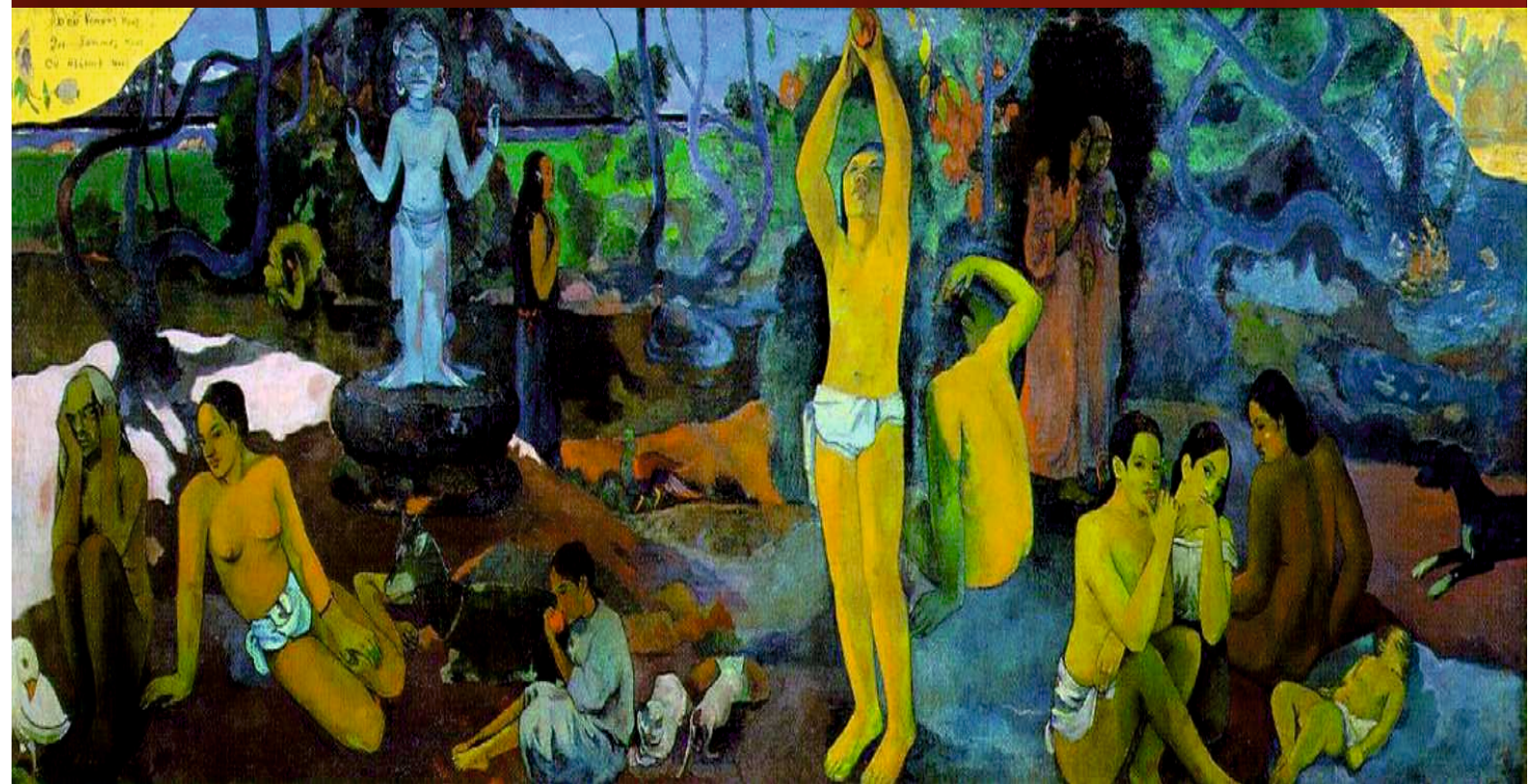


Вікторія Козачинська

**СУБ'ЄКТИВНІСТЬ:
РОЗМИКАННЯ ГЕТЕРОГЕННИХ ОБШИРІВ**
(ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР)



ВІКТОРІЯ КОЗАЧИНСЬКА

**СУБ'ЄКТИВНІСТЬ:
РОЗМИКАННЯ ГЕТЕРОГЕННИХ ОБШИРІВ
(філософсько-антропологічний вимір)**

Монографія

**Київ
Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова
2016**

УДК 111.32+165.24]:141.319.8“312”
ББК 87.22:28.71
К 59

Друкується за ухвалою Вченої ради
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
(протокол № 3 від 27 жовтня 2016 року)

Науковий консультант – *Загороднюк Валерій Петрович*, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Наукові рецензенти: *Гомілко Ольга Євгенівна*, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;

Легенький Юрій Григорович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри дизайну та реклами факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова;

Перепелиця Олег Миколайович, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Козачинська В. В.

К 59 Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів (філософсько-антропологічний вимір) : монографія / В. В. Козачинська. – Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. – 334 с.

Розкриваючи граничну плюральність сучасних уявлень про людину, монографія є спробою досягнути відкритість гетерогенних обширів суб'єктивності як неочевидної повнотності всіх конститутивних феноменів від афективності й тілесності до найскладніших форм саморефлексії та інтерсуб'єктивності. Методологічно вихідною постає ідея розмикання метафізичної моделі *Я* й виявлення суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному*.

Осміслено підстави полісутнісного образу людини, що містяться у притаманних новоевропейській рефлексії залаштункових інтенціях долаття *homo superlativus*, виявлено запитальний потенціал ситуації *розламу* людського буття, що обертається осмисленим «стоянням у ніщо» та дефіцитарною суб'єктивністю постмодерну, досліджено палітру трансгресивних ракурсів специфічно людського, усутнених як *негативна* суб'єктивність, *Інший, Чужий, номад, самість, тілесність, мортальність*.

Особливу увагу прикуто до сьогоденних теорій, які, будучи спробою засвідчити радикальну ревізію суб'єктивності як самосвідомості, виходять з *дорефлексійного, а(мета-)логічного* тла конституювання індивідуального досвіду.

Для науковців, викладачів, студентів – усіх, хто цікавиться філософським осмисленням людини.

УДК 111.32+165.24]:141.319.8“312”
ББК 87.22:28.71

© Козачинська В. В., 2016

© Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	5
------------	---

Розділ 1

БУТТЄВІ ОБРІЇ СПЕЦИФІЧНО ЛЮДСЬКОГО: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ

1.1. (Ре)актуалізація суб'єктивності в сучасному філософському дискурсі. «Розімкненість» антропологічного виміру	13
1.2. Поняттєва палітра новітньої концептуалізації суб'єктивності: загальні зауваження	22
1.3. Обрії суб'єктивності в історико-філософському контексті	27
1.4. До усутнення <i>неунітарного</i> : питання методологічних підвалин ...	36

Розділ 2

НОМО DUPLEX НОВОЄВРОПЕЙСЬКОГО МОДЕРНУ: БІЛЯ ВИТОКІВ ПЛЮРАЛЬНОСТІ

2. 1. Антропологія <i>недовіри</i> , або за лаштунками Просвітництва	44
2.2. «Суб'єктивне» сум'яття ірраціоналістичного розуму	49
2.3. У передчутті розщеплення: <i>казус</i> психоаналізу	57

Розділ 3

НЕКЛАСИЧНА СУБ'ЄКТИВНІСТЬ: ВІД СИТУАЦІЇ РОЗЛАМУ ДО «ЗНЯТТЯ» ЛЮДИНИ

3.1. В модусах <i>нествердного заперечення</i>	66
3.2. Свобода осмисленого «стояння у ніщо»	88
3.3. Радикалізм <i>десуб'єктивації</i> vs <i>де/реконструкція</i>	109
3.3.1. Дефіцитарність суб'єктивності в антропології <i>нестачі</i>	109
3.3.2. «Дражливий» суб'єкт: від деконструкції до... віднайдення..	120

Розділ 4

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ОБЕРТОНАХ ТРАНСГРЕСІЇ. ТРАНСЦЕНДЕНТНЕ-В-ІМАНЕНТНОМУ

4.1. На маргінесі: трансгресія як досвід позапокладеного. Суб'єктивність, яка <i>ковзає</i> (стратегії неокочівництва)	148
4.2. Розрив іманентності: «...на дні <i>Іншого</i> »	159
4.3. Від інтрасуб'єктивної інакшості до «домагань» <i>Чужого</i>	180

Розділ 5		
ОСОБИСТІСТЬ -<i>MULTIPLE</i> ЧИ «ЛЮДИНА-МОНАДА»?		
5.1. Багатоликість образів ідентичності (сьогоденний дискурс)	193	
5.2. <i>Самість</i> : від «центру наративної гравітації» до множинності «Я-ідеї»	198	
5.3. Людина в ракурсі <i>цілісності</i> : єдність суперечностей	225	
Розділ 6		
ГЕТЕРОГЕННІСТЬ НЕОЧЕВИДНОЇ ПОВНОТИ: УСУТНЕННЯ <i>НЕУНІТАРНОГО</i>		
6.1. Буттєві виміри суб'єктивності: до умов <i>конституювання</i>	240	
6.1.1. Повнота «неочевидного» у феноменологічній перспективі. .	240	
6.1.2. Статус <i>Я</i> : егоцентричний зсув	255	
6.2. Горизонти нової перцептивності: <i>тілесність</i>	266	
6.2.1. Тіло як суб'єкт сприйняття: філософський та антропологічний дискурси	266	
6.2.2. Сучасний образ тіла. Виклики (пост)тілесності	280	
6.3. <i>Конечність</i> як край буттєвого виповнення. «Аритмія» мортальності	286	
ПОЛІСЕМАНТИЧНІСТЬ ДИСКУРСУ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ЯК ВИБІР ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОЇ ДОБИ. ВИСНОВКИ		299
ЛІТЕРАТУРА	314	

ВСТУП

1898 року Поль Гоген в «духовному заповіті» – створеній на Таїті картині *«Звідки ми? Хто ми? Куди ми йдемо?»* зобразив своєрідні віхи у становленні людства: позаду невинних «дітей природи»-таїтян бовваніють згнічені постаті «білих», що вже скуштували плід з дерева пізнання. А якраз напередодні другої світової війни провідний представник історичної соціології Н. Еліас у праці *«Про процес цивілізації»* обґрунтував соціогенетичну теорію цивілізації, в якій людина через опанування й регуляцію афективних виявів життєдіяльності, що витісняються за лаштунки «цивілізованого» способу життя, «долає» закорінене в її глибинах варварство.

Стосуючись критерію цивілізованості та норм раціональності, погляд митця й ученого збігається лишень в одному: обидва бачать процес цивілізації у відході людини від первинних інстинктів. Проте, якщо Гоген убачає в цьому найогиднішу «ваду» людини-європейця (означену ще Дж. Віко як нове «варварство рефлексії»), то Еліас, порівнюючи останнього з античним греком, що забиває до смерті свого супротивника в олімпійському (вельми популярному в Давній Греції) *панкратіоні*, розглядає цивілізованість як закономірний процес «олюднення» соціуму.

Поставимо питання фундаментально: що саме визначає суб'єктивність як особну гетерогенну повнотність *специфічно людського*, властивого тільки людині? Сьогоденню притаманне усвідомлення хибності «людини універсальної», яка визначається радше *негативно*, через передуркованість, трансгресію, взаємооберненість якостей. Сучасна філософсько-антропологічна рефлексія стверджує про ціннісну неоднозначність (екзистенційну невичерпність – В. Табачковський) універсальності людського способу буття, виявлення якого є принципово полісутнісним.

...Після зухвалого буму методологічної «нікчемності» образу людини *постантропологічна* філософська рефлексія, – звівши, здавалося б, нанівець драстичне «панування модерного суб'єктивізму», – увиразнює, з одного боку, пострадикальний а-суб'єктний дискурс *множинної* суб'єктивності, людини-складки (зборки, – Ж. Дельоз),

особистості-*multiple*, у якої підважено саму ідею тожсамості, з іншого ж боку, демонструє-таки настійні пошуки інтегральності, цілісності не оборно суперечливого тла й того неочевидного рубікону, що покладає вихідну, ховано глибинну осібність *специфічно людського* у світі.

Потураючи найвибагливішим уподобанням та відтворюючи найхімерніші ракурси дискусій навкіл суб'єкта, *постсуб'єктна* реакція дотепер є активним рушієм методологічного плюралізму того ацентричного дискурсу, в якому, за іронічним твердженням С. Жижека, привид *трансцендентального суб'єкта* все ще переслідує західну академічну спільноту [66: 8]. Причому саме придатне до безнастанного дроблення, спроможне -дивідуалізуватися й бути «флексивним» поняття **суб'єктивності** увиразнює ті парадигмальні зміщення *некласичного образу людини*, що сприяли як ренесансному поверненню з-за гуманітарних лаштунків ідеї суб'єкта, так і проліферації у різноманітні царини знання протейно повнотної суб'єктивності.

Утім, некласичний образ людини відпочатку складався як дискурс розкладу *моноцентричного* антропологізму, обертаючись набутком антропологізму *полісутнісного*, в якому дразливе виокремлення всередині «розгубленої ідентичності» *інакшості* – ознака одного з численних обертонів теоретичної «втрати» людини. Радикальне підваження т. зв. метафізичного гуманізму (А. Рено) зумовлює розуміння суб'єктивності *інакше, ніж в дусі монадології й іманентності*, а саме – як «...спробу мислити ту відкритість, що пориває з монадичною іманентністю й наділяє суб'єкт властивістю виходу за межі себе, якщо завгодно – *ознакою трансцендентності*» [165: 310].

Саме ця «транзитивність» антропологічних реалій порубіжжя ХХ – ХХІ століть, провокуючи *етологічний зсув перспективи* на дотепер ототожнювану з сапієнтністю (самосвідомістю) «зриму», «видиму» суб'єктивність, актуалізує трансформації розгляду гетерогенних обширів суб'єктивності як тієї осібної «феноменальної повноти» (М. Мамардашвілі), що уособлює *інший досвід* відмінних від «когітальних» *матричних* ментальних явищ та охоплює найрізноманітніші феномени від афективності й тілесності до найскладніших форм саморефлексії та інтерсуб'єктивності.

Засновком *модерної* суб'єктивності було її вивіщення – «привілеї» – порівняно з об'єктами, що дотепер визначає кореляцію «чогось... із... *subjectum*, якщо це дещо вимагає засновку, [де] сховано цілу галузь давньогрецької онтології підстав, яка зветься *hupokeimenon* та стверджує “базис”, або підвалину (будівлі, держави тощо), – те, що філософською мовою є “суттю, предметом дискусії”, річчю, про яку

йдеться, і, зрештою, суб'єктом предикації» [49: 58–59]. Відтак поняття самосвідомого суб'єкта, корелюючи передусім із суб'єкт-об'єктною розбіжністю епістемологічних стратегій модерну, виключало можливість *панорамного погляду на специфічно людське*.

Втім, уже «з-за лаштунків» мистецтва й філософії Нового часу та Просвітництва від Шекспіра до де Сада зринали іманентні інтенції оберненості контраверсійних людських якостей, неоднозначне сприйняття раціональності, акцентування екстатичних, тілесних обертонів суб'єктивності. Виявлення «неочевидної» – такої, що не потребує дієвця (воля, симуляції, ілюзії, перцепції, марення, відтворювані у свідомості «повз суб'єкта»), – суб'єктивності експліковано ще А. Шопенгауером та Ф. Ніцше з його *життям по той бік свідомості*, згодом – Ж. Дельозом і М. Фуко, про суб'єктивність як *пасивність* розмірковували М. Гайдегер, Е. Левінас, М. Анрі.

Есенціалізм однобічного антропологізму спростовано філософією С. К'єркегора, А. Шопенгауера й Ф. Ніцше, «неунітарність» обумовленої поривами «духу» (М. Шелер) чи вітальною складовою (А. Гелен) полівекторної природи суб'єктивності концептуалізовано в ученнях фундаторів філософського людинознавства. Дотепер деспеціалізованість та необорна парадоксальність визначуваної антропологією *homo compensator* «недоконаної» людської істоти як створіння «замість чогось» (А. Гелен, К. Лоренц, О. Марквард) полягає в тому, що, зумовлюючись здебільшого недостатністю, людина компенсує свої «поразки», обертаючи їх на досягнення, що перевершують її природу.

Обґрунтування гетерогенних обріїв суб'єктивності на рівні докогнітивної, доперсоніфікованої організації й утворення феноменів за межами наративності відбувається у зв'язку з тематизацією афективності й пасивного конституювання у генетичній феноменології Е. Гусерля, онтологізацією мовної парадигми у герменевтичній онтології М. Гайдегера та філософській герменевтиці Г.-Г. Гадамера, візіями мовної структурованості несвідомого у структуралізмі Ж. Лакана, власне «мовним» поворотом, який через поняття здатного до дії й мови тіла вводить відношення до світу, в які вбудовано соціалізований організм суб'єкта-мовця та дієвця.

Просування «Сутички навкіл поняття суб'єкта» пов'язано, за В. Декомбом, з ідеалістичним поворотом (Гусерль, *Ідея феноменології*, 1907), новим затвердженням картезіанства (Гусерль, *Картезіанські роздуми*, 1931), екзистенціалістським переглядом взаємин із Я (Гайдегер, *Буття і час*, 1927; Сартр, *Буття й ніщо*, 1943), спробами як

демістифікації суб'єкта (Фуко, *Слова й речі*, 1966), так і подолання класичних підходів в описанні свідомості за допомогою діалогічних моделей (Габермас, *Теорія комунікативної дії*, 1981), а також герменевтичними працями про смертність, історичну зумовленість, силуваність обставинами «суб'єкта» (Гадамер, *Істина і метод*, 1960; Рікер, *Я сам як інший*, 1990) [49: 5–6].

Означену *трансгресією* від структур інтрасуб'єктивної множинності до «експансії» трансцендентних інтерсуб'єктивних форм, постмодерну «герменевтику суб'єктивності» (М. Фуко) представлено розмаїттям постметафізичної концептуальної палітри, що з'ясовує механізми утворення обернених форм «анонімної» суб'єктивності й «суб'єкта зробленого» («підкореного» – *assujetti*) в модусах підлеглості/суб'єктивації (Т. Адорно, Р. Барт, Ж. Дельоз, М. Фуко), аналізує підстави ідентичності (Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Крістева, П. Рікер), розглядає специфіку неунітарної «самості» (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек) тощо.

У започаткованому Київською світоглядно-антропологічною школою українському людинознавстві полівекторність *специфічно людського* розкрито через ідею полісутнісної палітри людського буття, *екзистенційності – есенційності, сапієнтальності – афективності* (С. Кримський, М. Попович, В. Табачковський, В. Шинкарук), осмислення антропологічних обширів наукового пізнання, трансцендування й цілепокладання (В. Загороднюк), амбівалентності *негативно-позитивної* суб'єктивності (Л. Солонько, Г. Шалашенко), концепт *розумності нерозумного* (Т. Лютий) тощо.

Розкриваючи граничну плуральність та полісемантичність сьогоденних уявлень про людину, це дослідження – спроба досягнути «розмикання» необорно суперечного гетерогенного виявлення «неунітарної» специфіки суб'єктивності як *наділеної синтетичною функцією «неочевидної» повноти особливої онтологічної реальності специфічно людського, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду й буття у світі феномени та виступає підставою формування особистісної ідентичності людини – її тожсамості*.

Принциповим є намагання залучити до розгляду як окремі феномени (наприклад, тілесність чи мортальність), так і передумови конституювання суб'єктивності, чому, зокрема, підпорядковано розгляд структур самості як *вихідної пасивності* (П. Рікер, М. Анрі, Д. Захаві) й обґрунтування *передрефлексійного, докогнітивного* рівня організації суб'єктивного досвіду в термінах вихідного нередукованого почуття

«власності» у «першособистісній» перспективі (Д. Захаві – Ш. Галахер). Зазнавши різного зсуву егоцентричної перспективи, подібні теорії зумовили зміщення сьогоденних досліджень суб'єктивності на рівень докогнітивної організації об'єктів внутрішнього досвіду, у річище його «неявних» передрефлексійних умов.

Методологічно *вихідною* у дослідженні постає ідея розмикання структур *Я* як монадичної іманентності й виявлення суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному*. Відповідно, значну увагу приділено візіям суб'єктивності, релевантної інтерсуб'єктивним структурам, що є визначальним для теорій *самості* й ідентичності *Я* як надлишкового, розімкненого буття від першої особи (Е. Левінас – А. Рено, П. Рікер, В. Декомб, С. Шов'є, М. Анрі, Д. Захаві), концептуалізації *Іншого* та *Чужого* (П. Рікер, Е. Левінас, Ю. Крістева, Б. Вальденфельс) тощо.

Цьому підпорядковано *структуру* монографії, яка налічує *шість* складових компонентів.

У *першому* розділі обґрунтовано *теоретико-методологічні* підвалини розв'язання проблематики суб'єктивності, а саме – спроб осягнення відкритості гетерогенних обширів суб'єктивності як осібної онтологічної реальності *специфічно людського*. Методологічні завдання корелюють із вихідною тезою дослідження про «розрив» іманентних структур *монадично* замкненого *Я* й виявлення суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному*. Проаналізовано специфіку «розмикання» суб'єктивності в сучасному філософському дискурсі, визначено загальну спрямованість поняттєвої розмаїтості новітньої концептуалізації суб'єктивності в історико-філософському контексті.

