pervaya. Fenomenologiya dukha* [System of sciences. Part One. Phenomenology of the spirit]. Translated from German by G. Shpet. 2nd ed. St. Petersburg: Nauka.
5. Leybin, V. (2010) *Zhelanie* [Desire]. In: Leybin, V. *Slov'ar'-spravochnik po psikhoanalizu* [Reference dictionary on psychoanalysis]. Moscow: AST AST MOSKVA.
6. Soboleva, M. (2010) “Opyt samosoznaniya”: *Gegel'i Lakan* [“Experience of self-consciousness”: Hegel and Lacan]. In: Motroshilova, N.V. (ed.) “*Fenomenologiya dukh'a*” *Gegelya v kontekste sovremenennogo gegelevedeniya* [Hegel’s “phenomenology of the spirit” in the context of modern Hegel studies]. Moscow: “Kanon+” ROOI “Reabilitatsiya”.

7. Lacan, J. (2008) *Iznaka psikhoanaliza (Seminary; Kniga XVII (1969–70))* [The Other Side of Psychoanalysis (Seminars; Book XVII (1969–70))]. Translated from French by A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis; Logos.
8. Butler, J. (2002) *Psikhika vlasti: teorii sub"ektsii* [The Psychic Life of Power: Theories in Subjection]. Translated from English by Z. Babloyan. Kharkov: KhTsGI; St. Petersburg: Aleteyya.
9. Heyde, L. (1999) Avtonomnost' i neschastnoe soznanie [Autonomy and unhappy consciousness]. Translated from German. *Logos*. 9 (19). pp. 4–15.
10. Wahl, J. (2006) *Neschastnoe soznanie v filosofii Gegelya* [The unhappy consciousness in Hegel's philosophy]. Translated from French by V.Yu. Bystrov. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
11. Mazin, V. (2010) *Sub"ekti Freyda i Derrida* [The subject of Freud and Derrida]. St. Petersburg: Aleteyya.
12. Kojève, A. (2013) *Vvedenie v chtenie Gegelya. Lektsii po Fenomenologii dukha, chitatvshiesya s 1933 po 1939 g. v Vysshey prakticheskoy shkole* [Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of the Spirit, read from 1933 to 1939 in the Higher Practical School]. Translated from French by A.G. Pogonyaylo. 2nd ed. St. Petersburg: Nauka.
13. Mazin, V. (2005) *Stadiya zerkala Zhaka Lakana* [Jacques Lacan's stage of mirror]. St. Petersburg: Aleteyya.
14. Zizek, S. (2005) *Interpassivnost'. Zhelanie: vlechenie. Mul'tikulturalizm* [Interpassiveness. Desire: attraction. Multiculturalism]. Translated from English by A. Smirnov. St. Petersburg: Aleteyya.

Received: 07 May 2018