У *другому* розділі виявлено іманентні для новоєвропейської рефлексії в якості неявного «заднього» тла – *лаштунків модерну* – художньо-філософські інтенції критики класичного антропологізму від Шекспіра до де Сада, розкрито ідеї антропології *недовіри* та розвінчання культу *homo superlativus*, притаманні філософії життя, зіставлено ідеї психоаналітичного вчення фрейдизму щодо неомогенності структур *Я* й уявлення К.-Г. Юнга про наявність антиномічних спрямувань психічного як підстави принципу доповняльності у тлумаченні людини та її самості.

Третій розділ присвячено новітнім концептуальним обр'ямам суб'єктивності, а саме – буттєвій ситуації *розламу*, відтвореній, з одного боку, в модусах *нествердного заперечення* (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, О. Больнов, Е. Фром), з іншого боку, як свобода осмисленого «стояння у ніщо» (Ж.-П. Сартр). Проаналізовано потенціал екзистенційного статусу *вихідного ніщоження* («зяяння»)

суб'єктивності як підмурівку свободи та пошуку смислу життя. Некласичне позиціонування «неантизованого» буття людини, як і іманентну для модерну антропологію *недовіри* маніфестовано як такі, що збігаються в пунктах *тяглості додання однобічного модерного антропологізму*.

Розглянуто специфіку онтологічно дефіцитарної суб'єктивності антропології *нестачі* – у структурному психоаналізові Ж. Лакана та постлаканивському дискурсі «розпаду символічного порядку» (Р. Салецл). Зіставлення радикалізму десуб'єктивації vs де/реконструкції, – тобто *дискурсу неповноти* (Ж. Лакан), з одного боку, й *деконструктивного проекту* (Ж. Деріда – М. Фуко), з іншого боку, є підставою твердження про наділеність (а)суб'єктної фуколдіанської аналітики незаперечною *гуманістичною* складовою та потужною евристичністю «антропоморфних» (П. Козловський) трендів *унов-віднайдення* людини й суб'єктивності.

У *четвертому* розділі досліджено концептуальну палітру трансгресивних обертонів суб'єктивності як виявлення *трансцендентного в іманентному*. Розкрито повнотність резерву явища трансгресії як досвіду *позапокладеного*. «Розрив» іманентних структур *Я* виявлено у концепті номадичної/ трансгресивної суб'єктивності (суб'єктивності, що *ковзає*) неокочівницьких стратегій Ж. Деріда, Ж. Дельоза – Ф. Гваттарі, Ж. Атталі, в інтерсуб'єктивних теоріях *Іншого* як засновку конституювання суб'єктивності (Е. Левінас, П. Рікер, А. Рено), в ідеях інтрасуб'єктивної «чужості» та *Чужого* (Б. Вальденфельс, Ю. Крістева, Р. Салецл).

У *п'ятому* розділі проаналізовано специфічну особність сьогоденного дискурсу мозаїчних, «багатоликих» образів ідентичності й самості як екстатичного, «розімкненого» буття від «першої особи» (П. Рікер, В. Декомб, Д. Захаві, М. Анрі), що тяжіє до плюральної поліідентичності мінливої «*Я-ідеї*» особистості-*multiple* (С. Шов'є), або ж абстрактного «центру наративної гравітації» (Д. Денет).

Зокрема, розкрито розмаїття уявлень про самість, зумовлену *етичним* принципом самості-*ipse*, що уможлиблює експлікації *Я* як нормативного акту волі «спроможного суб'єкта» у П. Рікера; *множинною* ідентичністю несталої «*Я-ідеї*» у С. Шов'є; метафорою «центру наративної гравітації» в гетерофеноменологічній концепції Д. Денета, що спростовує ідею тожсамості; вихідною структурою *передрефлексійного авто-афіціювання* у феноменології життя М. Анрі; *докогнітивним* рівнем організації індивідуального досвіду й

обґрунтуванням його вихідної маніфестації в перспективі «першої особи» у феноменологічній теорії Д. Захаві тощо.

Виявлено плідність осмислення структур самості як вихідної *пасивності* (П. Рікер, М. Анрі, Д. Захаві); з огляду на передвизначення розмаїтих образів ідентичності фундаментальнішим питанням суперечної єдності *людського* в ракурсі цілісності експліковано ідею людини як контroversійної «єдності суперечностей» (Диадох Дамаський, К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Е. Фром); визначено як *доцентрове спрямування* (К.-Г. Юнг, П. Рікер, Д. Захаві, М. Анрі) так і *відцентрове трансцендування* (Ж. Лакан, С. Шов'є, Д. Денет) *Я*-самості (*Я*-ідеї) від структур інтрасуб'єктивної множинності до «надмірності», «експансії» інтерсуб'єктивних форм.

Шостий, методологічно визначальний розділ монографії, який досліджує сучасні способи/ стратегії усутнення *гетерогенних* обширів неочевидної («феноменально повнотної» – М. Мамардашвілі) суб'єктивності, постає спробою засвідчити радикальну ревізію модерного концепту суб'єктивності як (само)свідомості. З цієї причини до аналізу залучено проблематику феноменології *тілесності* (онтології «втіленого існування», за Е. Гусерлем та М. Мерло-Понті) як фундаментальної складової *специфічно людського*.

Неочевидну повнотність буттєвих обширів суб'єктивності осмислено, передусім, у *феноменологічній* перспективі, яка, виходячи з універсальності онтологічних виявів темпоральності, афективності, досвіду тілесності й інтерсуб'єктивності, а також – із дорефлексійного досвіду устрою базової самосвідомості, уможливлює аналіз *диференціації рефлексійності*, – з одного боку (Д. Захаві – Ш. Ґалагер), та розв'язання проблематики присутності *тіла як трансцендентного-в-іманентному*, – з іншого боку (М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, М. Анрі).

Розглянуто феноменологічну теорію суб'єктивності Д. Захаві – Ш. Ґалагера, в якій вихідну суб'єктивність наділено емпіричною реальністю й дорефлексійним «першо-особистісним» характером переживань досвідних феноменів як «моїх». Егологічне зміщення статусу *Я* виявлено в новітніх теоріях суб'єктивності/ *свідомості* (Дж. Серл, Г. Стросон, А. Дамазіо), *нерефлексійної* самосвідомості (А. Гурвіч, Д. Генрих), які виходять з експлікацій неегоцентовості *Я* й ідеї самосвідомості як анонімного, нетематичного знання, а також концепціях, позначених впливом уявлень аналітичної філософії (П. Рікер, В. Декомб).

Здійснено спробу осягнути специфіку новітніх уявлень про *тілесність* як підставу «нової перцептивності». Представлено огляд філософського й антропологічного дискурсів «оберненого соціального тіла» (Ж. Дельоз), трансгресивного «тіла-у-тексті» (Ж. Батай), «хори» (Ю. Крістева), «тіла без органів» (Ж. Дельоз – Ф. Ґваттарі), «моделей» (Ж. Бодріяр) тощо. Вихідною обґрунтовано позицію феноменального тіла як *суб'єкта сприйняття* й конституювання світу в ученні М. Мерло-Понті, теорії Б. Вальдефельса, спрямованої на полівекторність тіла як «організованої сукупності уявлень, спогадів та афектів», а також експлікація М. Анрі, де передумовою втіленості є нерелексієне «знання» втілення. В сьогденних ракурсах образу тіла розкрито виклики й перспективи *посттілесності (постлюдськості)*.

У зв'язку з актуальною суголосністю пересторог щодо «фаустівського» технонаукового знання сьогдення, спрямованого до подолання «докучливих» органічних обмежень, пов'язаних як з людським тілом, так і з природною конечністю людини, монографія, насамкінець, презентує спробу осягнути *конечність* (мортальність) як лімінальний вияв буттєвого виповнення суб'єктивності. Тут само проаналізовано сьогденні обертони «аритмії» мортальності як викривлення біосоціальної ритмічності життєвого циклу людини в інформаційному суспільстві.

Означені складові монографії представлено як імовірну модель для осягнення потенціалу суб'єктивності. Концептуалізуючи вагомі, на наш погляд, «стібки» того суперечливого тла й неочевидного рубікону, що покладає глибинну осібність буттєвих обширів *специфічно людського*, дослідження, не претендуючи на вичерпність чи довершеність розв'язання такого завдання, спрямовано, передусім, на те, аби спонукати до роздумів про найглибшу таїну, якою є *людська суб'єктивність*.

РОЗДІЛ 1

БУТТЄВІ ОБРІЇ *СПЕЦИФІЧНО ЛЮДСЬКОГО*: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ

1.1. (Ре)актуалізація суб'єктивності в сучасному філософському дискурсі. «Розімкненість» антропологічного виміру

Філософсько-антропологічна концептуалізація нездоланно суперечного тла й того незримого рубікону, що покладає глибинну особність *специфічно людського* щодо тваринності та речовості сущого, дотепер актуальна. Залишивши за собою вивчення людини «своїми методами», сучасна філософія, за твердженням Е. Агацці, відтак «реабілітує специфіку людини, без чого всі... мудрування, скеровані проти її “уречевлення” або на захист її прав та гідності, її свободи й творчості, є не більш ніж моральнісна риторика» [2: 35]. Чим (ким) є людина, або ж радше – за сумнозвісно «оберненим» Фуко питанням – *як ми дізнаємось про те, хто ми такі* за ситуації «*after-post* втрати» суб'єкта й «імплозії смислу» (Ж. Бодріяр)?

Суперечливий процес «унов-віднайдення» суб'єкта, бодай і хворобливо «дражливого» (С. Жижек), на тлі антропологічної ситуації «розлюднення» та тривалої радикалізації ігрових, поза-(а-), інтерсуб'єктивних тощо стратегій залишається проблематичним. Попри те, що поняття суб'єкта, суб'єктивності й суб'єктності, в залежності від переваги ідеї «суб'єктності/ підметовості, суб'єктивності чи підлеглості» [7: 148], стосуються пов'язаних аспектів *людського*, саме концепт суб'єктивності маніфестує той фундаментальний зсув некласичної ідеї людини, що сприяв як унов-віднайденню «втраченого суб'єкта», так і проліферації у розмаїті сфери знання драстично неунітарної «суб'єктивності».

Спроможне до «-дивідуалізації» та «флексивності» (у суфікс – ивн-, який, порівняно з –н- у «суб'єктності», окрім власне граматичного, наділений семою адекватності (неадекватності) відображення, інтегровано ідею про характер системоутворювальної властивості суб'єкта), поняття суб'єктивності, потураючи, як наразі видається, найвибагливішим уподобанням та смакам, від-творює найхімерніші обертони «цієї нашої Сутички навколо поняття суб'єкта, ...(що) був нічим іншим, аніж відгомоном або ж помноженням проблем усієї філософської думки ХХ століття» [49: 5].

Якщо підґрунтям *модерної* суб'єктивності була її «суб'єктивна впевненість» у власному бутті як підметові («суб'єкті») своїх актів, що, як вважає В. Декомб, досьогодні зумовлює «співвіднесення чогось із... *subjectum*, якщо це дещо вимагає засновку, [де] сховано цілу галузь давньогрецької онтології підстав, яка зветься *hurokeimenon* і стверджує “базис”, або підвалину (будівлі, держави тощо), – те, що філософською мовою є “суттю, предметом дискусії”, річчю, про яку йдеться, та, зрештою, суб'єктом предикації» [49: 58–59], то сучасність з її «плюралізмом антропоморфності» змушує хіба що розважати про модуси «дражливого» суб'єкта, оберненого на базисну метафору, що поступається місцем латентно поліморфній суб'єктивності.

Фундаментальне для модерної філософії поняття самосвідомого суб'єкта, *Я* як суверенного дієвця, джерела спонтанної пізнавальної активності, що корелювало передусім із суб'єкт-об'єктною розбіжністю епістемологічних стратегій модерну, виключало можливість *множинного, панорамного погляду* на суб'єктивність як особливу антропоонтологічну реальність *специфічно людського*. При цьому вивищену до світоглядних засад модерної доби й фундаменту її пізнавальної парадигми *філософію свідомості* узасадничував принцип *суб'єктивності як самосвідомості*.

Засновком зміщеної в царину гносеології модерної філософії виступав, відтак, *суб'єктивно переживаний* процес мислення, де досвід самоочевидного *Я*, інтроспективна «інтуїція» (*саморефлексія*, «знання себе») як безумовний принцип пізнання ментального життя були виключним способом досяжності *модерної суб'єктивності* до феномену «себе». Адже останній, не підлягаючи адекватному описові та проясненню теоретиком як носієм об'єктивуючого погляду, дійсно «відсилає нас до необхідності “пізнання” іншого гатунку, ...через яке ми відчуваємо, що ми – це ми, що це ми діємо, повсякчас, у кожному нашому порухові, починаючи з акту пізнання» [49: 136].

Саме перехід від гносеологізму суб'єкт-об'єктної розбіжності модерних стратегій до *онтологічної й інтерсуб'єктивної парадигм*

визначив актуалізацію неklasичної ідеї суб'єктивності, буттєвий вимір якої уможлиблює залучення багатовимірної специфіки людської реальності, в тому числі реальності суб'єкт-об'єктних відносин людини зі світом. Некласичне «розімкнення» горизонту суб'єктивності корелює з розлогою відкритістю релевантних їй неklasичних інтерсуб'єктивних структур, в яких *інакшість (Інший)* – засадничий чинник конституювання суб'єктивності, завдяки якому людина усвідомлює себе та трансцендує своє *Я* у неоглядне поле людської культури.

У постгносеологічному обширі долання «акту суб'єкта, який конститує» («дарувальника смислу», – М. Фуко) структура суб'єктивності, *позбавлена* гносеологічних конотацій, відповідає «...інтерсуб'єктивним структурам та мовно-комунікативним опосередкуванням практичної діяльності й мислення, а глибинні смисло- та нормотвірні функції в засадничено трансцендентальною комунікацією» [69: 310]. Аж ніяк не ведучи до «розпаду» суб'єкта, сучасні гуманітарні науки створюють, за А. Рено, належні умови для випрозорення того, що в суб'єктивності не-співпадіння з собою, відкритість інакшому та зовнішньому постає нередукованим: саме оскільки *Я* не вдається співпасти з собою як із «чимось іншим», *Я* виокремлюється з буття.

Новітня філософія, за твердженням Ю. Габермаса, полишає поле класичної філософії свідомості, й місце суб'єкта пізнання заступає *спілкування* як домівка інтерсуб'єктивності та «*життєвий світ*» людини як дійсність, яка уможлиблює взаєморозуміння людей. Якщо для Е. Гусерля «життєсвіт» є цариною *безпосередньо достовірного* й безсумнівного імпліцитного знання як докатегоріального фундаменту смислу *повсякденної* практики, то для Ю. Габермаса – культурно-успадкованим та оформленим у мові запасом взірців пояснення, що з очевидністю стверджується у повсякденній комунікативній діяльності людей [65: 41–43].

Обшир сучасних уявлень про специфіку існування та природи людини, її ідентичності й самості передбачає при цьому долання *метафізичної моделі суб'єктивності як монадичної іманентності, ідею її «розриву» як виявлення «трансцендентного в іманентному»* (Е. Левінас – А. Рено). Так, якщо метафізична історія монадично замкненого *Я* «скоріше втрачала суб'єктивність у її внутрішній істині (як відкритості), ніж розвивала її ідею, ...*страждаючи не стільки від забуття буття, скільки від забуття суб'єкта*» [165: 301], то спроби її долання, за А. Рено, можуть відновити смисл автономії суб'єкта, коли у його ототожнювану з інтерсуб'єктивністю людства тожсамість інтегрується «відкритість інакшості іншого».

Тобто, підваження «метафізичного гуманізму» (А. Рено) визначає наразі принципову можливість розуміння людської суб'єктивності *інакше, ніж в дусі монадології й іманентності*, осмислення її «неспівпадіння з собою», «відкритості» інакшому та *Іншому*. Подібне «подолання» обертатиметься при цьому аж ніяк не оберненням думки «проти суб'єктивності», як вважав М. Гайдегер, а «...спробою мислити ту відкритість, що пориває з монадичною іманентністю й наділяє суб'єкт властивістю виходу за межі себе, якщо завгодно – *ознакою трансцендентності*» [165: 309–310].

Можливість конститутивного залучення *Іншого* виникає, отже, разом із неklasичним вивищенням онтологічної й інтерсуб'єктивної парадигм суб'єктивності, у тожсамості, або ж «іманентності» досвіду якої виникнення *Іншого* зумовлено *ознакою трансцендентності*. Уможливлуючи розлогість експлікацій суперечливої антропологічної палітри, притаманної філософській рефлексії у *максимально широкому розумінні* учення про людину як сукупності найрізноманітніших парадигм дослідження антропологічної проблематики, онтологічний вимір виявлення гетерогенного змісту суб'єктивності визначає принципову плюральність сьогоденних уявлень про полісутнісну особність *специфічно людського*.

Розірвавши коло «центрованості», суб'єктивність *трансцендує до пізнання себе через інакшість та чужість в інтерсуб'єктивістській перспективі від другої і третьої особи* (М. Бахтін, Ж. Лакан, М. Турньє, Ж. Дельоз, Е. Левінас, Б. Вальденфельс). Означене переакцентацією досліджень з інтенціональних актів до комунікативних та далі – до респонзивності, «розмикання» гетерогенних обширів суб'єктивності визначає так само *радикалізацію* її межових форм, спрямованих від тожсамих властивостей «Я-центру» до крайніх ознак «свого чужого», перверсивності, трансгресивної «номадичності», (пост)тілесності, меонтичності («ніщоження») тощо.

За розлогістю таких уявлень вивищується спільне конститутивне осердя осягнень специфіки суб'єктивності. Так, виявлення усієї унікальності її буттєвих обширів, поряд з експлікаціями конкретної суб'єктивності, життя як біологічної й соціально-історичної передумови буття людини, феноменологічним описом та філософською концептуалізацією функціонування свідомості, тематизацією й осмисленням своєрідності людської екзистенції є однією з питомих ознак континентальних напрямів філософської рефлексії ХХ століття – неокантіанства, філософії життя, феноменології, екзистенціалізму тощо.

Будучи принципово розгалуженою, сучасна людинознавча палітра уможлиблює панорамність виявлення *гетерогенного потенціалу*

буттєвих обширів суб'єктивності як особної онтологічної реальності специфічно людського, граничні трансформації якого визначаються при цьому своєрідним «антропологічним розмиканням». Строкатість цих уявлень зумовлена як «незмірністю» філософського розуміння комплексної проблеми свідомості, так і зрушенням метафізичної моделі суб'єктивності як монадичної іманентності, а саме – ідеєю «розриву» іманентного змісту *Я* та виявленням суб'єктивності як **трансцендентного в іманентному** [102].

Плюралістичність концептуального дискурсу притаманна сучасним експлікаціям *самості* як відкритого, «розімкненого» буття від «першої особи» (*first-person perspective*). Така онтологія, спростовуючи в межах дискусій останніх десятиріч метафізичну традицію суб'єкта як «...помилково задуманого з двома атрибутами, на які він не має жодного права: *транспарентність* (підстава пізнання) та *суверенність* (підстава нормативності)» [49: 6], й експлікуючи суб'єктивність як надлишкове, екстатичне буття, розглядає останню не як рефлексивну (теоретичну) презентацію смислу, а як форму розрізнення, переживання й утвердження смислу від «першої особи» (Г.-Г. Гадамер, П. Рікер, В. Декомб, Д. Серл, С. Шов'є, М. Анрі, Д. Захаві).

Конститутивним виміром суб'єктивності постає при цьому втілюваний у *вокативі* (Е. Левінас) модус взаємовідношення *Я* й *Іншого*. «Інакшість, – стверджує П. Рікер, – належить до сутнісного змісту й онтологічного конституювання самості, – така риса різко відрізняє цю... діалектику від діалектики самості й тотожності, в якій домінував диз'юнктивний характер... Властивістю такої діалектики є заборона для “Я” посідати місце підстави, що цілком відповідає кончній структурі “Я”, що не виступатиме ні вивищеною, як у філософіях *Cogito*, ні приниженою, як у філософіях анти-*Cogito*» [170: 19].

Концептуалізацію «неочевидних» буттєвих станів суб'єктивності піддано *егоцентровому* «зсувові *перспективи*». Теоріям **нерефлексійності** властиві ідеї *неегоцентрового Я* та (само)свідомості як анонімного, нетематичного знання – погляду «з нізвідки» (Р. Чизольм, Г. Еванс, Д. Генрих, М. Франк). Дослідження передрефлексійного рівня індивідуального досвіду, що передує активним формам самоствавлення, визначає обґрунтування базової суб'єктивності у термінах нередукованого почуття власності (*for-me-ness, mineness*) й індивідуального характеру даності від «першої особи» в сучасній філософії свідомості й феноменології (Г. Стросон, Д. Захаві, А. Дамазіо).

Просування загальноєвропейської «Сутички навколо суб'єкта» пов'язано передусім, за твердженням В. Декомба, з ідеалістичним поворотом у філософії (Гусерль, «Ідея феноменології», 1907), новим

затвердженням картезіанства у філософській думці (Гусерль, «Картезіанські розмисли», 1931), екзистенціалістським переглядом сутності взаємовідносин зі своїм *Я* (Гайдегер, «Буття і час», 1927; Сартр, «Буття та ніщо», 1943), спробами як демістифікації суб'єкта, що трактують його заледве не як «оптичну ілюзію» чи «породження акта комунікації» (Фуко, «Слова та речі», 1966), так і подолання класичних підходів в описанні феномену свідомості за допомогою діалогічних моделей (Габермас, «Теорія комунікативної дії», 1981), а також герменевтичного типу працями, що зводять поняття суб'єкта до чогось малозначимого через його смертність, історичну зумовленість, постійну силуваність обставинами (Гадамер, «Істина і метод», 1960; Рікер, «Я сам як інший», 1990) [49: 5–6].

Завдяки постметафізичним «наукам про дух» опосередковане традицією та естетичним досвідом фізичне, соціальне й історичне існування індивіда набуло, за твердженням Ю. Габермаса, теоретико-пізнавального значення, зрушивши надсвітовий статус трансцендентальної суб'єктивності та змістивши останню у вимір історичності й індивідуальності. Підійти до індивідуальності дозволив поворот до *мови*, підваживши засадовість інтроспективного досвіду свідомості як безумовного (адже спонтанність усвідомленого життя уникає об'єктної форми, щойно суб'єкт пізнання звертається до себе), коли через категорію *тіла*, здатного до висловлювання, *поведінки*, *дії* й *мови*, вводяться відношення до світу, в які *вже вбудовано* соціалізований організм здатного до мови й дії суб'єкта, перш ніж він устанавлює об'єктивоване відношення до чогось у світі [27: 41–42].

Принципової трансформації деконтекстуалізована, надісторична суб'єктивність набуває у зв'язку зі зверненням до досуб'єктивних тотальностей, пов'язаним із кількома стратегіями «*повороту до мови*»: тематизацією афективності й пасивного конституювання у генетичній феноменології Е. Гусерля, який на шляху до онтологічного тлумачення суб'єктивності розриває її тотожність зі «свідомістю», онтологізацією мовної парадигми у герменевтичній онтології М. Гайдегера й філософській герменевтиці Г.-Г. Гадамера, дослідженням мовних механізмів дії і мовної структурованості несвідомого у структуралізмі Ж. Лакана й семіології, власне «лінгвістичним поворотом» та проблемою меж мови у філософії «пізнього» Л. Вітгенштайна й постмодернізмі.

Саме подолання «наївностей» німецького ідеалізму, за Ю. Габермасом, заклало засади філософії ХХ століття, що успадкувала звідти критичний пафос, спрямований *проти теорії суб'єктивного духу доби Модерну*. «Інноваційні звершення сучасної філософії... умовно

можна назвати *другою хвилею критики суб'єктивності*, започаткованої німецьким ідеалізмом» [27: 18]. Проблематизуючи рефлексивну свідомість та універсальний зміст трансцендентальних структур суб'єкта, некласична філософія створює нову онтологію суб'єктивності, де рефлексивна свідомість поступається місцем свідомості дієво-історичній, а суб'єкт пізнання й дії обертається суб'єктом-мовцем, інструментом випрозорення смислів «традиції», мови.

«Зняття» усталеної ідеї людини було заявлено передусім із дискурсом *несвідомого* – психічного, соціального, онтологічного, що спростовує ідею *прозорості суб'єкта для самого себе*, яка визначає розуміння картезіанського суб'єкта в якості свідомості. «Порівняно із затятим ствердженням розщепленості суб'єкта та його нездатності співпасти з самим собою, – наголошує в «Ері індивіда...» А. Рено, – обстоювання *тотожності самому собі*, що керує саморефлексією суб'єкта, може бути зведено відтак до простої метафізичної ілюзії, яку відкидають відкриття несвідомого» [165: 16–17].

Включення до структур свідомості *нераціонального* (нередукованих до самототожного *Я* дискретних станів суб'єктивності, понятійно не фіксованих у дискурсі позасуб'єктних станів) відбувається з наданням йому *гносеологічного статусу* в концепціях суб'єктивності у Е. Гусерля, А. Бергсона та М. Гайдегера, де через посередництво недискурсивних, неформальних структур знання обстоюється спроможність означення багатовимірного змісту *Я* як результату взаємодії культурних конкретизацій із параметрами нераціонального конкретно-індивідуального, персонально-особистісного суб'єктивного змісту, ангажованого актами буття в унікальний досвід власної історичної, культурної, мовленнєвої тощо традиції.

Неузгодженість між суб'єктивністю, узвичаєною трансцендентальною традицією, й уявленнями про нову конкретну суб'єктивність, де остання виступає в усій своїй фактичній багатовимірності, з очевидністю зринає у 20 – 30 роках ХХ століття у зв'язку з тематизацією співвідношення трансцендентального й конкретного *Ego* та проблемою людської фактичності («пізній» Е. Гусерль, Н. Гартман, Г. Зимель, Е. Касирер), коли в «Бутті та часі» М. Гайдегер, з філософуванням якого пов'язують початок *лінгвістичного повороту* в континентальній філософії, ставить у центр феноменологічної аналітики фактичне здійснення буття людини як буття-у-світі.

Концептуалізація *некласичної раціональності*, з'ясування сталості її «норм» та кордонів для культурного досвіду відбувається, власне, на перетині феноменології та психіатрії, що поєднувало останню з

філософсько-антропологічним знанням. Уже гусерлівське розуміння рефлексійності давало змогу сприймати психічне захворювання не як проблему відхилення у досвіді, а як своєрідну інтенціональну модифікацію рефлексійного, уможливлуючи психологію як «...проект сучасної людини, аж ніяк не звідної до якогось єдиного чинника» [62: 195].

«Знімає» ідею суб'єкта й притаманна постгегелівському дискурсу тематика *конечного*. Сучасна думка бере свій початок, «як услід за... іншими підкреслив Фуко, в акті антиметафізичного визнання повної, межової конечності нашого знання та наших можливостей щодо реального; в цьому сенсі... постійні нагадування про конечність, характерні для філософії після Гегеля, можуть бути джерелом значних потрясінь для гуманізму й уявлень про людину як суб'єкта. Так, М. Гайдегер, який більше й краще від інших робить із визнання конечності буття відправний пункт філософії, здійснив припущення, що рішуче прийняття цієї конечності нав'язує, так само як і проект “подолання метафізики”, програму філософії, направленої “проти гуманізму” та “проти суб'єктивності”» [165: 17].

Сучасну «герменевтику суб'єктивності» (М. Фуко) представлено відтак цілим спектром різноспрямованих стратегій, які з'ясовують підстави ідентичності (Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Крістева, П. Рікер), розкривають специфіку позбавленої єдності «неунітарної» самості людини (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек) тощо. Експлікації лімінальних граней людської суб'єктивності, що трансgressує за звичні межі до інтрасуб'єктивної негативності, чужості, перверсивності, (пост)тілесності тощо, є яскравою ознакою *постмодерного* антропологічного дискурсу.

Грані суб'єктивного зринають у розмаїтті «стратегій усунення» через виокремлення якогось, часто лімінального вияву існування (страх, агресія, божевілля, хвороба, сором, святість, біль, смерть). Для *робінзонади* у «світі без *Іншого*» (М. Турньє – Ж. Дельоз) значущими є параметри нарцисичного бажання, сексуальності, споживання. «Курсуючи» між лінгвоцентризмом та тілесністю, аналіз «суб'єкта зробленого» в модусах парадигми підданства-суб'єктивації від Р. Барта до М. Фуко розкриває механізми суб'єктивації за критерієм *тіла-бажання*, що набуває обертонів лібідо (Ж. Лакан, Ж.-Ф. Ліотар), бажання (Ж. Дельоз), спокуси (Ж. Бодріяр), відрази (Ю. Крістева).

В ацентричному філософському дискурсі, де, за іронічним твердженням С. Жижека, «привид трансцендентального суб'єкта» усе ще переслідує академічну спільноту, експлікації постмодерної «втрати суб'єкта» (М. Фуко), інспірованої «чутливістю до відмінностей» (Ж.-Ф. Ліотар) «кризи ідентифікації» (Дж. Уард) тощо спричинюють

відчуття «усунення» суб'єктивності як «особливого роду способу існування, або ж фікції, [що] у своєму значенні вказувала... на автономію й автентичність, позначала саморозуміння суб'єкта нової історії як етимологічно висловлене покладання законів самому собі» [81: 513].

З іншого боку, «антимодерністські модерністи... залишають у недоторканності засадове поняття *особистості* як суб'єкта, що визначає сучасність у цілому, – стверджує Р. Холлінгер. – Вони зводять нанівець, але не відкидають поняття особистості» [270: 46]. Оскільки ж образ «метафізичного суб'єкта» продовжує-таки існувати, то, за думкою А. Рено, переконаного в необхідності збереження цінності «автономії суб'єкта», потрібно подивитись на оновлену сучасними візіями суб'єктивності історію так, аби підважити вихідний постулат про саму *гомогенність* різноманітних образів суб'єкта, поєднаних у рамках єдиного поняття.

А саме, якщо висунути методичну гіпотезу *множинності* некласичних образів суб'єкта, то «...роботу передусім було б скеровано на виявлення [їх] розходжень та відмінностей, що сприяло б, відтак, більш диференційованому розумінню нашої дійсності» [165: 14]. Показовою, у такий спосіб, виявляється актуалізація того виразного «зміщення», а то й цілковитого подолання *монадологічного статусу* метафізичної моделі суб'єктивності, спростуванням якого виступає *ідея «розриву» іманентно замкненого Я*.

Тобто, після методологічної вичерпності однобічного модерного антропологізму концептуалізацію людини означено полісутнісним розмаїттям ракурсів суб'єктивності як *трансцендентного-в-іманентному*, з одного боку, та радикалізацією кожного з таких ракурсів в ексцентричних модусах розщеплення («зняття», «втрати», «поза(а)суб'єктності» – Ж. Лакан, Ж. Дельоз, Ж. Деріда, М. Фуко), негативності («неантизації», «ніщоження» – Ж.-П. Сартр), інтерсуб'єктивності (як інтрасуб'єктивної «чужості» й радикально стороннього *Іншого* та Чужого – Е. Левінас, Б. Вальденфельс, П. Рікер, А. Рено), тілесності (М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, М. Анрі), а разом із тим, – в інтенціях віднайдення пошукуваної цілісності (тотальності) *специфічно людського* (К.-Г. Юнг, К. Ясперс, П. Козловський, Д. Захаві), з іншого боку.

1.2. Поняттєва палітра новітньої концептуалізації суб'єктивності: загальні зауваження

Якщо «детрансценденталізованого» у процесі обернення неklasичної парадигми суб'єкта як істоти, наділену усвідомленням себе (самосвідомістю), – «...під суб'єктом зараз розуміється індивід чи соціальна група, що активно діє й пізнає, будучи наділеним свідомістю й волею» [203: 546–547], – філософський словник досьгодні визначає через опозицію до «об'єкта», то суб'єктивність корелює з цілим шерегом понять, де переважає ідея *Я*, що в особистісному аспекті самосвідомості передбачає своє виявлення у найрізноманітніших формах від несвідомих структур перцептивного самосприйняття до найскладніших форм саморефлексії.

Сьогодні в осерді проблеми вжитку категорії суб'єкта перебуває, за «...Словником філософій», привнесена подвійною латинською етимологією «гра слів»: «на основі іменника середнього роду *subjectum* (що розглядається... на зразок *suppositum*, як переклад грецького *ὑποκείμενον*), або іменника чоловічого роду *subjectus* (що у середньовіччі прирівнюється до *subditus*). З першого виходить лінія логіко-граматичних та онтологічно-трансцендентальних значень, з іншого – лінія юридичних, політичних й богословських значень, [що] чинять постійний взаємовплив навколо проблематичного сполучення “суб'єктивності” та “підкорення” з того моменту, як разом з Кантом філософія визначилась як теорія суб'єкта, що конститує предмети досвіду... Відбувається цей вплив у відкритий або прихований, навіть витіснений спосіб, – залежно від того, чому ця ідіома сприяє чи не сприяє» [7: 158].

Взагалі, *суб'єктивністю* дотепер означають сукупність усього того, що суб'єкт як суб'єкт досвіду прямо виявляє як присутнє (наявне) у собі й що утворює царину даного йому, переживається ним. У повнотності суб'єктивного, на відміну від психічного та власне свідомості, вбачають при цьому сукупність безпосередньо притаманного людині *внутрішнього, індивідуального буття*.

За феноменологічними уявленнями, поняття суб'єктивності як відкритої тотальності індивідуального досвіду передбачає *єдність усіх переживань, які складають доступну кожному царину індивідуального буття у світі, включаючи такі конститутивні феномени, як темпоральність, афективність, тілесність та інтерсуб'єктивність*. «Відкритість» гетерогенних обширів особистості *специфічно людського*,

що визначає своєрідність і відносну усталеність людської особистості, уможлиблює осмислення суб'єктивності як **«неочевидної» повнотності особливої онтологічної реальності специфічно людського**, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду й буття у світі феномени та постає підставою формування – «конструктом» – особистісної ідентичності людини – її тожсамості.

Така інтегральна функція, зокрема за феноменологічною традицією, належить або зовнішній інстанції трансцендентального *Ego*, що супроводжує всі переживання свідомості, або ж внутрішній історичності чи темпоральності досвіду, що пов'язує окремі переживання на засадах спільності їх форми. Обидва підходи до передумов людської ідентичності, впливаючи з феноменологічної ідеї єдності досвіду як відкритої тотальності переживань, визначаються поняттям суб'єктивності, що залучає до розгляду всі конститутивні для індивідуального досвіду та буття у світі феномени.

Усталене для аналітичної філософії поняття *mind* за визначенням так само охоплює всю комплексну структуру, або ж *тотальність* різноманітних ментальних якостей (таких як сприйняття, пам'ять, судження, прийняття рішень, відчуття, бажання, а також несвідоме), яка не визначається через якусь одну, бодай і провідну, характеристику, окрім самої ідеї «ментального» чи психічного. Це значення, на відміну від феноменологічного, – яке виходить з ідеї засадничої ролі для єдності досвіду його *суб'єктивного характеру*, – не обов'язково передбачає, що суб'єктивність свідомості відіграє центральну роль для розуміння тотальності ментальних феноменів: йдеться про одну, хоч і найістотнішу, властивість свідомості.

Тобто, вузьке значення суб'єктивності в аналітичній філософії стосується властивості переживанням свідомості *виключної й нередукованої «феноменальної якості»*, яка означає, що ментальні феномени, поряд з їх сутнісними визначеннями в якості сприйняття, спогадів, емоційних переживань тощо, мають додаткову властивість переживатися їх власником в унікальній перспективі *першої особи* (так, за Дж. Серлем, усяке знання первинно існує лише у формі суб'єктивної – інтроспективної – реальності конкретного індивіда, й об'єктивістська модель споглядання світу, результати якого фіксуються наукою з позиції *третьої особи*, є тут нерелевантною, адже свідомості притаманна неусувна суб'єктивна онтологія).

Поняття суб'єктивності зводиться при цьому до виняткової та нередукованої якості відчувати те, що значить бути наділеним цими переживаннями, відчувати саме їх (за вже класичною статтею Томаса

Нагеля 1974 року «*What is it like to be a bat?*», що «розвернула» проблему суб'єктивності до сучасного філософського дискурсу [278]). *Mind* та суб'єктивність тут не збігаються за обсягом, адже остання у сенсі так званої «феноменальної якості» може виявлятися частиною першого.

Широке ж значення суб'єктивності, що належить континентальній і власне феноменологічній думці, охоплює універсальний обшир досвіду та всю тотальність різноманітних вимірів ментальності, ментального життя як єдності суб'єктивного досвіду, відтворюючи при цьому універсальний характер «суб'єктивного». На відміну від аналітичної філософії, феноменологія виходить з ідеї засадничої ролі для єдності досвіду його суб'єктивного характеру. При цьому «у феноменологічному понятті суб'єктивності закладено принципово інший спосіб розуміння різноманітності індивідуального буття у світі, що не зводиться до натуралістичного тлумачення свідомості» [107: 158–159].

Тут обидва поняття: суб'єктивність і *mind* – впливають, за Е. Гусерлем, з двох різних інтерпретацій картезіанського *Cogito*, дотичних до традицій трансцендентальної філософії й емпіризму в англо-американському варіанті. У статті для Британської енциклопедії Е. Гусерль пише: «Декартівський сумнів уперше відкрив “трансцендентальну суб'єктивність”, першою концептуальною обробкою якої і було його *Ego Cogito*. Проте картезіанське трансцендентальне “*Mens*” обернулося згодом “Людським розумом” (“*Human Mind*”), дослідження якого здійснив Лок; дослідження ж Лока, у свою чергу, виявилось психологією внутрішнього досвіду» [47: 12–21].

Переосмислення Е. Гусерлем ідеї трансцендентальної суб'єктивності передбачало радикальну відмінність від психологічного й натуралістичного підходів до свідомості. Феноменологія, на противагу розрізненню ментального й фізичного або ж обстоюванню їх єдності (*mind in nature*), осмислює вихідну кореляцію між світом та суб'єктивністю як принципово конститутивну для їх єдності у досвіді. Пізніше, висувачи теорію афективної ідентичності й генетичного конституювання суб'єкта, Е. Гусерль в «Аналізах пасивних синтезів» (1966) піддає перевірці нову концепцію свідомості, побудовану на принципі структурації інтенсивності афективної динаміки: від афективного несвідомого до живого теперішнього – актуальної свідомості.

Сьогодні обмеженість формального вчення про єдність досвіду спонукає до осмислення змістовних, внутрішніх зв'язків афективної, тілесної та інтерсуб'єктивної ідентичності суб'єкта досвіду. Про

нередукованість обширу суб'єктивності до формальної схожості окремих переживань людини свідчать, зокрема, приклади феноменологічних досліджень тілесності й інтерсуб'єктивності, що презентують особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з *Іншим*. Виходячи за межі власне «ментального» чи ж свідомості, суб'єктивність людини включає у себе *темпоральність, афективність, досвід тілесного буття у світі й інтерсуб'єктивні відношення* як конститутивні виміри суб'єктивності (дивись, зокрема [257], [258]).

Осмислення гетерогенності як фундаментальної складової суб'єктивності у зв'язку з розвитком проблематики афективності й пасивного конституювання у генетичній феноменології, а також тілесності та інтерсуб'єктивності визначає обґрунтування первинної суб'єктивності на рівні *докогнітивної, доперсоніфікованої* організації суб'єктивного досвіду й утворення ментальних феноменів за межами наративних конструкцій. Таке обґрунтування відбувається на рівні *донаративної й доперсоніфікованої організації об'єктів*, «...до їх темпоральної формалізації, тобто на рівні їх конкретної організації, або їх афектації» [257: 103].

Сучасні дослідження суб'єктивності на рівні, що передую активним формам ставлення до себе, таким як рефлексія чи конструювання наративів, радикалізуються у концепціях т. зв. мінімальної самості (*the minimal self*) й дорефлексійної самосвідомості. Їх спрямовано на розуміння первинних, базових умов, які визначають суб'єктивну специфіку людського досвіду так, аби уникнути будь-якої субстантивної *Я* як абстракції. Зацікавлення природою мінімальної самості в сучасній філософії свідомості, нейронауці й феноменології відповідає зміщенню досліджень на передкогнітивний рівень організації ментальних феноменів.

Узгодженість думок стосується при цьому тільки опису вихідної форми самосвідомості у поняттях первинного відчуття «власності» (*mine-ness*) й перспективи «першої особи». Так, Г. Стросон розуміє «мінімального суб'єкта» як простого суб'єкта досвіду (*an experiencer*), присутнього в теперішній миті досвіду, А. Дамазіо редукує мінімальну самосвідомість до повсякчас нового часо-просторового пункту, а Д. Захаві, апелюючи до інтроспекції, виходить з ідеї нередукованості дорефлексійного «першо-особистісного» почуття «власності», «перспективного володіння» емпіричної присутності, чи маніфестації досвіду в перспективі «першої особи» як мінімальних умов суб'єктивності.

Кардинальний зсув у розумінні суб'єктивності зумовлено актуалізацією обширу інтерсуб'єктивності як «буття-з» (М. Гайдегер), «спів-буття» (Ж.-П. Сартр), «буття одне-з-одним» (Л. Бінсвангер). Модусом взаємовідношення суб'єктивності й *Іншого* виявляється утілене «граматичним кличним відмінком» (Е. Левінас) «метафізичне бажання», коли відношення «Я – Я» віднаходить себе, за висловленням Ж. Дельоза, «на дні *Іншого*». Так, у теорії суб'єктивності Е. Левінаса експліковано ідеї Самототожного, самоті, *Я* у відношенні зі світом, часом та *Іншим*, відповідальне ставлення до якого дозволяє подолати обтяжливих «ідолів тожсамості».

Отже, **гетерогенна** специфіка суб'єктивності передбачає інтеграцію таких феноменів внутрішнього досвіду, як темпоральність, афективність, тілесність, інтерсуб'єктивність. При цьому істотним чинником забезпечення унікальної особливості *Я* в єдності внутрішнього досвіду є його передрефлексійна, докогнітивна організація, про що свідчать приклади феноменологічних досліджень тілесності й інтерсуб'єктивності, що презентують особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з *Іншим*, рівнозначні для конституювання особистості суб'єктивності.

Виходячи з полівекторності, а отже – полісутності гетерогенного виявлення неунітарної специфіки структури (природи, буття) суб'єктивності, а також із метою методологічного виокремлення понять *суб'єктивності*, *суб'єкта*, *Я (ego)*, *самоті*, висуваємо як базові для дослідження наступні визначення:

1) **Суб'єктивності** як наділеної синтетичною функцією «неочевидної» повнотності гетерогенних обширів специфічно людського, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду й буття у світі феномени та постає підставою формування – «конструктом» – особистісної ідентичності людини – її тожсамості.

2) **Я (ego)** як суб'єкта індивідуального досвіду, «центру» особистісної ідентичності людини.

3) **Самоті** як моделі персональної, особистісної ідентичності людини (її тожсамості, індивідуальності).

Зокрема, як буде обґрунтовано нижче, модуляції самоті концептуалізовано як визначувані: **етичним принципом** *Я* як нормативного акту волі «спроможного суб'єкта», дієвця від «першої особи» – у П. Рікера; **множинною** ідентичністю «Я-ідеї» – у С. Шов'є; метафорою «центру наративної гравітації», що спростовує ідею тожсамості, – в гетерофеноменологічній концепції Д. Денета; **автоафіціюванням** як передрефлексійною структурою, завдяки якій

самість-ipse заторкнуто власним «поза-світовим» життям, – у феноменології життя *М. Анрі*; **докогнітивним** рівнем організації індивідуального досвіду й обґрунтуванням самості як вихідної маніфестації досвіду в перспективі «першої особи», що включає в себе інваріантність розмаїтих видів досвіду, – у феноменологічній теорії *Д. Захаві*; **гетероафіціюванням** з боку *Іншого* – в інтерсуб'єктивних концепціях *Е. Левінаса* й *А. Рено*, та, відповідно, *Чужого* – у респонзивній феноменології *Б. Вальденфельса*.

Ідея «самості» зринає у вченні *Ж.-П. Сартра*, в якому визначається «вихідним ніщоженням» («неантизацією»), що походить від *заперечної* суб'єктивності «негативних» проектів *Ф. Ніцше* та *Г. Плеснера*, й – за тієї умови, що поняття самості є тут достатньо умовним означенням, аж ніяк не передбачаючи жодної цілісності, – у психоаналітичній теорії *Ж. Лакана*, в якій «самість» визначається експлікованою на стикові різнототожних символічних порядків «відчужень» *онтологічною нестачею* («дефіцитарністю»).

З огляду на питоме відтворення самістю «обернень», притаманних суб'єктивності в цілому, визначено як **доцентрове** спрямування (*К.-Г. Юнг*, *П. Рікер*, *Д. Захаві*, *М. Анрі*) так і **відцентрове трансцендування** (*Ж. Лакан*, *С. Шов'є*, *Д. Денет*) **змісту Я-самості (Я-ідеї)**. Так, один із засадничих юнгіанських архетипів, «Самість» як глибинне підґрунтя інтеграції свідомого й несвідомого, втілює *доцентровий* принцип пошукуваної цілісності особистості. *Відцентрове* ж спрямування еґо-структур суб'єктивності/ самості є характерною ознакою узаasadничених образом *Іншого (Чужого)* інтерсуб'єктивних концепцій, в яких самість зумовлено *гетероафіціюванням* з боку *Іншого* (*Е. Левінас*, *А. Рено*) та *Чужого* (*Б. Вальденфельс*).

1.3. Обрії суб'єктивності в історико-філософському контексті

Взагалі, збігаючись у вихідному для сучасної світоглядної рефлексії пункті *розламу*, «нетривкості» (дуальності) ситуації людського буття, критичне переосмислення фундаментального для модерної філософії концепту суб'єктивності виступає стрижнем усієї некласичної парадигми. Втім, у своїх вихідних, первинних конотаціях

усталена філософська категорія суб'єкта не мала безпосереднього відношення до осягнення унікальності феномену людського існування.

Зокрема, осмислюваний у теоретичному сенсі як те, що, власне, *лежить у засновку*, суб'єкт, починаючи з часів античності, був підставою – «першим підметом», *τὸ ὑποκείμενον* у Аристотеля – всякого сущого. При цьому «суб'єктність» як певне діяльнісне начало та здатність до пізнання світу виводилася класичною онтологією за межі будь-якої «антропомірності».

Якщо, за «Європейським словником філософій», поняття суб'єктності/ підметовості (subjectite), – об'єднуючи логічний суб'єкт («те, про що» висловлюються предикати) і фізичний предмет («те, в чому» існують акциденції), – має цілу мережу смислів «...речовості, *πρῶτα*, або речі та причини (res et causa), що сама не рідше за *sujet* входить у значення понять матерії, об'єкта чи теми, й яку віднаходимо в модерному слововжитку» [7: 148], то поняття **суб'єктивності** протиставляє *sujet* об'єкту, особливо щодо відокремлення сфери психічного чи ментального від сфери об'єктивності.

Визначаючи, зокрема, «три онтологічні рівні, що відповідають поняттю *τὸ ὑποκείμενον* – “...субстрат в одному смислі позначається матерія, в іншому – форма і в третьому – те, що з них складається” (Метафізика, 1028b35 – 1029a1 – 5), ...Аристотель розглядає *ὑποκείμενον* (реальний самотійно існуючий підмет) передусім як першу сутність чи індивідуум, що, з'являючись нам у нашому чуттєвому досвіді й таким чином існуючи, є “підметом для усього іншого” (Категорії, 2b37).

...Тут *ὑποκείμενον* (як основа властивостей і станів, що промовляють про деяке суще) та перша сутність (те, на що можна вказати і тим самим заявити про нього як про суще) практично ідентичні одне одному. Будь-яка притаманна і тому, й іншому властивість («бліде», «те, що сидить») промовляє... про те, що сприймає ці стани – сутність або підмет (*ὑποκείμενον*)» [135: 30–31]. Відстань між новоєвропейським *subjectum* як джерелом і причиною дій та аристотелівським *ὑποκείμενον* видається досить очевидною. Той час, коли «...*mens humana* віднині й надалі перехопила собі виключну компетенцію позначати суб'єкт», за новітніми дослідженнями, передусе «золотому» картезіанському віку «репрезентації» [7: 151].

За переконанням А. де Лібери, автора «Мислення у Середні віки» (1991), «Археології суб'єкта I. Народження суб'єкта» й «Археології суб'єкта II. Пошук ідентичності» (2007 – 2008), який відносить народження аналітичної філософії до теологічного дискурсу

Середньовіччя, найважливішим в історії суб'єктивності постає саме той момент, коли суб'єкт починає розумітись як дієвець, автор, діюча інстанція, й саме цей момент в її історії повинен вважатися часом входження в історію філософії поняття суб'єкта в сьогоденному значенні [128: 9].

Осмислений як субстрат суттєвих чи акцидентальних властивостей, середньовічний суб'єкт довго пербував у площині суб'єктності/ підметовості. Разом з непридатною для розвитку *mens humana* ідеєю суб'єктності, Середньовіччя, втім, мало теорію суб'єкта у прямому, психологічному сенсі *mens*, що не потребувала застосування *subjectum*, оскільки у схоластиці «ob-jectum (пред-метом) було те, що передує інтелекту, ...як “кинуте-перед”, (від ob-jісіо) і перед-лежить на відміну від під-мета (суб'єкта)... як у собі суцільної підстави об'єкта, що не має до свідомості жодного іншого відношення, крім *можливості* “кинути”, “метнути” (*intendere*) перед нею пред-мет. Ця можливість як зусилля чи напруга звалася *intentio rei*, інтенцією (самої) речі, ...що “зачинає” (*conceptus*) об'єкт у інтелекті, й була для схоластів *суб'єктом інтенції*» [234:11].

Властиве для мови психологічне розуміння суб'єкта виявляється, згідно зі «...Словником філософій», результатом розпочатих у Середньовіччі перетворень, найвирішальнішим з яких, за М. Гайдегером, «постає заміна Аристотелевого ὑποκείμενον на *subjectum*, схоластичну *субстанцію*, в сенсі “того, що є самостійно існуючим” (*subsistant*) та “реальним” як основи всієї психології суб'єкта, інакше кажучи, – ...перехід латинського *subjectum* у модерне розуміння суб'єкта, або, якщо завгодно, – перехід від *subjectum* до *ego*, від суб'єктивності до самості» [7: 151].

Це торувало шлях до описаної М. Гайдегером у другому томі «Ніцше» картезіанської ініціативи як моменту, коли «*mens humana* [людська свідомість] віднині й надалі, відповідно до цієї позначки її наявності як суб'єкта (*subjectum*), перехопила собі виключну компетенцію позначати суб'єкт (*Subjekt*), так що *subjectum* та *ego*, суб'єктивність і особистість, стали рівнозначними» [там само]. З остаточною кристалізацією теоретичних засад новоєвропейської філософії саме людина виступає «особливим», виключним суб'єктом. Самосвідоме *Я* як певне відносно самостійне утворення покладається тут в якості джерела спонтанної пізнавальної активності, творчої інстанції, суверенного дієвця в найширшому значенні.

Саме Р. Декартові, за М. Гайдегером, належить центральна роль у завершенні обернення ὑποκείμενον на *subjectum* та «навантаженні його

“актуальності” новим виміром перцептивної активності: “Відповідно до початкової традиції метафізики від Аристотеля, кожне суще є справжнім ὑποκείμενον, і це ὑποκείμενον надалі було визначене як *subjectum*. Картезіанська думка виявила специфіку *subjectum*, що власне є людиною, у такий спосіб, що актуальність цього *subjectum* полягає, за своєю суттю, в акті *cogitare (percipere)*”» [7: 152].

У дійсності ж, *das Subjekt* як «логічний», «емпіричний», «трансцендентальний», «моральний» суб’єкт постав як засада філософії суб’єктивності лише у «Критиці чистого розуму» І. Канта, філософія якого «...“винайшла” проблематику мислення, чії умови доступу до об’єктивності законів природи, так само як і до універсальності етичних та естетичних цінностей, містяться в його, мислення, власному устрої (те, що називають “коперніканською революцією”). Отже, “суб’єктом” як протилежністю об’єкта було названо родову індивідуальність, іманентну грі здібностей свідомості, яка, для всіх обмежених розумів (*les esprits finis*), формує “світ” та надає сенс факту дії у цьому світі» [7: 162].

Суб’єктивність пов’язувалася при цьому із гносеологічним суб’єктом як підставою достовірності. Оскільки розум виявлявся джерелом природних оман, то актуалізувалося розрізнення трансцендентального й емпіричного *Я* суб’єкта. Звідси впливала внутрішня суперечливість останнього, який в пошуку об’єктивності, – в якості її підстави, – повинен «долати» себе. Так, підважуючи факт існування індивідуального *Я* як специфічної онтологічної реальності, що є скоріше сукупністю всіх сприйнятів, об’єднаних відношеннями схожості, суміжності й причинності, Д. Юм намагався розкрити проблему *Я* як «граматичну», а не онтологічну.

Д. Юм констатував проблематичність виявлення усталеного змісту суб’єктивності, *Я* як чогось предметного, сутнісно виокресленого й тотожного собі. Як би людина не намагалась ухопити своє *Я* в якості чогось визначеного та цілком певного, вона постійно стикатиметься з розрізненими враженнями. Так, ми відчуватимемо бадьорість чи втому, задоволення чи дискомфорт, нас відвідуватимуть різноманітні образи й думки, проте жодне з цих вражень, за Юмом, не буде відчуттям *Я*, що переживається: не можна відчутти, «впіймати» чи зауважити своє *Я* окремо від якоїсь перцепції, його можна лишень «домислити» до того, що насправді відчувається.

Загалом, у XVII столітті властиве метафізиці тоталізувальне мислення підважується, за Ю. Габермасом, новим типом процедурної раціональності, що ставить під питання пізнавальні привілеї філософії. Номіналізм скорочує функції *formae rerum*, зводячи їх до

підпорядкованих суб'єкту імен, а Юм розчиняє десубстанціалізовані одиничні факти в тих чуттєвих відображеннях, ґрунтуючись на яких, суб'єкт створює уявлення про предмети. У свою чергу, ідеалістична філософія оновлює властиве метафізиці ототожнювальне мислення й учення про ідеї «на нових підставах суб'єктивності», коли, починаючи з Декарта, самосвідомість дає ключ до внутрішньої й абсолютно безсумнівної сфери уявлень, які ми маємо про предмети.

Через це метафізичне мислення в німецькому ідеалізмі набуває форми *теорій суб'єктивності*, де самосвідомість виступає «або як засадниче спонтанне джерело трансцендентальної дієвості, або як самий дух, що сягає абсолютного. Ідеальні сутності обертаються на категоріальні визначення продукувального розуму, отже, все стає тепер... віднесеним до єдиного, чим є продукувальна суб'єктивність. Чи покладається тут розум *фундаменталістськи*: як суб'єктивність, що уможлиблює світ загалом, чи розуміється *діалектично*: як дух, що, надолужуючи себе, проривається через природу й історію, – в обох випадках розум діє як водночас тоталізувальна й самовіднесена рефлексія» [27: 30].

У зв'язку з розвитком у ХІХ столітті історико-герменевтичних наук починається детрансценденталізація успадкованих модерною добою понять. Подальша критика матеріалізації та функціоналізації форм життя, а також суб'єкт-об'єктних відношень створює, за переконанням Ю. Габермаса, контекст для зміни парадигм від *філософії свідомості* до *філософії мови*, а укладання теоретичних результатів у їх практичні зв'язки створення-застосування сприяє усвідомленню релевантності повсякденного контексту *дії й комунікації*.

При цьому саме критика самовіднесено-тоталізувального мислення визначає, за Ю. Габермасом, початок постметафізичного мислення, тоді як зі спростуванням «фундаменталістської манери мислення» філософії суб'єкта здобуває визнання поняття *конкретизованого* розуму. Сучасні досвідні науки й автономна мораль покладаються на раціональність власного методу пізнання й іманентних йому процедур, сама ж раціональність, скорочуючись до формальної, залежить тепер від розумності процедур розв'язання проблем. «Раціональність методу, – стверджує Ю. Габермас, – уже не може гарантувати *минулу* єдність у розмаїтості явищ» [27: 33].

Опосередковане традицією та естетичним досвідом фізичне, соціальне й історичне існування індивіда набуває завдяки вимогам нових «наук про дух» теоретико-пізнавального значення, «зміщуючи» надсвітовий статус трансцендентальної суб'єктивності у вимір

історичності й індивідуальності. Сюди з царин умосяжного «винесено» породжувальну суб'єктивність в онтологізованій феноменології М. Гайдегера. Трансцендентальне *Ego* поступається фактичності індивідуальної свідомості у Е. Гусерля, а герменевтика Г.-Г. Гадамера експлікує історичні передумови розуму й опосередкованість суб'єкта традицією.

Прямому наближенню до нерозв'язної в термінах метафізики проблеми *індивідуальності* сприяв поворот до мови, що через категорію *тіла*, здатного до висловлювання, *поведінки*, *дії* та *мови*, вводив, за твердженням Ю. Габермаса, відношення до світу, в які *вже вбудовано* соціалізований організм здатного до мови й дії суб'єкта [27: 42]. Подолання рефлексивної моделі свідомості передбачало тут само критику всякого інтроспекціонізму, що припускав можливість безпосередньої досяжності до самосвідомості як чогось первинного й безумовного. Проте справжній перехід до мови у межах аналітичної стратегії філософування стається у зв'язку із «прагматичним поворотом».

Лінгвістичний поворот, здійснений Л. Вітгенштайном, Г. Райлом та Дж. Остіном, – який, власне, радикалізував та систематизував його під назвою «філософія повсякденної мови», – був переходом від філософії свідомості до філософії мови й комунікації як альтернативи картезіанському *cogito*. Сучасна картина світу є переважно *мовною*, інтерпретація ж – загальновизнаним методом пізнання в гуманітаристиці. На розвиток філософії суб'єкта вплинула й лінгвістична теорія Ф. де Сосюра, яку лідер структуралістів К. Леві-Строс прагнув застосувати до аналітики міфу, а Ж. Лакан використав як метод деконструкції психоаналізу З. Фрейда.

Мова, за твердженням Л. Вітгенштайна, уможливорює означення чогось словесно, але те, що саме позначається, визначається не стільки людиною, скільки правилами «мовної гри». Інспірувавши лінгвофілософію як складову англо-американської аналітичної традиції, уявлення Л. Вітгенштайна й Дж. Остіна вплинули на розвиток континентальної традиції, зокрема французького структуралізму. В. Декомб у праці «Суб'єктний додаток: дослідження факту дії від себе як особи» (2004) стверджує про «відсилення» до граматичних розважань Вітгенштайна як кут зору на досліджувані питання (див.: [49: 9]).

«Усуненню» гносеологічного (метафізичного) суб'єкта в аналітичній філософії, що є одним із впливових способів сучасної філософської аргументації, сприяло вивищення прагматичних аспектів мовного значення, пов'язаних із фактичним використанням мови. Так, у

50-х роках лінгвофілософія досліджує проблематику контекстуальності й передумов висловлювань у повсякденному функціонуванні мови, розкриваючи специфіку ситуації фактичної мовної взаємодії. Уявлення про єдину мову поступається, відтак, місцем ідеї багатозначності й історичності мови, філософський аналіз якої виявляє мотивації й комунікативні здатності конкретного мовного дієвця.

Експлікуючи мовне значення як результат інтерсуб'єктивної згоди, «пізній» Вітгенштайн обстоює уявлення про поліфункціональність мови як конгломерату лінгвістичних та нелінгвістичних дій, що відбуваються за певними «правилами». Вивченням мовної інтеракції є аналітика «речень-перформативів» у «раннього» Дж. Остіна з його пізнішою концепцією єдиного мовного акта з локутивним (оповідь), ілокутивним (питання, наказ) та перлокутивним (цілеспрямований мовний вплив на візаві) рівнями. Цю теорію продовжено Дж. Серлем, який розкрив специфіку конкретної мовної взаємодії через аналіз різних аспектів природної мови.

Переосмисленням суб'єкта в аналітичній традиції у 1950-х – 1960-х роках виявилась спрямована проти дуалістської й фізикалістської моделей висунута Л. Вітгенштайном та П. Стросоном версія філософії свідомості із вихідним поняттям особистості. Наділений предикатами на означення станів свідомості, особистості приписувались тілесні характеристики. Так, виходячи з ідеї інтенції як вияву суб'єктивності, П. Стросон («Індивіди...», 1959, «Аналіз та метафізика», 1992) стверджує, що філософія, враховуючи діяльнісний аспект людського буття, з одного боку, та наявність у людей вродженої концептуальної схеми структурування досвіду, з іншого боку, повинна спиратись на поняття «базисних індивідів», яким приписуються як матеріальні, так і особистісні предикати.

Досліджуючи феноменологію людського сприйняття й комунікації, аналітичні напрями філософії психології, теорії дії, когнітології, соціобіології, фемінізму (філософії «соціальної відмінності»), радикальної філософії (Д. Денет, Дж. Фодор, Ч. Чіхара, Дж. Серл, С. Стіч) переосмислюють уявлення про (само)свідомість людини як «перешкоду» у формуванні картини світу й суб'єктивність як неусувну «похибку» в описові стану речей. Так, попри те, що свідомість каузально редукується до нейрофізіологічних мозкових процесів, найпередовіша нейрофізіологія, на думку Дж. Серла, не може здійснити онтологічну редукцію свідомості, ототожнивши суб'єктивне з об'єктивним, та повністю «усунути» суб'єктивне.

Дж. Серл обстоює невід'ємність від конкретного носія ментальних станів свідомості як іманентних мозкові. Свідомості, за його

переконанням, притаманна неусувна суб'єктивна онтологія від «першої особи», об'єктивістська ж модель споглядання світу, результати якої фіксуються наукою з позиції «третьої особи», тут нерелевантна. Оскільки засвідчена в мові репрезентативна функція продовжує більш глибоку здатність інтенційного характеру відносити свій організм до світу через ментальні стани, то акти мови, за Серлем, пов'язано з інтенцією, адже мовний зв'язок зі світом виступає посередником більш фундаментального зв'язку свідомості зі світом [79].

Переконалий, що мові з її ментальними поняттями властива специфічна логіка опису станів свідомості, Дж. Серл виступає проти когнітивістських теорій Д. Денета й С. Стіча, які намагаються відділити інтенційність від свідомості й позбавити ознак суб'єктивності. Так, позиція Д. Денета полягає в «розширеному» вбачанні у суб'єктові міжособистісної комунікації раціонального дієвця з притаманними йому прагненнями й очікуваннями, так що під ознаки інтенційності потрапляє будь-яка нераціональна поведінкова система, – комах, тварин, комп'ютерів, адже так можна контролювати їх поведінку як «раціональну» [262].

Взагалі, щодо «тези Brentano» у XX столітті склалися інтелектуальні реакції феноменології, що розробляла суб'єктивний, ментальний аспект інтенційності, й біхевіоризму (в англomовній думці), який завдаки об'єктивістським стратегіям узяв курс на усунення розколу світу на фізичне і не-фізичне. У розв'язанні цієї вагомої для аналітичної філософії проблеми витоків змістовності й значення інтерналісти, виходячи з картезіанської теорії ментального, вважають джерелом значення, поглядів та переконань ментальну сферу (Дж. Фодор, Дж. Серль, С. Кріпке, Т. Нагель), а для екстерналістів цим джерелом є інтерсуб'єктивна реальність (У. Квайн, В. Селарс, Р. Рорті, Д. Денет).

У 80-х роках XX століття зринає т. зв. конвергована філософія, що об'єднує представників континентальної філософії й англо-американських аналітиків мови. Цю прихильність до неаналітичного дискурсу означено як постаналітичний тренд, що розв'язує проблематику значення суб'єктивності у пізнанні й діяльності, ролі інтенційних понять у рамках сучасної теорії мови, осмислення взаємозв'язку наукової теорії та культурної самосвідомості тощо. До спроб синтезу герменевтичної й аналітичної думки долучилися Г. Патнем, М. Даміт, К.-О. Апель, Ю. Габермас (який, зокрема, вважає, що теорію мовних актів Дж. Остіна й Дж. Серля можна синтезувати з теорією значень М. Даміта і вписати до комунікативної теорії дії).

Якщо «герменевтику суб'єктивності» (М. Фуко) кінця минулого століття представлено теоріями, що з'ясовують підстави ідентичності (С. Жижек, Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, П. Рікер) чи розкривають специфіку самості як форму розрізнення й утвердження смислу від «першої особи» (П. Рікер, Дж. Агамбен, Д. Серл), то на початку ХХІ століття її активно розвинуто завдяки феноменологоорієнтованій філософії (Ш. Галагер – Д. Захаві). Так, Д. Захаві належить низка ґрунтовних феноменологічних досліджень з теорії суб'єктивності як вихідної маніфестації досвіду в перспективі «першої особи», яку поділяє його американський колега Ш. Галагер. У співавторстві з Галагером Захаві створено показову працю «Феноменологічний розум: вступ до філософії свідомості й когнітивних наук» (2008), що експлікує засади діалогу між феноменологічним методом та когнітивними дослідженнями [265].

У сьогоденній полеміці довкіл суб'єктивності часто звертаються до вправ вітгенштайнівського штибу. Залучаючи до розв'язання питання лінгвістичний аналіз категорії додатку, В. Декомб прагне довести, що якщо поняття суб'єкта прийняти в сенсі буття агентом, то немає необхідності використовувати його в сенсі самоставлення, усталене для філософії модерну [49]. У праці «Суб'єктний додаток: дослідження факту дії від себе як особи» (2004) В. Декомб зауважує про відсилання до «граматичних вправ» Вітгенштайна як про ракурс досліджуваних питань [49: 9].

Саме «лінгвістичний поворот», за переконанням В. Декомба, надав поштовху новій філософії розуму, яка заперечує ідею суб'єкта, що впливає з ототожнення свідомості й самосвідомості. Адже у природній мові складно розрізнити мовця від першої особи, й того, хто, промовляючи «я», свідчить про самоусвідомлення (що вже є здобуттям позиції, самоосягненням себе). В основі тотожності свідомості й самосвідомості – не властиве повсякденному мисленню попереднє вирізнення, що й обстоює аналітика мови.

Філософія комунікації у розв'язанні проблематики суб'єктивності виходить з того, що, за В. Гьосле, інтерсуб'єктивність, зосереджуючись на мовно-комунікативних структурах, заступає місце суб'єктивності [181: 16]. За переконанням Ю. Габермаса, який обстоює ідею «єдності розуму» в його розмаїтті, відмова від класичної філософії свідомості на користь повсякденного спілкування як домівки інтерсуб'єктивності й життєсвіту людини засвідчує переосмислення засад філософування. А. Бадью у «Маніфесті філософії» (1989) категорично спростовує наратив «кінця філософії», а отже, філософську «зужитість» поняття

суб'єкта, адже «...розум та суб'єкт здатні бути векторами для сучасного мислення» [79: 39].

Показовою для сьогоденної ситуації з «крихким суб'єктом» видається думка С. Жижека («Дражливий суб'єкт», 2000), який обстоює значущість цього поняття у філософському обширі, що, водночас, демонструє необхідність його нової легітимації, «коли прибічникам картезіанської суб'єктивності слід перед усім світом оприлюднити свої погляди, свої цілі, свої тенденції й зустріти цю бабусину казку про Привид картезіанської суб'єктивності філософським маніфестом самої картезіанської суб'єктивності» [66: 7–8].

Відтак сенс, за переконанням С. Жижека, полягає не в тому, щоб повернутися до *cogito* модерної думки, в якій це поняття позначало самоочевидного суб'єкта пізнання, а в тому, аби висвітлити його «забутий» образ (*obvers*), його надмірну, невизнану сутність, котра є достатньо далекою від примирливого образу очевидної «Самості».

Таким чином, для філософської та людинознавчої рефлексії ХХ – початку ХХІ століття виявляються притаманними як тренди «зняття» усталеного поняття *суб'єкта* в якості метафізично ангажованого субстанційного засновку діяльності й пізнання, так і тенденції розвою фундаментальних досліджень осібної природи, структури та властивостей гетерогенних обширів *суб'єктивності*.

1.4. До усутнення неунітарного: питання методологічних підвалин

«...Оскільки такий промовистий образ, ...а саме образ “метафізичного суб'єкта”, зазвичай ототожнюваного з “картезіанським *cogito*”, продовжує існувати, нам видалося, що буде плідним інакше подивитись на історію, оновлену сьогоденними уявленнями про суб'єктивність: відтак було б підважено вихідний постулат про саму гомогенність різноманітних образів суб'єкта, сполучених у межах одного поняття... Навпаки, якщо висунути методичну гіпотезу множинності образів суб'єкта, то аналіз передусім було б спрямовано на виявлення їх розходжень та відмінностей, що сприяло б у такий спосіб диференційованішому розумінню нашої сучасності»
А. Рено, «Ера індивіда. До історії суб'єктивності» [165: 14].

Зауважуючи про систематичність візій «втрати суб'єкта» й подолання «філософії суб'єктивності», Б. Марков у післямові до книги *Алена Рено «Ера індивіда. До історії суб'єктивності»* (2002) стверджує, що сучасній філософії необхідно «повернути» цю проблематику, сформулювавши її з урахуванням понять сучасних соціальних дисциплін, передусім *антропології* [140: 410]. Самий Рено, розрізняючи індивідуальність та суб'єктивність, тобто – гуманізм як *цінність автономії* й індивідуалізм як *цінність незалежності*, обстоює обумовленість ідеї суб'єкта історією суб'єктивності, відновлення якої «...в усьому її різноманітті повинно висвітлити невід'ємні від ідеї суб'єкта можливості, не ангажовані становленням сучасної метафізики, а отже, ...придатні для їх повторної активації сьогодні» [165: 14].

Властиві для сьогоденного гуманітарного дискурсу форми концептуалізації суб'єктивності відзначаються, як видається, достатньо розлогою варіативністю (полі)семантичного поля вжитку. Дотепер обертаючись в історико-філософських альянсах *модерного «панування суб'єктивізму»* (М. Гайдегер) як інтелектуальної установки доби модерну, ідея суб'єктивності постає своєрідним «метафізичним відгомонам» картезіанського *Cogito* й тієї філософії суб'єкта, яка, за Ю. Габермасом, дотепер змушена посилатися на інтроспективний доступ до фактів свідомості.

Досьогодні зафіксована в ідеї єдності ідентичності людини суб'єктивність як *особистість*, яка є «...*ось це*, що виникає миттєво, проте... взяте як самодостатнє, *субстанційне*» (Л. Баткін, «На шляху до поняття особистості» [9: 87]), викликає шлейф семантичних асоціацій з метафізичною самістю як тотальною «константою», сутнісним *Я-центром* особистості, – утім, за тієї умови, якщо не розглядати самість як щось відпочатку *розщеплене* (Ж. Лакан), або ж *мовленнєво* зумовлене (Р. Рорті, Д. Денет) «граматичне упередження», звичку, за якою сховано лише особливі соціальні практики (П. Стросон).

Некласичний образ людини відпочатку складався як дискурс «розкладу» *моноцентричного*, а отже однобічного антропологізму, обертаючись, натомість, здобутками антропологізму *полісутнісного*, в якому «драстичне» виокремлення всередині «розгубленої ідентичності» семантичного простору *Іншого (Чужого)* є відображенням одного з численних модусів теоретичної «втрати людини». У працях Т. Адорно, Р. Барта, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, М. Фуко аналіз відчужених форм деперсоніфікованої «функції суб'єкта», механізмів формування «анонімної» суб'єктивності, форм суб'єктивації, що детермінують

виникнення суб'єкта науки, влади, сексуальності, буквально просякнуто «асиміляцією» несталих ракурсів суб'єктивності.

«Зняття» людини у структурах, на стикові тілесних, лінгвістичних та соціальних сил, феномен історичної непослідовності, «перервність» як методологічний принцип децентрації суб'єкта щодо бажань у психоаналізі, мовленнєвих форм у лінгвістиці, норм поведінки в антропології визначили принципову трансгресію за межі звичного, усталеного, власне «нормального». Упевнено розірвавши коло своєї власної «центрованості», «рухлива» суб'єктивність стикається з радикальним осмисленням себе через *інакшість у собі* та радикальну *інакшість Чужого*, трансцендуючи *за межі іманентного змісту Я до третьої особи*.

Така «постметафізична» суб'єктивність корелює з дефіцитарним дискурсом антропології «нестачі» (З. Фрейд – Ж. Лакан – С. Жижек), що досліджує способи взаємодії суб'єктивності з конститутивною природою природою нестачі у собі й *Іншому*. «Заручницю» бажання визнання з боку *Іншого*, таку суб'єктивність позначено *неповнотою «-дивідності»*, що набуває авторитету виключно ззовні, з мережі символічних знаків розрізнення. Дискурсивність несталих форм ідентичності «дорозщеплює» сучасний образ людини до її крайніх ознак, «субстантивованих» у суб'єктові науки, влади, сексуальності, тілесності, що набуває обертонів бажання (Ж. Дельоз), лібідо (Ж. Лакан, Ж.-Ф. Ліотар), спокуси (Ж. Бодріяр), відрази (Ю. Крістева).

У розлогішій парадигмальній площині дискурсивність «розщеплених форм» корелятивна *радикальному образу постмодерної людини*, означеної граничністю (трансгресією) форм суб'єктивності. Моделі *поліморфної суб'єктивності* експліковано у горизонтах розщеплення індивідуального буття від «першої особи». Досвідом такого розщеплення може поставати самий уже «розрив» іманентності *Я*, суб'єктивності в *інтерсуб'єктивному* вимірі як виявленні «трансцендентного в іманентному» (Е. Левінас – А. Рено). Філософсько-антропологічну конкретизацію суб'єктивності означає при цьому *трансгресія від структур внутрішньої, інтрасуб'єктивної множинності до «експансії» трансцендентних інтерсуб'єктивних форм*.

Очевидно, для адекватного осмислення суб'єктивності, заданого філософсько-антропологічним виокремленням *специфічно людського*, необхідно випрозорити те концептуальне тло, на якому ідея людської суб'єктивності уможливить трансляцію природи саме цього «осібно людського» у людині. Такий горизонт, або ж рамки конституювання природи, структури й специфічних способів виявлення суб'єктивного

передзадано некласичними інтерсуб'єктивними структури свідомості й мовленнєво-комунікативними опосередкуваннями практичної діяльності й мислення [69: 310].

Не менш важливим є утримання від спроб «підігнати» природу суб'єктивності під якесь одне розуміння, що «затисне» різноманітні способи виявлення «автономізації й гетерономізації людського» (А. Рено) у жорстко фіксовані «сегменти» чогось квазі-субстантивного, опинившись відтак у глухому куті. Це утримання підважить вихідну ідею *гомогенності* образів суб'єкта, поєднаних у рамках єдиного поняття. Якщо висунути методичну гіпотезу *множинності* таких образів, то, як стверджує Рено, аналіз передусім буде скеровано на виявлення їх розходжень та відмінностей, що сприяло б більш диференційованому розумінню дійсності.

Висуваючи ідею *негомогенності* сучасності як такої, що вміщує у собі як індивідуалістичну патологію, так і коріння юридичного гуманізму, А. Рено переконаний, що людство вже не може мати холістичних цінностей. Між холізмом та індивідуалізмом, за Рено, міститься гуманізм, як між цілим та індивідом – суб'єкт, який є соціальним, оскільки в якості закону має створені власним розумом приписи. Суб'єкт, а не асоціальний індивід, є соціальним завдяки своїй автономії: раціонально підкорюючись моральному закону, він «...чудово узгоджує свої дії з іншими можливими суб'єктами, з якими солідаризується в ім'я досягнення спільних цілей» [165: 93], [49: 362].

Сьогодні притаманне чітке усвідомлення хибності «людини універсальної», специфіка якої полягає, натомість, у нередукованості, випадковості, трансгресії, в «об'ємному», «розширеному» вбачанні взаємооберненості альтернативних властивостей людини. Переосмислення ідеї «недостатньої істоти», що сходить до Й. Гердера, повинно при цьому вказати на «недостатність» як джерело й підставу тих здібностей, які вивисшують наділену ними істоту. Отже, будь-які намагання «уніфікувати» концептуальні форми суб'єктивності «згладить» варіативність її неоднозначної та необорно суперечної специфіки.

Якою, дійсно, є природа людської суб'єктивності? Чи визначається нею існування особистісної «самості» як структурованого, конститутивного – сутнісного – утворення, відносно якого стверджують про субстантивність, суб'єктивну цілісність та *Я-центрованість*? З усіх антропологічних феноменів саме *осібна специфічність суб'єктивного* виступає фундаментальною для осягнення багатовимірності людського буття як підстави принаймні для чотирьох його особливих вимірів:

біологічного, психічного, соціального та космічного [188: 312]. Рефлексивність, свобода волі, історичність, символізм, діяльність, моральність, трансцендування тощо не становлять абсолютної підстави людської специфічності.

Свого часу Г. Плеснер зауважив, що М. Гайдегер у визначенні сутності (*Essenz*), або ж природи людини «...тільки її історично мінливим відношенням до буття... солідаризується з ранньою статтею Шелера 1911 р. “До ідеї людини”, де Шелер услід за Ніцше визначає людину як перехід та просто як *образ трансценденції*» [160: 13]. Сполучення взаємообертуваних якостей від альтруїстичної любові до непомірної (авто)агресії обертає людину на «напнуту лину» (Ф. Ніцше), усутнюючи її *перехідність*, тоді як індивідуація вивищує обшири не обмеженої природою роду духовності як конститутивної спроможності самотавлення.

У філософській антропології виокремлюють істотність вимірів соціальності, мови, історичності, тілесності тощо. Вихідним же при цьому виступає той специфічний спосіб, у який здійснюється суб'єктивність людини як «опосередковане, “подвійне” самовідношення буттєвості (відношення-до-відношення-до-буття), котре виконується парадоксально-дуалізуючим чином, провокуючи колізії між розумом та свободою» [236: 203]. Розвиток «вільної від ситуації світу» (А. Гелен) людини виявляється відтак, за поглядами сучасних філософських антропологів, принципово *плюралістичним*.

Уподібнюючись у радикалізованому дискурсі своїм «крайнім», радикальним властивостям, суб'єктивність набуває так само *доцентрових пульсацій*, увиразнюючи інтенції віднайдення цілісності як деякої *трансцендентності-в-іманентному*. Власне, суб'єктивність існує лишень у подоланні себе – як трансценденція, котра, «проектуючи себе та втрачаючи себе зовні, ...існує як така... [й] може існувати, тільки переслідуючи трансцендентні цілі. Будучи цим виходом за межі, схоплюючи об'єкти лише у зв'язку з цим подоланням себе, вона перебуває в осерді цього виходу за власні межі... Немає жодного іншого світу, крім... світу людської суб'єктивності» [177: 344].

Для сьогоденної ситуації притаманне, відтак, визнання недостегненності «тотальної» людини, взаємна оберненість виявлень якої «унов»-концептуалізується через виокремлення певного, часто лімінального виміру існування (божевілля, святість, біль, смерть). Поняття *негативної* суб'єктивності й «апофатичної» антропології, передбачаючи обмеженість теоретичних моделей людини, «хронічну *post factum* установку, що є визнанням обмеженості уможлядних та...

дискурсивних методів самоактуалізації людини» [185: 7], – активно переосмислюються сучасною філософсько-антропологічною рефлексією.

Підґрунтя *полісутнісної* специфіки суб'єктивності міститься в ідеях біологічної недокоханості, а отже *перехідності*, відкритості людини як «цілі й призначення обробки» для самої себе, зумовленої необхідністю відвойовувати умови існування у світу, що, за А. Геленом, є «полем несподіванок». Проблематизована М. Шелером, А. Геленом та Г. Плеснером відкритість ситуації людського буття, «...долаючи опір “післясучасної” доби з її відразою до всяких “стратегій”, – як зауважує Г. Шалашенко, – продовжує проникати... у кожен акт мисленнєвої діяльності, привносячи у нього то креативну, а то й відверто руйнівну інтенцію» [237: 88].

Корені «негативності» завбачено й у неявних інтенціях людської подвійності, екстатичності, тілесності, притаманних культурі модерну. Це, до речі, дозволяє ствержувати про імпліцитність долання одностороннього антропологізму вже самим новоєвропейським модерном. Ще А. Шопенгауер стверджував, що ідея людини пройшла через усі форми тваринного, рослинного й неорганічного світів, теза ж «безвимірного» (С. Цвейг) Ф. Ніцше про становлення людини, яка, не маючи жодної напередвстановленої сутності, перебуває у процесі невинного становлення, обернулося теоретичною розмаїтістю філософсько-антропологічної рефлексії ХХ століття.

Проблематичність виявлення засад *специфічно людського* означив М. Мамардашвілі, зауваживши, що філософську розмову про людину побудовано на абстракціях, які максимально усувають безпосередньо, «по-людськи» доступні нам речі. Філософський образ людини уподібнюється відтак до «незавершеної можливості» як маніфестації тих деяких істинних станів, що вимагають *ненаочного осягнення*, яке дещо розкриває про можливості й обмеження людської природи, і в сенсі «каналу, через який існує феномен свободи... як умова інших людських дій, феномен людини для неї самої є недетермінованою, безпричинною умовою» [138: 14–15].

Фіксує «розрив» рефлексійної спроможності *Я*, у структурах *специфічно людського* зринають «цілі масиви феноменального змісту (повноти), ...виражаючись у вигляді елементу міфу, ритуалу або ж неусвідомленого емоційного поштовху, видіння, ...оприявлюючись (як) прикмети традиції, ...передсуду, попереднього знання, забобонів тощо» [131: 99–100]. Питання гетерогенності обширів *специфічно людського* зумовлює при цьому зміщення досліджень на рівень *передрефлексійної, докогнітивної* організації внутрішнього досвіду, у річище його неявних,

«неочевидних» умов (М. Анрі, Г. Стросон, Д. Захаві – Ш. Галлагер, А. Дамазіо).

Тобто, маніфестуючи *проміжний осередок*, де виникають якісь «*треті речі*» (М. Мамардашвілі), царица цієї повнотності уособлює *інший досвід* відмінних від усталених «когітальних» *матричних* ментальних станів та засвідчує в такий спосіб первинність *а-(мета-)логічного, неявного* тла конституювання суб'єктивності. *Гетерогенність буттєвих обширів суб'єктивності як «неочевидної» повнотності специфічно людського, не звідної до певної якості (властивості) свідомості, передбачаючи інтеграцію усіх станів, які складають царину індивідуального буття у світі, охоплює найрізноманітніші феномени від афективності, тілесності до найскладніших форм сапієнтальності й інтерсуб'єктивності.*

Достеменною підвалиною осібної повнотності людської суб'єктивності виявляється, в такий спосіб, глибінь тих «неочевидних» гетерогенних обширів, які не виступають об'єктом саморефлексії й жодним чином не схоплюються на рівні самосвідомості. Афективність та досвід тілесного буття у світі в якості особливої «єдності» чуттєвого й інтелектуального, інтерсуб'єктивні відношення як конститутивний вимір буття суб'єктивності усвідомлюються як принципово необхідні складові, залучені до питомих «металогічних» підмурівків самосвідомості й суб'єктивності.

Своєрідність питання особливостей буттєвого підґрунтя суб'єктивності полягає, скоріше, в екзистенційній «невичерпності», пов'язаній з *універсальністю* людського способу буття. Причому значним надбанням сьогоденної антропологічної рефлексії є, за твердженням В. Табачковського, усвідомлення ціннісної неоднозначності подібної універсальності, яка обіймає не тільки вияви людського, котрі традиційно вважалися позитивними, а й їх альтернативи [195: 36]. Вияви «не людського» виступають при цьому питома відмінними від виявів «тваринного», оскільки у людини немає такого потужного, як у хижих тварин, механізму гальмування, що перешкоджає самознищенню виду.

Саме тому вагомим пріоритетом сьогоденної філософсько-антропологічної думки виступає здійснення «...“негативного примирення” всіх “-ізмів”, сутність якого – не в релятивістському визнанні “усіх точок зору рівними”, що неминуче призводить до відмови філософської антропології від свого власного предмета й заперечення будь-якої сутності людини взагалі» [238: 45], тобто – врахування альтернативних «трендів» та тенденцій самоствердження

людського створіння – аж до перетворення його на «постсьогоденну» *posthomo* й до вивищення *людського*.

Отже, методологічні підвалини новітньої філософсько-антропологічної парадигми вимагають принципової переорієнтації з усталеного «субординативно-ієрархічного» структурування обширів людської суб'єктивності ***на користь уявлення про гетерогенну особність – повнотність – їх інтимного переплетіння (сув'язі)***, що дозволить залучати до змістової людинознавчої палітри як базові антропні ознаки людини, її «ствердні» й «заперечні» виявлення, так і тенденції «переходу», *трансгресування* людини за грані її необорно мінливих, подібних до «напнутої лінви» (Ф. Ніцше) характеристик та властивостей (дивись, зокрема: [70], [129], [159], [185], [194], [195], [236]).

РОЗДІЛ 2

***НОМО DUPLEX* НОВОЄВРОПЕЙСЬКОГО МОДЕРНУ: БІЛЯ ВИТОКІВ ПЛЮРАЛЬНОСТІ**

2.1. Антропологія *недовіри*, або за лаштунками Просвітництва

Барух Спіноза з Амстердама
запрагнув осягнути Бога
шліфуючи на горищі
кристали
пробив раптом заслону
і став обличчям до обличчя <...>
задавав питання на тему людської природи
– Бог ламав пальці
кашляв
коли Спіноза замовк
Бог рече <...>
– я хочу щоб мене любили
невчені й бурхливі
лиш вони справді мене жадають...

3. Герберт, «Пан Когіто оповідає про спокуси Спінози» [35: 400–402]

В історії філософської думки проблематику *специфічно людських* ознак експліковано в ідеях божественності людини, рефлексійності картезіанського *Я*, діяльнісної специфічності суб'єкта, дієво-історичної свідомості некласичної суб'єктивності тощо. Образ людини у філософсько-антропологічній рефлексії ХХ століття означено ідеями конститутивного *розламу* («двоїстої безодні» – Ф. Тютчев), онтологічної «розщепленості», незавершеності ситуації людського буття в «бездонному» світі, де меонтичне виокремлення *ніщо* суголосить екзистенційній «драмі» внутрішніх глибин самої «розладженої» людини.

Критичне подолання метафізичної настанови про вихідну «розумність» буття було розпочато І. Кантом. Переривання уявлень про фундаментальну «розумність» буття у післякантівській філософії виходило, як наголошує А. Рено, з поширення індивідуалізму на підставі емпіричного й нігілістичного тлумачення монадологічних онтологій Нового часу. У процесі розвитку монадологічного індивідуалізму зв'язок індивіда-монади з раціональністю буття було подолано, а основним принципом в якості реакції на притаманну європейській культурі абсолютизацію надособистісної раціональності виявився безумовний пріоритет автентичності індивіда перед соціальними конвенціями.

Власне, вимога *авто-номії* суб'єкта (А. Рено) є невід'ємною від модерну, де «цінності... більше не впливають із природи речей, а *само-обґрунтовуються* або ж *само-встановлюються* як норми, що їх людство надає собі задля конституювання інтерсуб'єктивності на засадах того, як воно уявляє собі свою гідність» [165: 349]. Е. Касіер у праці «Індивід та космос у філософії Відродження» розкриває генезу картезіанської революції, що зумовила традицію датувати *картезіанським cogito* початок сучасної філософії. Гуманістичне вивищення «прометеївської» спроможності бути суб'єктом (агентом) свого буття спонукало до виникнення сьогодення.

Ототожнюючи питання про можливість «сценаріїв» раціонального пізнання з питанням можливості картезіанського *Я*, К. Свасьян у «Становленні європейської науки» провадить думку про втрату новою свідомістю первинно природної живої очевидності мікро- й макрокосмічної єдності, яку засвідчило нігілістичне тло вихідних маніфестацій «зарозумілості» Ф. Бекона й «тотального сумніву» Р. Декарта. К. Свасьян влучно схоплює «симптоматику» *філософськи редукованого* картезіанського *Я*, що постало віссю європейської раціональності й на якому, власне, перебуває «весь *brave new world* з його фундаментальною й анекдотично неймовірною *онтологією екологічного глухого кута і смітника*...

Чи могло це «Я», що створило аналітичну геометрію та міжнародне право, пережити Гамлета й витримати «Думки» Паскаля?.. Зрештою, не про кланово-наукове «Я» йшлося Декартові, а про людське... Цілковита бездарність картезіанського «Я» щодо будь-якого роду «*межових ситуацій*» – факт чіткий та виразний... Небувалість картезіанського – *раціонального* – «Я» в тому й відбулася, що тут реактивізувався леше один зріз свідомості за повної ізоляції від *цілого*... Незрозумілим для «Чітких та виразних істин» Декарта залишалось одне:

їх неадекватність гігантським обширам та багатолікостям смислу; цьому “Я” нема чого було робити з *блукачем* Війоном, *духовидцем* Сведенборгом, *природознавцем* Гете» [178: 244–246]

Утім, кризь «обмовки» усталених класичних постулатів прозирала та «антропологія недовіри» *homo duplex*, котра, суголосячи наближенню Гайдегерового заперечення «антропології зарозумілості», постає іманентною культурі й філософії Просвітництва в якості їх своєрідного «заднього тла». Філософ культури О. Якимович убачає досить переконливі кроки до послідовного розвінчання культу *homo superlativus* антиномічною антропологією Ф. Ніцше, М. Гайдегера та М. Фуко в активній спроможності культури Нового часу та Просвітництва зображувати *двозначність* стану світу й людини.

«...Література, театр, живопис Нового часу надто ризиковано обходяться зі справедливістю, моральністю, людськістю. Художня культура не карає за гріхи; іноді ми навіть можемо з подивом дізнатись, що злодій та мерзотник мав свого роду вище право бути таким, тобто його злодійство має якесь вище виправдання, ...як шекспірівський Шейлок... Як бути з тим, що мова Шекспіра та пензль Рубенса зображують звірства, жахи й мерзотності історичного, міфологічного, політичного, сімейного буття? <...>

У художніх та філософських досягненнях Рубенса й Веласкеса, Шекспіра й Бекона, Рембрандта і Вермеєра, Галілея та Ньютона прагнули бачити то релігійний пафос, то раціоналізм, то емпіризм і прихований натуралізм, ...тоді як останнє слово вмираючого Гамлета про мовчання: “*The rest is silence*” – це таїна, недосказане “слово титана”, що може означати й католицький екстаз, і пуританську непізнаваність Вічного, й філософський парадокс необхідності віри при повному усвідомленні неістинності всіх її тверджень» [252: 131–132].

Розвінчання антропологізму впадає в око у мистецтві й літературі Відродження та Нового часу – від дивної амбівалентності Леонардової Джоконди до іронічних розміркувань Монтеня. Уже від Ф. Рабле, М. Сервантеса й Д. Дідро європейський роман, за одним із тверджень *М. Кундери*, прагне «зрозуміти істини, *відмінні* від тих, які сповідує сам» [112: 14]. Засновану на розумові європейську цивілізацію так само справедливо, вважає романіст, називати цивілізацією *сантиментів, почуттів*. Кундера розмірковує про виPLEканого європейською цивілізацією *homo sentimentalіs*, ототожнюючи його із *homo hystericus*. Зображена у його «Бессмерті» кохана Гете Беттіна в усьому виходить зі зведеного на п’єдестал почуття кохання як з «дорученого вище», доленосної *wahre Liebe* як любові *вічності*, «безсмертя» Гете...

Ідею *нестачі, неповноти* суб'єктивності як певного гносеологічного підґрунтя подибуємо у розмислах Дж. Лока, який у відчутті людиною «неспокою», «незадоволеності» (*uneasiness*, – Е. Кондільяк уживає більш сильне *tourment*, «муки») убачає підставу мисленнєвих та психічних процесів. «Люди міркують та відчують не тому, що їх внутрішній світ багатий як такий, і не тому, що якась велика вища сила вклала у них вищу здатність мислити й відчувати. Людина є людиною, оскільки відчуває в собі нестачу, тужить за деякими істинами, відчуттями чи предметами, яких не має або які вважає недостатньо досяжними для себе. Людина, за визначенням, є істота неспокійна, незадоволена, що шукає, а тому недовірлива та критична» [252: 278–279].

Болісне прагнення підважувати істини постає, за О. Якимовичем, усвідомленою проблемою думки XVII – XVIII століть. «Сповідь» Ж.-Ж. Русо та твори де Сада з несвідомими спонуками *людини-звіра*, Д. Дідро, який на питання про *доброто дикуну* стверджує, що, скоріше, така людина задушить свого батька й переспить зі своєю матір'ю, постають як «зачаровані перспективами *іншого*», «людською нелюдськістю». Магія й безумство, випадковість і абсурд, злочин та розпуста, взагалі неконтрольовані реалії, енергії й стихії розглядаються мислителями Просвітництва як двозначні й небезпечні сили, які слід усувати та притлумлювати – проте так само й використовувати.

Просвітництво не було добою тотального верховенства розуму. За переконанням С. Цвейга, Вольтер та енциклопедисти агресивним скептицизмом, іронією витравивши з суспільства церковну віру, не знищили необхідну людині потребу *вірити*, а лишень загнали її в якісь інші містичні завулки та глухі кути: «...Ніколи не був Париж настільки жадібним до новшеств та забобонів, як в ту початкову пору віку Просвітництва. Припинивши вірити у легенди про біблійських святих, почали шукати для себе нових дивних святих і набули їх у шарлатанх-розенкрейцерах, алхіміках та філалетах... Пристрасть до таємних наук, білої й чорної магії проникає всюди, аж до вищих сфер» [44: 56].

Про те, що «всі мислимі гріхи та злочини закладено у фундаменті Просвітництва, прикрашаючи його фасади, знали Шекспір, Сервантес, Спіноза, Гоббс, Свіфт, Дідро, Вольтер, Юм» [252: 317]. Світ людських пристрастей виявився для просвітників принципово нерегульованим. Вольтер'янці вважали, що реалізація людських потягів можлива за умови гармонійної згоди особистих та суспільних інтересів, яку мав забезпечити суспільний договір. Зрештою, саме у XVIII столітті виникає поняття «садизм». Саме з де Сада, – якого згодом буде проголошено

пророком, передтечею Ніцше, Фрейда і сюрреалізму, – починається, за висловленням Камю, сучасна історія й сучасна трагедія...

У книгах де Сада відображено межовість конфлікту між людиною й суспільством, в якому жодна індивідуальність не спроможна зберегтися, не притлумлюючи себе. На думку С. де Бовуар, Сад заслуговує на увагу через обґрунтований ним взаємозв'язок двох – творчість та еротизм – сторін своєї особистості: «Його відхилення від норми набувають цінності, коли він розробляє складну систему їх виправдання. Сад намагався представити свою психофізіологічну природу як результат етичного вибору. В цьому акті полягає прагнення подолати свою відчуженість від людей і, можливо, прохання про помилування. Тільки тому його доля набуває глибокого загальнолюдського змісту» [44: 65].

Бовуар зазначає: «В ідеї, що Природа – зло, немає нічого нового. Саду нескладно було знайти аргументи на користь тези, втіленої в його еротичній практиці й іронічно підтвердженої суспільством, яке заточило його у в'язницю... Але від попередників його відрізняє те, що, виявивши пануюче у Природі зло, вони, попередники, протиставляли йому мораль, засновану на Богові й суспільстві, тоді як Сад, хоча і заперечував першу частину спільного кредо “*Природа добра, наслідуй її*”, як це не парадоксально, зберіг другу. Приклад природи вимагає наслідування, навіть якщо її закони є законами ненависті й руйнування» [там само].

У такий спосіб, імпліцитна, *внутрішня* філософія Нового часу та доби Просвітництва, підважуючи кантівське «*Sapere aude!*» й означаючи приховану «двоїстість» *автономного розуму*, – зокрема, те, що фундамент *спільного блага* зводиться та вдосконалюється з «...найтемнішої матерії людських душ, реальних пристрастей та прагнень людської істоти й її найбільш неприйнятних учинків, завдяки найсумнівішим та брудним засобам, збільшується через маніпуляції з дурістю й розпустою людини і людства» [252: 384], виступила тим прихованим антуражем новоєвропейської *homo duplex*, де нечутно, проте настійно зринали передумови майбутнього ***антропологічного багатоголосся***.

2.2. «Суб'єктивне» сум'яття ірраціоналістичного розуму

І лишень *безмірний* вкаже людству його останню міру...

С. Цвейг, «Фрідріх Ніцше» [233]

Осмислення людської суб'єктивності *філософією життя*, збігаючись у вихідній для новітньої антропологічної рефлексії ідеї «хибності» природи людини, через відсторонення від конкретної антропології обертається бурхливим «вторгненням» у людське буття релігійного та морального самопочуття, волі, несвідомого. *Антропологія недовіри* «вибухає» тут нищівним доданням просвітницько-оптимістичного антропологізму. Разом із тим, в обстоюванні нейтрального засновку безпосереднього відчуття й описах культури як біологічного організму опосередковано зринали ті *нові обрії суб'єктивного*, в яких буттєвий ракурс життєвого процесу виявився на диво плідним.

Ідея недокоханості людської істоти складається при цьому як певне філософське провіщення. Адже, щоб дійти до висновку про людину як біологічний «глухий кут», необхідно захопитися уявленнями про нескінченне різноманіття життєвих форм, негарантованість існування, природне відмирання того, що виступає нежиттєздатним. Так, за переконанням *Артура Шопенгауера*, людський суб'єкт – це істота, що розгубила усвідомлення вищого космічного сенсу буття й, натомість, щоб розгорнути у своїй творчій активності істинні природні потенції, задовольняється набором суцільних сурогатів, таких як мова, знаряддя праці тощо.

Обстоюючи амбівалентність негативно- та позитивно-субстанційного поглядів на людину, А. Шопенгауер убачає за межами «чистого розуму» імпліцитність *іншої* істини, а саме: людському створінню аж ніяк не впоратися з «чужістю» зовнішнього світу й уразливістю власного тіла, «пасткою» життя та «в'язницею» суспільства. «Якщо якийсь процес, думку, знак не можна контролювати, скеровувати, поставити в рамки, включити у плин комунікації, то чи можливо її культурно засвоювати? З подібних “обмовок” та “казусів”, – розмірковує О. Якимович, – уже зринали проблеми неklasичної думки» [252: 404].

А. Шопенгауер стверджує про взаємну оберненість контраверсійних, – зокрема, чеснотливих та хибних – властивостей людського характеру. У праці «Про свободу людської волі» (1839) німецький філософ розкриває недосконалість і неусталеність людської природи, що є незавершеною, а отже, однаково вільною й невільною. Людина, за Шопенгауером, часто

виступає заручником чийхось думок та настроїв, ба більше, віддає перевагу такій підневільності: «...висока вартість, приписувана чужій думці, та тривала наша стурбованість про неї настільки перевершують, за загальним правилом, межі доцільності, що набувають характеру манії усезагальної й, можливо, вродженої» [245: 47].

Осмислюючи «темні» виміри психіки, що визначають убачання в надрах суб'єктивності *іншої* – не інтелектуальної складової, філософ «життя» висуває в якості підстави існування вольову здатність індивіда. Саме буття об'єктивного зумовлено, за переконанням Шопенгауера, існуванням *суб'єктивності*. Відтак, підґрунтям філософування А. Шопенгауера, – який, обстоюючи значущість вітального, тілесного існування у світі, просувається від «онтології» людини, її вроджених властивостей до буття як такого, – виступає жива, обтяжена й захоплена бурхливою пристрастю, стражданням, прагненням діяти суб'єктивність.

Так, експлікуючи специфічну особність людського буття у світі, Шопенгауер редукує розбіжності між людьми до того, чим є індивід – тобто особистість, наділена темпераментом, розумом, моральністю тощо у найзагальнішому, широкому розумінні, того, чим індивід володіє, а також того, яким постає індивід в уявленнях інших. Часто статус різного штибу здобутків не є гарантією щасливого самопочуття людини, до того ж, саме розвинуті особистістю здібності тіла й духу становлять, за переконанням німецького філософа, справжнє *вище благо* людини. Сама власне розвинута особистість є, таким чином, найбільш вагомою підставою для щастя.

Напрочуд буремно під знаком тієї само антиномічної антропології не упокорення перед необхідним, а його беззастережне додання зринає в ірраціоналізмі *Сьорена К'єркегора*. «Людська боязкість, заявляє Кіркегард, не може винести того, що нам мають повідати безумство та смерть, – пише Л. Шестов. – Тому він залишає визнаного усіма Гегеля та йде до *окремого*, як він висловлюється, мислителя, – до біблійського Йова... Кіркегард, який змушений був знайти в собі мужність, щоб прислухатись до того, що нам розповідають безумство та смерть, йде до Йова як мислителя, йде за істиною, від якої відмежувався Гегель, сховавшись в оазі своєї філософської системи» [243: 433].

Вустами К'єркегора й Йова, яких «не може почути» Гегель, промовляють безумство та смерть, котрим не дано виправдатися перед розумом. Розглядаючи страх як есенційний та екзистенційний вияв людини, ба більше, – як вияв її досконалості, данський філософ стверджує про те, що тільки доведений до відчаю жах пробуджує в людині її «вищу» істоту: «...коли будь-яка мислима для людини

безсумнівність та ймовірність говорить про неможливість, тоді починається нова, вже не розумна, а безумна боротьба щодо можливості неможливого. Ця боротьба і є... екзистенційною філософією – філософією, що шукає істини не в Розумові з його обмеженими можливостями, а в Абсурді, що не знає меж» [243: 434].

Саме віра виступає підмурівком вищої стадії розвитку людини – стадії екзистенції, яка не може не бути одиничною, унікальною й недосяжною для розуму, як віра людини. «Люди, – переконаний С. К'єркегор, – стали надто ОБ'ЄКТИВНИМИ для того, щоб набути вічного блаженства: вічне блаженство полягає у пристрасній, безконечній, особистісній зацікавленості... Така безконечна зацікавленість виступає початком віри» [243: 439].

С. К'єркегор, за думкою Л. Шестова, відкинув грецьку ідею про владу необхідності, принесеної у світ розумом, який безвільно зупинився перед роковою Необхідністю, що занесла у світ страшний закон про смерть. Натомість, віру, яка знаменувала собою нічим не обмежену свободу та безконечні можливості, люди проміняли на знання, рабську залежність від «мертвих» вічних принципів. Так Сократ, за переконанням данського мисленника, прийняв своє безсилля перед Необхідністю як неминуче, а тому й морально обов'язкове, Епіктет же писав про те, що началом філософії і є усвідомлення безсилля перед Необхідністю.

С. К'єркегор так само відкидає й грецьку ідею про етичне як вище, про те, що «...свобода є можливістю вибору між добром і злом... Істинною свободою є можливість спасіння там, де розум промовляє про те, що всі можливості закінчилися. І тільки *віра* дає людині сили зазирнути в обличчя безумству та смерті... Умосяжна філософія підкорюється неминучому, екзистенційна – його долає» [там само].

Тут каяття як унікальне почуття постає найвищим вираженням етичного. Переосмислюючи в такий спосіб християнство, данський філософ розкриває питоме осереддя людини, яке, за переконанням С. К'єркегора, відображається у ставленні не до людського роду, а до Бога, безконечного. Існування самої людини – це наслідок її відчуження від Бога, втрати себе у натовпі, який виявляється «неістинним», оскільки позбавляє почуття відповідальності. Людина повинна знайти свою сутність, саму себе в Богові та спромогтись дістатися до справжнього, автентичного існування.

Такий пошук, на думку С. К'єркегора, можна здійснити саме через *віру*, котра дозволяє людині обирати між «*або – або*», а не через «обтяжені» інтелектом істини розуму. Якби Авраам, якому Господь

повелів віддати на заклання свого власного сина, не відчуючи жодних потрясінь, сліпо виконав би волю Всевишнього, вчинок його був би *не людським та не моральним*. С. К'єркегор називає Авраама другим після Бога батьком людського роду, який пізнав піднесену пристрасть – божевілля.

З раціональних позицій віра насправді видається станом, спорідненим із божевіллям, адже те, що Авраам як *одиничний* – вищий від усезагального, є абсурдом. Така віра розбігається зі сповіданням її пересічним християнином (невипадково С. К'єркегор іронічно ставиться не лишень до церкви, але й до чернечого життя, що мирить індивіда з самим собою, упокорюючи душу, тоді як віра виступає, за К'єркегором, найвищим напруженням, граничним душевним «розколом», «розщепленням», та, зрештою, вищою пристрастю в обох: активному й пасивному – значеннях насолоди та муки).

Зазвичай зауважують про граничну загостреність, до якої данський мисленник доводить протестантську формулу спілкування з Богом, яка унеможлиблює, елімінує священицьке посередництво між Богом та людиною [33: 201]. Пояснюючи це, С. К'єркегор переконаний, що таке посередництво є неможливим, оскільки віра, що носить демонічний характер, не припускає навіть такого посередника, як мова – Авраам не розмовляє «людською» мовою.

Адже задля вилікування від хвороби, – що нею є «зла», зіпсована воля, – котру не зцілити людськими засобами, потрібні надлюдські засоби. Демонічне, за С. К'єркегором, наділено тією самою ознакою, що й божественне: одиничний індивід може вступити в абсолютне відношення до нього. Демонізм віри полягає також і в тому, що Бог Авраама, Ісаака й Іакова виступає у ролі спокусника. Це Бог, який безнастанно вимагає доведень вірності, ревнивий та нещадний, котрий, утім, є так само Богом-іроніком.

Обстоюючи ідею децентрованої, неегоїстичної раціональної особистості, яку вбудовано в діалогічну спільноту, Ю. Габермас у «Майбутті людської природи...» (2001) звертається до *постметафізичної* етики К'єркегорової «Хвороби до смерті», за якою «людина повинна *наважитись* усвідомити свою індивідуальність та свою свободу» [219: 16]. Образу «недбало-іронічної, загнаної у себе, скутої задоволенням та миттєвістю рефлексії, егоцентрично-граючої» екзистенції у К'єркегоровій «Хворобі до смерті» протистоїть, за Габермасом, відкритий моральний життєвий провід, який вимагає від окремої людини *налаштуватися* й звільнити себе від нав'язуваних середовищем залежностей, що пригнічують індивіда:

«К'єркегор описує занепокоєння особистості, котра, усвідомлюючи своє призначення – необхідність бути собою, – ховається в альтернативах, зневіряється “не бажати бути собою, ба ще гірше: не бажати бути *Я*, чи ж найгірше: бажати бути іншим, жадати собі нового *Я*”. Той, хто врешті дізнається, що джерело розпачу – не в зовнішніх умовах, а у втечі від дійсності самої людини, починає вперто, хоч і безуспішно прагнути “бажати бути собою... Відчайдушний провал цього останнього зусилля – ...бажання бути собою – провадить конечний дух до трансцендування свого *Я* та до визнання залежності від *Іншого*» [219: 19].

Таким чином, трагізм екзистенційного вчування С. К'єркегора, – як і християнських містиків або ж Б. Паскаля, німецьких романтиків, Л. Фейєрбаха та Ф. Ніцше, – розгортається ніби в передчуванні «буму» неklasичних уявлень про людину, для якої принципи вищого добра й морального обов'язку набувають статусу гранично особистісних, індивідуальних пошуків, вистражданих як результат унікального, осібно досвіду, в тому числі досвіду відносин з *іншим Ти* як наділеною якостями особистості подібною мені суб'єктивністю.

Безумовний пріоритет автентичності індивіда перед усякими соціальними конвенціями чи не найяскравіше затверджує філософування «безвимірною» (С. Цвейг) *Фрідріха Ніцше*, сама постать якого провокувала до осмислення ідеї «перехідності» людського створіння як представника виду, що, не маючи, на відміну від інших біологічних видів, жодної напередвстановленої сутнісної підстави, перебуває у процесі безконечного становлення. Це значуще за своїм запитальним потенціалом твердження приведе до потужного «вибуху» тієї розлогої проблематики, що властива новітнім філософсько-антропологічним пошукам у ХХ – ХХІ століттях.

Філософування «парадоксалиста» Ніцше «дискваліфікує думку в якості єдиної охоронниці життя, проте віднаходить у самому житті стратегію нескінченних і автономних природних сил (мислення вторинне), – стверджує В. Подорога. – ...Інакше кажучи, не свідомість життя, а життя по той бік свідомості, у тій неспівмірній повноті своєї присутності, яка не підлягає утриманню у процедурах рефлексії, образах чи схемах та захоплює, можливо всіх причетних їй, у такі мутаційні струми, що перетинають кордони людського. Й там більше не відшукати ні імені, ні знаків людини» [161: 15].

Усе те, що поціновувалося модерном як *набуття людини*, виступає насправді, за переконанням Ф. Ніцше, процесом її «надто людського» *виродження*. Німецький філософ підважує істини модерної

парадигми з позиції двох стратегічних напрямів. Перший, узгоджуючи можливість художнього образу світу з антиметафізичними науковими настановами, знайде своїх послідовників у постатях Ж. Батая, Ж. Лакана та М. Фуко. Інший, що підважує саме осердя метафізичного мислення, не заперечуючи рефлексійність свого власного філософування, розвинуť М. Гайдегер та Ж. Деріда.

Якщо суспільство й культура модерну підкорила людину дисципліні *праці, мови й тіла* (М. Фуко), то філософія Ф. Ніцше повертає новоевропейську думку до витоків модерну, а саме – ідеї суверенного індивіда, владного над собою й своєю долею. Цю критику моралі Ніцше Т. Манн означає «останньою трансформацією Просвітництва», від якого починається новий варіант проекту модерну («...бо релігію, що повинна, на думку Ф. Ніцше, подолати суперечності існуючих релігій, неможливо уявити собі інакше, ніж... релігійно обґрунтований гуманізм, який виміряв усі безодні темного й демонічного задля того, щоб вивищити людину та звеличити таємницю людського духу» [139: 389]).

Ф. Ніцше передусім приступає до «переоцінки» внадмір збільшеної Декартом ролі самосвідомості, а також до «подолання знаку» – адже всі спрямовані до універсалізації спілкування процеси самосвідомості завершуються встановленням правил знакової комунікації, так що ефективність свідомих дій підлягає ряду автоматично – «машинально», як каже Ф. Ніцше, – здійснюваних операцій: урівнюванню нерівного, скороченню, інверсії, підведенню під єдність тощо [161: 17]. Там, де Декарт знаходить «достовірне» й «вихідне», його радикальний критик Ніцше знаходить волепокладання, афект волі до влади, вимогу, щоб дещо мислилося саме так, а не інакше.

Тлумачення антропологічних тез Ф. Ніцше неможливо, за думкою А. Рено, не прив'язати до критики ним понять *атома* та *монади*: «...Ніцше позначає сутність поняття суб'єкта як ту “хибну субстанціалізацію”, через яку *Я* було штучно “виведено зі становлення”, покладено як “дещо існуюче”, зокрема завдяки “вірі у власну безсмертність”: таку вигадку *Я*-субстанції Ніцше зображує як “декларацію автономії *Я*”, яке вирішили розглядати як актом, як “хибну автономізацію індивіда у формі атома”» [165: 289].

Цей парадоксальний *антиіндивідуалізм*, ставлення до окремого індивіда як до *позірності*, або ж «хибної думки», – «ідея індивіда й ідея роду однаково хибні...», – виходять із того, яку саме: «висхідну» лінію життя чи «нисхідну еволюцію, ...хронічну дегенерацію, хворобу» – презентує індивід, який ні онтологічно, ні аксіологічно не може

розглядатись у собі. Відтак Ф. Ніцше, за А. Рено, прагне віднайти те метафізичне викривлення, котре закорінено в цінностях єдності й бажаній для індивіда автономії.

«В кожному індивіді скоріше діють численні центри сил, що комбінуються й борються щомиті (єдність *Я* – усього лише фікція); те, що ми називаємо волею, – тільки вищий прояв непідконтрольного конфлікту між цими центрами сил, а не вільна воля, що покладає сама собі закони (автономія – це ілюзія)» [165: 290]. Сучасний індивідуалізм культивуватиме, скоріше, малі розрізнення, вивищуючи їх у цінність на підставі гомогенізуючої та зрівняльної ідентифікації, «деперсоналізації» – того, чому Ф. Ніцше протиставить індивідуалізм «персоналізму давніх», для яких індивідуальність мала цінність як така, як *дистанція* та *розрізнення*.

Такий індивідуалізм відповідав би не демократичному ідеалу рівності, а аристократичному ідеалові з цінністю *дистанції* чи *ієрархії*: вищою цінністю є не автономія індивідів щодо цілого, а безконечне ствердження самого себе як незалежного щодо інших. Експлікуючи індивідуацію як принцип своєї моралі, Ф. Ніцше стверджує про необхідність для людини, – яка хоче бути величнішою, сильнішою, зухвалішою та винятковою, – частіше й гучніше у порівнянні з більшістю «...промовляти “*Я*”», нав’язувати себе, чинити спротив усякій спробі, що низводить людину до рівня «інструменту» чи «органу» [150].

Ф. Ніцше (який, за П. Рікером, *випробовує* ідею суб’єкта як множинності) стверджує про несубстантивність *Я* й хибність ідеї «єдності суб’єкта»: «...**485.** ...*Суб’єкт* – це термінологія нашої віри в єдність усіх відмінних миттєвостей вищого почуття реальності: ми розуміємо цю віру як дію однієї причини, ми так глибоко віримо в нашу віру, що заради неї й винаходимо “істину”, “дійсність”, “субстанціальність” як такі. “Суб’єкт” є фікцією, немовби багато наших *однакових* станів є діями одного субстрату; проте, *ми* самі ж *створили* “однаковість” цих станів; у *дійсності*, однаковість не є нам даною, а ми самі припускаємо ці стани рівними та пристосовуємо їх один до одного <...>

489. Усе, що постає у свідомості як “єдність”, уже як таке укрій складне – ми маємо завжди лише *позірність єдності* <...>

490. Припущення *єдиного суб’єкта*, мабуть, не є необхідним; може бути не менше прийнятним припустити множинність суб’єктів, солідарні діяльність і боротьба яких лежать в основі нашого мислення та узагалі нашої свідомості. Деякого роду аристократія “клітин”, в яких

закладено владу? Звісно, тільки *pares*, які звикли спільно правити і вміють наказувати?

Мої гіпотези: Суб'єкт як множинність...» [150: 282–284].

Сучасний індивід, за Ф. Ніцше, – усього тільки «начерк», деякий «ембріон» майбутньої людини як справжнього представника істинної людської природи. За переконанням Ніцше, немає жодних гарантій, що цей процес відбудеться аж так невідворотно. Якщо християнську аскетичну було спрямовано на звільнення людини від безглузлого страждання, то досяглися цим, на думку Ф. Ніцше, лишень відторгнення людської суб'єктивності від засад буття та прихід до «ніщо», а насправді ж – тільки загострення страждань. Відтак, теперішня людина, людина-тварина, втратила, за Ніцше, сенс та мету свого існування.

Ф. Ніцше прагне досягнути людину генетично, як «хворого звіра», що зріс у тваринному світі та змушений покинути його. Специфічність людинознавчої проблематики німецький філософ убачає в тому, що людина у край невірної ставиться до своїх інстинктів. Подібна тема набуде надалі різноспрямованих експлікацій, проте усталену традицію розуміння людини як істоти, здатної до емпатії, близької іншому створінню, буде підважено. Якщо для попередньої філософії людина виступала передусім якоюсь соціальною реальністю, то Ніцше заперечує це уявлення. Усунення норми як обов'язкової догми в моралі інспірувало необхідність масштабної «переоценки цінностей».

Оскільки людські лицемірство й малодухість чинять спротив доланню власної недостатності, то тільки ту людину можна вважати справжньою, чиє сумління чисте перед її «волею до влади». «У людині твар та творець поєднано разом: у людині є матеріал, уламок, глина, ...хаос; але в людині є також і творець, ваятель, міць молота, божественний глядач та сьомий день... Й чи розумієте ви, що ваше співчуття стосується “тварі у людині”, того, що повинно бути сформовано, викувано, розірвано, обпалено, загартовано, очищено?..» [151: 346].

Отже, експлікуючи негативні грані людської природи, «безмірний», «парадоксальний» Ф. Ніцше наголошує, що, попри все *надто людське*, в духові людини можна виявити як «лева», так і здатну до переображення «дитину». Обстоюючи «хибність» недоконаного створіння, німецький мисленник палко спонукає до віднайдення людиною принципово інакшого, *вищого самовизначення*. Здатна відновити ствердність сильних пристрастей, поклик плоті, людина спроможна так само й до відтворення свого духу, своєї автентичності й пошукуваної цілісності: «Та закликаю тебе своєю любов'ю й надією: не викидай із душі своєї героя! Свято бережи найвищу свою надію!» [152: 44].

Таким чином, суголосна антропологізмові модерної раціональності ідея *homo rationalis* не була єдино властивою для рефлексії новоєвропейського модерну, в «неявному» полі якої містяться передумови «чутливих до відмінностей» (Ж. Ліотар) людинознавчих стратегій [92]. Так, «заштунковому» тлу мистецтва та філософії Нового часу й Просвітництва від Шекспіра до де Сада іманентно притаманні рефлексії суперечності, подвійності станів людини й світу, неоднозначне сприйняття раціональності, акцентування на інстинктивному, екстатичному, тілесному виявленні суб'єктивності.

Есенціалізм однобічного антропологізму спростовується екзистенційною філософією С. К'єркегора, амбівалентністю негативно-й позитивно-субстанційного тлумачення суб'єктивності у А. Шопенгауера, «апологією» автентичної індивідуальності Ф. Ніцше. З огляду на імпліцитність маргінальних художньо-філософських інтенцій *недовіри* й розвінчання *homo superlativus* у рефлексії західноєвропейського модерну в якості його неявного «заднього тла» – лаштунків, – *подибуємо тяглість додання просвітницько-оптимістичного антропологізму доби «панування суб'єктивності» (М. Гайдеггер) від модерну до сьогодення.*

2.3. У передчутті розщеплення: казус психоаналізу

Некласичні уявлення про несталу природу *специфічно людського*, концептуалізація «множинності» персональної тожсамості (ідентичності) й мінливості кордонів «раціонального», що набувають згодом значного поширення, як і антираціональний підхід до структур людської реальності в цілому, знайшли своє відтворення в започаткованому З. Фрейдом на межі XIX – XX століть психоаналітичному вченні, а саме – у вихідній моделі суб'єктивності як утворення зі складовими *Я*, *Над-Я* та *Воно* (тут З. Фрейд посилався на Ф. Ніцше, котрий вбачав у *Воно* «усе, що є в людському створінні безособистого та... природно-необхідного» [116: 32]).

Осердям психоаналітичної ідеї суб'єктивного є уявлення про безнастанну боротьбу між вихідними спонуками індивідуального *Я* й етичним (культурним) почуттям «*Я* цивілізованого», несвідомою та свідомою волею, інстинктами *життя* та *смерті* між собою й

цивілізацією (культурою). Розвиток останньої розглянуто при цьому з огляду на необхідність приборкання цивілізацією вихідної агресії людини (що передвизначало проблему масових неврозів та цілих «невротичних» культурних епох), а феномен релігії – як результат складного психічного «обернення» природи людської суб'єктивності.

За уявленнями З. Фрейда, свідоме не є виключною категорією психічної діяльності, навпаки, – всі душевні процеси спочатку є несвідомими актами, й їх перехід у свідоме є привхідною властивістю. Ідея пасивного, бездіяльного несвідомого дофрейдівської науки заміщується поняттям життєдіяльного динамічного несвідомого як вихідної субстанції суб'єктивності, найсуттєвішого чиннику її внутрішньої напруженості. Довічним прагненням несвідомого є втілитись у свідоме й реалізуватися в дію, тому «щомиті, ...який би ми не чинили учинок, ми повинні притлумлювати, ...відтісняти наші несвідомі спонуки» [233: 16].

Пізнання вихідного поняття несвідомого – «Воно» (*Id, Es*) – виступає у психоаналізі *раціонально* опосередкованим *символічною* мовою знаків, тобто тим, що, згідно із «Тлумаченням сновидінь» (*Die Traumdeutung*, 1900), постає «ребусом», який складається зі складів, чисел, образів, – що Ж. Лакан згодом підведе під загальний знаменник поняття «означника». Переміщення вихідної точки пошуку цілісності людської самості у природну чуттєвість, власне сексуальність, у тому числі *перверсивну*, з якою безпосередньо пов'язана структура людського буття, зумовило виникнення *інакшості* як кордону, що окреслює, чим, власне, *не є* самість, *Я*.

Так, вже у «Трьох начерках з теорії сексуальності» (1905) З. Фрейд обстоює ідею вихідної «поліморфної *перверсивності*» суб'єкта, тобто, – наділеності потребами спостерігати сексуальні дії (інстинкт споглядання, вуайєризм), демонструвати власну оголеність (ексгібіціонізм), користуватись інтимними предметами як заміниками бажаної особи (фетишизм), «входити» у стан особи протилежної статі (трансвестизм), усвідомлювати свою приналежність до протилежної статі (транссексуалізм), мучити, принижувати інших фізично чи душевно (садизм), або ж самому бути жертвою (мазохізм) [207].

Укотре засвідчивши замовчуване в колах «видатних учителів», відома фраза Шарко щодо першопричини нервового порушення: «Завжди щось сексуальне!», – визначила для З. Фрейда ідею сексуальної етіології неврозів. Ще Шопенгауер визнавав потужну роль статевого інстинкту, обстоюючи залежність індивіда від статевого потягу як «сутності нашої культури», в якій усюди, незважаючи на «покрови»,

проглядають відносини статей. У фрейдизмі, за С. Цвейгом, сповнені передчуттям слова Ніцше про те, що ступінь і характер сексуального відображаються в усьому єстві людини, аж до вершин її духу – підтверджуються як біологічна істина [233: 17].

З. Фрейд стверджує про конститутивне розщеплення, «розлам» (*faillie*) між природним і культурним, психічним та органічним: «У випадку культурної дитини створюється уявлення, що спорудження духовних гребель, *die seelischen Dämme*, які гальмують та звужують спрямування плинну сексуального потягу, є продуктом виховання... Насправді ж цей розвиток зумовлено органічно, зафіксовано спадково й іноді може відбуватися зовсім без сприяння виховання, ...яке обмежується лише тим, що йде за органічно перевизначенням» (З. Фрейд, *Три начерки з теорії сексуальності*) [134: 29].

Тобто, якщо «...у культурної дитини сором, відроза й мораль можуть бути зумовлені органічно, а у поліморфно-перверсивної дитини – їх немає... Причому органічна передвизначеність виступає такою заднім числом, уже після входження в культуру. А значить, тілесна сторона потягів приводиться в рух стороною психічною. Суперечність розв'язується при цьому власне в заміні органічної передвизначеності *органічною недостатністю*, – особливою нестачею (*faillie*), – яка вимагає розколу (*faillie*)» [134: 30].

Ідеї З. Фрейда засвідчили «занепад» тих просвітницьких «ілюзій», що зазнавали неборного впливу «сліпого шалу» несвідомого. Вже 1914 року фундатор психоаналізу стикається з виявленням парадоксального «потягу до смерті», що «по той бік» принципу вдоволення постає «зворотним обличчям» сексуального. Енергія несвідомого визначає суперечливу розбалансованість людських спрямувань, зумовлюючи, як стверджує Фрейд у «*По той бік принципу вдоволення*» (1920), те, що прагнення до самозбереження, влади й самоствердження – потяги, призначені для забезпечення організму *шляху до смерті* й уникнення інших можливостей повернення до неорганічного стану, крім іманентних йому.

На думку З. Фрейда, саме вже становлення виду *homo erectus* призводить до формування *розщепленого суб'єкта*, причому «зазор» між природним та культурним прямо пов'язано з анальною еротикою, що виявилася жертвою «органічного витіснення», коли прямоходіння зробило сховані до цього статеві органи видимими й такими, що потребують захисту. Тобто, із розвитком вертикального положення жертвою «органічного витіснення» виступає, за уявленнями Фрейда, не тільки анальний еротизм, а й сексуальність суб'єкта загалом. «Нестачу»

суб'єкта безпосередньо пов'язано при цьому з комплексом кастрації (зокрема, з депривацією – відсутністю пеніса у жінки).

Так, у «Я та воно» (*Das Ich und das Es*, 1923) З. Фрейд висловлює думку про первинно відчужене, розділене в собі, розщеплене (*Ich-spaltung*) Я, що конститується Іншим як своєрідна «межа», поверхня між внутрішнім та зовнішнім. Згодом Лакан експлікував процес становлення Я в «інтервалі», тобто – «-дивідуації» (-дивідності) себе й Іншого, *Lust-Ich* та *Real-Ich*. Саме в інтервалі між сприйняттям та свідомістю утворюється, за «Чотирма... поняттями психоаналізу», суб'єкт несвідомого, – буквально за принципом *divide et impera*, розділяй та пануй.

У зіткненні з Іншим як *Близьким* (*Nebenmensch*), за Фрейдом, відбувається не лише зіткнення з реальністю, а й виявляється той непідвладний жодному судженню об'єкт, який первинно відокремлюється як щось за природою своєю «чуже» (*Fremde*), означений ще у «Начеркові...» Річчю, *das Ding*. Річ – *завжди вже чужа*, стороння, *Fremde*. Саме цей об'єкт безповоротно втрачено, саме його «...як абсолютно Інше суб'єкта належить віднайти знову», проте в найкращому випадку знайти належить не його, «а його місце у координатній системі задоволення» [134: 88].

«Зсув перспективи» в уявленнях про суб'єктивність обертається виникненням семантичного обширу *інакшості*, яка означає, чим *не є* самість, Я. Якщо традиційні метафізичні вчення постулювали ідентичність як іманентну («замкнену») самототожність сутого собі, то у неklasичних теоріях ідентичність існує тільки у співвідношенні з Іншим, яка вже у З. Фрейда передбачає відсилання до *інакшості* «Воно» як прихованої, глибинної ідентичності Я. Ба більше, психоаналіз виходить з ідеї взаємовідношення між двома суб'єктами, а саме – з уявлень про психологічний процес, в якому суб'єкт привласнює властивості, якості іншої людини й тим самим трансформує себе.

Тобто, на відміну від філософії (психології), в якій (само)ідентичність людини пов'язано з її самосвідомістю, а саме – усвідомленням себе, – внутрішня тожсамість, згідно з психоаналітичними уявленнями, не передбачає засадничість такого відношення. Конститування й виокремлення особистості індивіда реалізується тут, в такий спосіб, у довгому шерегові (само)ототожнень як ланок складного процесу утворення суб'єктивності. Під самоототожненням Фрейд розуміє дію ототожнення індивіда з іншим, або ж ототожнення двох індивідів одне з одним (в думках чи насправді, цілком або частково).

Сучасний психоаналіз розрізняє гетеропатичне (доцентрове) й ідеопатичне (відцентрове) ототожнення, коли суб'єкт ідентифікує себе з іншою людиною, або ж, – у другому випадку, ототожнює іншу людину з собою. За уявленнями З. Фрейда, уповні можливим є співіснування в одному індивідові відмінних (само)ототожнень чи тожсамостей у прямому, буквальному розумінні «множинного» втілення психічних особистостей [116]. Отже, суб'єктивність виявляється у психоаналізі принципово нецілісною, тожсамість *Я* – антагоністично розщепленою протистоянням різноспрямованих біологічних та соціальних надособистих спрямувань усередині структури суб'єкта, де переважають інстинктивні прагнення «життя» та «смерті».

В есеї про З. Фрейда («Зігмунд Фрейд», 1931) С. Цвейг зауважує про те, що, будучи тільки пізнанням, «спогляданням дійсності», чужий будь-якому сповіданню віри психоаналіз Фрейда наблизив людину до її *Я*, але не зміг вивести її далі, за межі цього *Я*, що є умовою цілісності відчуттів людини. Прикметним видається епіграф з Платона до останньої глави есею: «...Індивідууму, який складається з єдиного та множинного й від народження несе у собі визначене та невизначене, ми дамо розтектися в безмежності не раніше, ніж розглянемо весь ланцюг його уявлень, що пов'язують єдине з множинним» [233: 80].

Психоаналіз, який, за переконанням С. Цвейга, «розкриває», «дробить» та «відмежовує», вказуючи на особистий сенс кожного окремого життя, неспроможний при цьому об'єднати єдиним смислом усе це «роздрібнене на частини». Саме тому видатна концепція «найприскіпливішого» фрейдівського аналізу людської суб'єктивності, – виявившись, як зауважує Цвейг, недостатньою підставою для розв'язання питання цілісності людини, – повинна в майбутньому доповнитися психосинтезом.

Критикуючи фрейдівське розуміння несвідомого, засновник аналітичної психології швейцарський психіатр К.-Г. Юнг обстоює ідею *символічної* природи інстинктивного. Як і Фрейд, К.-Г. Юнг виходить з уявлень про жорстке протистояння свідомих явищ та несвідомої частини психіки, взаємодія яких, за К.-Г. Юнгом, часто виявляється «співіснуванням двох особистостей в одній людині». При цьому *раціональне свідоме* (*Я*-свідомість) лишень віддаляє людську суб'єктивність від сприйняття царини *символічного*: «Раціоналізм, що знищив здатність сучасної людини до сприймання символів та ідей божественного, віддав її під владу психічного “пекла”» [251: 91].

Відтак, у сучасній людині, як стверджує К.-Г. Юнг, «роздвоєння особистості... є звичайним явищем, що спостерігається всюди. Людина, права рука якої не знає, що чинить ліва, – не просто невротик. Подібне

ускладнення постає симптомом загального неусвідомлення поведінки, безсумнівно успадкованої тотально всім людством... Ніколи ще душа (психіка) не сприймалась як дещо ціле» [251: 18–19]. При цьому сучасна людина захищає саму себе від зіткнення з власною роздвоєністю шляхом створення системи ізольованих ділянок, де вона розміщує в певному порядку події, що відбулися з нею й довкола неї.

Основу індивідуальних уявлень людської особистості, за переконанням К.-Г. Юнга, утворюють певні створювані цариною несвідомого «апріорні» формальні елементи (ідеї, «архетипи») психіки, в яких міститься сконцентрований досвід *колективного несвідомого*: «У несвідомому... ми виявляємо апріорні вроджені форми “інтуїції”, а саме – архетипи сприйняття й розуміння, що є апріорними детермінантами всіх психічних процесів» [251: 333]. На свідомому рівні психіки ці форми набувають свого конкретного наповнення.

При цьому глибинне осереддя суб'єктивності складає, за думкою К.-Г. Юнга, *архетип*, або «елементарний образ», який «...первинно сховано в несвідомому, де він спить, поки сприятливі чи несприятливі обставини доби не збудять його» [там само]. На підставі матеріалу клінічних досліджень К. Г. Юнг висуває ідею психологічної типажності кожної окремої, відмінної від інших особистості, заснованої на розрізненні екстра- й інтравертних орієнтацій особистості. Якщо індивід виявиться спроможним припинити ототожнення з частиною своєї особистості, то несвідоме виступить у новій символічній формі, що презентує Самість – найглибше ядро психіки.

Оскільки вищий ступінь повноти життя здатний максимально виокремитися із властивих йому протилежних крайнощів, то наявність антиномічних спрямувань людського характеру не визначає нецілісності структур людської суб'єктивності, а виступає, радше, підставою принципу доповняльності у тлумаченні т. зв. «Самості». Зокрема, ідея Н. Бора виявляється для юнгіанців особливо цікавою, оскільки К.-Г. Юнг розумів, що зв'язок розсудкового й підсвідомого мислення так само утворює взаємодоповняльну пару протилежностей.

Якщо ведійське світоуявлення, за К.-Г. Юнгом, спрямовано до усунення протилежностей, то в житті сучасної людини розщеплення між глибинними й поверхневими психічними площинами, раціональним та позараціональним виступає джерелом постійних конфліктів. Замість того, щоб вести продуктивний «діалог» з несвідомим у процесі індивідуації, свідоме *Я* постає жорстким антагоністом могутнього й невразливого прихованого супротивника – несвідомого. Напруження, що жевріє всередині психіки, загрожує некерованими емоційними

спалахами, посилюється психічною нетривкістю, призводить до психопатологій та психосоматичних захворювань.

Підставою несвідомого виявляються при цьому не питома послаблені й «розхитані» еволюцією інстинкти, а колективні архетипи – «праформи» та «праобрази» (*Батька, Матері, Дитини, Жінки, Тіні, Смерті, Любові, Війни* тощо), – які акумулюють потужну силу соціально-активних комплексів масової свідомості й особистісних ціннісних переконань. Вміщуючи у собі витіснені вихованням або «підпорогові» чуттєві сприйняття, а також колективне несвідоме, тобто уявлення, подібні для всіх людей завдяки спільності їх природи й філогенетичного минулого, несвідоме виявляється значно розлогішим і змістовно багатшим у порівнянні зі свідомим.

Сформовані протягом тисячоліть, архетипові уявлення розташовуються багатошарово, за рівнями: нагорі, під індивідуальною свідомістю, розташовано несвідомі архетипи особистості, глибше – родинне, національне, расове несвідоме, ще глибше – архетипи, спільні у людини й тварин та, зрештою, генетичні й молекулярні підмурівки життя. Тобто, у несвідомому, за уявленнями юнгіанського вчення, перебувають рівні соціальної культури, рівні, релевантні персональній ідентичності (родина, субкультури, етнос, раса) й етапи організації живого – від біологічних до генетичних та хімічних. При цьому особистість, або *персона*, є, на думку К.-Г. Юнга, фрагментом колективної психіки [249].

Можна або прийняти несвідоме, – віддавшись плинові його сили, що буває при шизофренії чи параної, – або ж увірувати його образам, як це властиво т. зв. візіонерам, або, насамкінець, відкинути його, – що, втім, загрожує психічними розладами. Найбільш оптимальним при цьому, за уявленнями К.-Г. Юнга, виявляється шлях *індивідуації* як своєрідного «розширення» – «розмикання» – обширу людської свідомості, свідомого *Я*, яке інтегрує в себе суперечливі й неоднозначні сприйняття і образи несвідомої частини психіки, синтезуючи відтак як свідоме, так і несвідоме.

Саме цей шлях виступає, за переконанням К.-Г. Юнга, процесом здійснення «Самості» людини як глибинного осердя психіки, віднайденням особистістю своєї власної унікальної сутності. Власне ж «...індивідуація полягає в тому, щоб стати окремою сутністю й, оскільки ми розуміємо під індивідуацією нашу найглибшу, останню унікальність, – індивідуація полягає в тому, щоб стати своєю власною *Самістю*. Тому “індивідуацію” можна було б витлумачити й як “самовідновлення” або ж “самоздійснення”» [250: 235].

Першим кроком у процесі індивідуації є розкриття *персони* як «личини», що приховує самість та несвідоме, – того, завдяки чому ми якось ставимося до інших, презентуємо себе світові. Наступним кроком постає «зустріч із *Тінню*» як особистим несвідомим. Так, «...через сновидіння людина знайомиться з тими аспектами своєї особистості, яким вона з різних причин воліла не надавати належної уваги. Цей процес... є усвідомленням Тіні як невідомих чи малознаних властивостей та ознак *его*, ...які належать переважно до особистісної царини й цілком могли б бути усвідомленими» [250: 165].

Тією мірою, наскільки індивід визнає реальність «Тіні» й відрізняє себе від неї, настільки він може звільнитися від її впливу на його *Я*. При цьому осягнення «Самості», яка розміщує це *Я* в самому осередді суб'єктивного світу, зумовлює єдність психіки, адже інтегрує свідоме й несвідоме психічне життя індивіда. Відтак *Я*, *его*, як і до пошукуваної інтеграції свідомого й несвідомого, виявляється, за уявленнями К.-Г. Юнга, центром людської свідомості, проте, вже не є згніченим осердям цілісної особистості.

Навпаки – у складному процесі індивідуації вивищуються обшири тієї «розширеної», «розімкненої» свідомості, яка виявляється не егоїстичним спрямуванням особистісних амбіцій чи ж латентних страхів, а засадничим чинником інтеграції людської суб'єктивності з буттям у цілому. Отже, процес індивідуації чи саморозвитку постає, за переконанням К.-Г. Юнга, реалізацією цілісності людської особистості. При цьому, як би глибоко цей розвиток не заходив, він, за уявленнями засновника аналітичної психології, ніколи не перетинає меж родової природи людини.

Отже, як і ірраціональна «філософія життя», психоаналітичне вчення фрейдизму, – обстоюючи в якості вихідної модель суб'єктивності як утворення зі складовими *Я*, Над-*Я* та *Воно*, – розкриває «неоднорідності», «перервності» у тлумаченні суб'єктивності й ідентичності (самості), які уявлялись до відкриття несвідомого цілісними та однорідними утвореннями. У науковій та філософській творчості З. Фрейда виявлено й експліковано негомогенність структур *Я*, несталість індивідуального буття у світі, що закладало вагомі підстави для полісутнісного розуміння суб'єктивності.

Натомість К.-Г. Юнг стверджує, що розірваність особистості не може свідчити про нецілісність суб'єктивності, адже для людської психіки притаманне вихідне прагнення до цілісності. Зазначену ідею експліковано в уявленнях про «Самість». Виступаючи одним із засадничих архетипів юнгіанства, самість в якості підстави консолідації свідомого й несвідомого втілює базовий принцип цілісності

особистості. Оскільки вищий ступінь повноти життя спроможний, за К.-Г. Юнгом, виокремитися з нуртуючого плину притаманних йому протилежних крайнощів, наявність антиномічних спрямувань людської природи не визначає *нецілісності* суб'єктивності, будучи підґрунтям «принципу доповняльності» у тлумаченні людини й її самості.

Отже, суголосна класичному антропологізмові модерної раціональності ідея *homo rationalis* не була єдино притаманною філософії Нового часу, Просвітництва та новоєвропейського модерну в цілому, оскільки вже у «неявному» полі модерної рефлексії звільна, проте настійно зринали передумови *антропологічного багатоголосся* «чутливих до відмінностей» (Ж.-Ф. Ліотар) некласичних людинознавчих стратегій. Їх імпліцитне осердя міститься в «заштунковому» тлі мистецько-філософських інтенцій від Шекспіра до де Сада, для яких властиві рефлексії суперечності та двоїстості станів людини й світу, неоднозначне сприйняття раціонального, акцентування на інстинктивному, екстатичному, тілесному виявленні суб'єктивного.

Саме *антропологія недовіри* як спростування «зарозумілості» та розвінчання культу *homo superlativus* виступила прихованим антуражем формування модерної *homo duplex*, есенціалізм якої долається збурливим «сум'яттям» пошуків С. К'єркегора, ідеєю взаємообертуваності негативно- й позитивно-субстанційної суб'єктивності у А. Шопенгауера, «апологією» автентичної індивідуальності Ф. Ніцше з його *життям по той бік свідомості*, де годі віднайти «людину», підважуючи все те, що поціновувалося модерном як *набуток* людини.

Отже, з огляду на імпліцитність маргінальних художньо-філософських інтенцій *недовіри* й розвінчання *homo superlativus* у рефлексії західноєвропейського модерну в якості його неявного «заднього тла» – лаштунків, – *подибуємо тяглість* додання *просвітницько-оптимістичного антропологізму* від модерної до *новітньої філософії* як *передумову полісутнісності* сучасного образу людини, з одного боку, та його *радикалізації* в лімінальних ракурсах суб'єктивності, яка трансгресує до інтрасуб'єктивної *інакшості, негативності, чужості, перверсивності, меонтичності, (пост)тілесності*, з іншого боку.

РОЗДІЛ 3

НЕКЛАСИЧНА СУБ'ЄКТИВНІСТЬ: ВІД СИТУАЦІЇ *РОЗЛАМУ* ДО «ЗНЯТТЯ» ЛЮДИНИ

3.1. В модусах *нествердного заперечення*

Особливості антропологічної кризи початку ХХ століття, як, власне, глибинна кризовість екзистенційного досвіду «покинутої» людини зі втратою почуття облаштованості, відторгнення від «чужого» їй світу спонукали до перегляду методології філософсько-антропологічного знання. Його представники прагнули переосмислити загальні підходи до вивчення людини як «найексцентричнішої» (Е. Фром) істоти з непевною, драстично суперечливою природою, що, «випадаючи» з еволюційного шерегу, поєднує в собі контрверсійність «міфу, свята, танку, співу, екстазу, любові, смерті, непомірності, війни..., афективності, неврозу, безладу, випадковості» [146: 192].

Фундаментальні праці Макса Шелера «Становище людини у космосі» (1928) та Гельмута Плеснера «Ступені органічного й людина» (1928) містили показову загальну програму філософсько-антропологічного вчення, спробою реалізації якої постали «Людина. Її природа та становище у світі» А. Гелена (1940), «Досвід про людину» Е. Касіра (1945), численні праці М. Бубера, Е. Фрома та інших визначних мислителів.

Теоретичні моделі людини в новітній антропологічній рефлексії означено ідеями конститутивного «розладу», онтологічної «відкритості», незавершеності ситуації людського буття у «бездонному» світі, де меонтичне виокремлення *ніщо* суголосить глибинній «драмі» самої розщепленої людини. Релевантна «відкритому питанню» (Г. Плеснер, О. Больнов), за яким одиничний феномен «...попри все, так глибоко розкриває саму сутність життя, що в такому визначенні ця

окрема риса може ставати і зрозумілою, й осмисленою, і необхідною» [239: 151], – ідея **розламу** буття людини, узаasadничуючи «нефіксованість» її ситуації у світі, є вагомим засновком для розгляду *специфічно людського*.

Виразне *підґрунтя полісутнісної специфіки* суб'єктивності подибуємо при цьому в самому вже виявленому філософсько-антропологічною рефлексією початку ХХ століття феномені *біологічної незавершеності, неусталеності* людини, а отже – її *перехідності*, відкритості як «цілі та призначення обробки» для самої себе, зумовленої необхідністю відвойовувати умови існування у зовнішнього світу, що, за А. Геленом, біологічно цілком слушно постає як «поле несподіванок».

«Долання» усяких остаточних визначеностей закорінене в самій уже ексцентричності «позиційної форми» людини (Г. Плеснер), а відтак, – у її екстремальній «розімкненості», ба й *меонтичності*. Принципова відкритість ситуації людського буття, проблематизована в «...космічно-етичному розпачі М. Шелера, “законах” Г. Плеснера, принципі “відкритого питання” О. Больнова, ...долаючи опір “післясучасної” доби з її відразою до всяких “стратегій”, – розмірковує Г. Шалашенко, – продовжує проникати... у кожен акт людської мисленнєвої діяльності, привносячи в нього то креативну, а то й відверто руйнівну інтенцію» [237: 88].

Сьогодні властиве усвідомлення хибності універсалізму «тотальної» людини, означеної, скоріше, через нередукованість, трансгресію. Обстоюючи проблематичність виявлення засад специфічності людини, М. Мамардашвілі уподібнює її образ до *незавершеної можливості*: «Філософські твердження, що містять термін “людина”, ніколи не розв'язні на якихось антропологічних властивостях, якомусь конкретному образі людини, оскільки... завжди мають на увазі *можливу людину* <...>

Образ людини у філософії ніколи не є картиною якогось особливого об'єкта у світі... Ця картина вказує на *спадок людський*, основний стан і обмеження, накладені на те, що є можливим для людини, те, до чого вона може прагнути й чого... досягати... Філософія завжди будує щось на кшталт *заперечної онтології* людини, тобто *онтології відсутності*, ...того, чого ніколи не було, не буде, а є тільки зараз! Як Паскалеве “...Кохання не має віку, воно завжди у стані народження”, так філософська граматики *однією й тією ж самою структурою* визначає різні... речі – природу буття й природу людини» [138: 14–15].

Релевантне радикалізованим моделям «некласичної» людини поняття *негативної суб'єктивності*, осердя якого міститься вже у неявних інтенціях суперечливої «двоїни» людського суб'єкта у філософії та культурі Просвітництва й новоєвропейського модерну (що визначає імпліцитність вектору долання однобічного антропологізму вже самою модерною парадигмою), піддано активному переосмисленню новітньою філософсько-антропологічною рефлексією. «Унов»-актуалізацію ідеї людської недостатності, яка зринає ще у Й. Гердера, спрямовано при цьому на означення неповноти як передумови тих здібностей людини, які її вивищують.

Адже неперехідна унікальність визначуваної філософією *homo compensator* **недоконаного** людського створіння як істоти «замість чогось» (О. Марквард) полягає в тому, що, зумовлюючись здебільшого своїми «поразками», аніж досягненнями, та намагаючись передусім «втекти» від вад власного існування, людина здійснює компенсації своїх недостаніх станів як численні досягнення. Деспеціалізованість продовжує розглядатися базисною ознакою полікомпетентної у звершеннях та поліморфної у виявленнях людини [88: 41], [94: 11–14].

Строкатість «негативно-позитивних» положень екзистенційно-світоглядної рефлексії, що постала в інспірованому антропологічним поворотом обширі некласичних стратегій, обертається сьогоденною багатовимірністю концептуальних форм та моделей суб'єктивності. Власне, успадкована «ніцшеанським проектом» відкритість горизонту «повнотності» людської суб'єктивності увиразнює програмні дослідження засновників учення філософської антропології – М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера.

Зокрема, твердження А. Гелена про відокремленість людського способу буття від інстинктивно-тваринного існування істотно підважувало «позитивність» усталених антропологічних (антропоцентричних) конструктів. У філософсько-антропологічному проекті Г. Плеснера «нефіксованість» суперечного способу людського існування переміщено в царину культури як такої, що спроможна компенсувати «безосновність» людського існування.

Те, що є істотно людським, не можна осмислити як новий сутнісний ступінь її вітальних та психічних функцій, тому завданням філософської антропології постулюється виявлення того, як саме з основної структури людського буття впливають феномени мови, сумління, держави, міфу, релігії, науки тощо. Водночас проблематизується те, що людина як наділена резервами надлишковості

система, у прагненні подолати «середину існування» змушена стикатися з необорним «розривом» своєї власної природи (Г. Плеснер).

Обґрунтовані Г. Плеснером виразно амбівалентні антропологічні закони відображають іманентні природі людини способи компенсації її сутнісної розщепленості, що заклало фундамент *негативно-антропологічної методології*. «Негативізм» уявлень про специфічність людського фундаторів антропології було спрямовано на розкриття причетності людини, яка вже не дорівнювала узвичаєним сутнісним конструктам, до драстично «розколотого» світу, при цьому пізнання її негативних обріїв розглядалося як частина пошукуваної цілісності «проекту суб'єктивності».

Інспіроване «заперечним» філософуванням Ф. Ніцше уявлення про людину як таке створіння, яке, не маючи, на відміну від інших видів, жодної напередвстановленої сутнісної підстави, перебуває у процесі безконечного становлення, визначило виразну розлогість концептуального тла філософсько-антропологічної думки початку ХХ століття. *Новітній* філософській антропології притаманна (ре)концептуалізація «автентичного» у виокремленні крайніх ознак існування – божевілля, святості, страху, болі, смерті.

Становлення *негативної* антропології в концепціях М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера на початку ХХ століття довершувало концептуалізацію неунітарної структури суб'єктивності. «Негативізм» учень фундаторів людинознавства суголосив приналежності людини до розщепленого буття, досягнення негативного виміру якого виступало складовою єдиної моделі суб'єктивності. Ідеї незавершеності, неспеціалізованості, відокремленості людського буття від інстинктивно-тваринного існування, переміщення суб'єктивності у спроможну компенсувати неусталеність людської природи культуру тощо долали одновимірність людиноцентричних побудов.

Поняття негативної антропології постало на початку 60-х років у працях Франкфуртської школи (Т. Адорно, Г. Маркузе, У. Зоннеман), Г. Андерса й, імовірно вперше, у М. Шелера як спроба визначити людину як недостатню істоту. Для Г. Андерса негативна антропологія – наслідок критики теорій Плеснера й Шелера, які уможлядно утримували сутнісні ознаки людини, тоді як Андерс означував людське як нефіксоване, непевне. У Франкфуртській школі антропологія є «наукою без предмета». У Т. Адорно негативна антропологія зринає у критичному дискурсі позитивної як заснованої на «ідеалістичній людині», якій притаманні природні потреби на противагу штучним, що виникли за доби капіталізму.

Обстоюючи неможливість антропології у «Негативній діалектиці», Адорно в полеміці з Геленом стверджує, що єдиною формою антропології в масовому суспільстві є «діалектична», яка досліджує фрагментарні образи людського в суспільстві тотального відчуження, де неможливі цілісні й автентичні сутності. Причини того, що «людина» є поняттям «демагогічного жаргону», Адорно вбачає у передісторії людинознавства, протягом якої визначалися не стільки якості, скільки деформації людини. За переконанням Т. Адорно, гегелівське заперечення виконувало, скоріше, власне «охоронну» функцію [157].

Г. Маркузе так само стверджував, що обмеження як необхідна умова виживання виступило згодом ідеологічним принципом, що сприяв стабілізації системи панування. В «Одномірній людині» він наголошує, що сучасна людина може відбутись лише як «велика відмова». Адже успіх був більш удалим за умов, коли людина відмовлялась від усталених думок та прагнула саме до того, чого відверто лякалася. В цьому, за М. Горкгаймером та Т. Адорно, полягає діалектика Просвітництва як доби «саморуйнування розуму». У. Зоннеман у «Негативній антропології» (1969) піддав критиці поняття позитивної антропології, вважаючи будь-яку антропологію негативною.

Праці фундаторів антропології увиразнює успадкована *ніцшеанським проектом* дуальна позиційність людини як незавершеної «істоти, що мислить», відкритої світові й вільної від нього як те «...сущє, у вільній рішучості якого Бог може здійснити... свою чисту сутність» [242: 13]. Так, аналізуючи стан європейської цивілізації початку ХХ століття як кризовий наслідок гіпертрофованого абстрагування людського від розмаїття виявів природи людини й зведення останньої лишень до «духу», фундатор людинознавства *Макс Шелер* типізує специфіку подібної цивілізації як прогресування сублімації людської «самості» (згодом Г. Маркузе здійснить аналіз новітніх репресивних практик, котрі еволюціонували до «репресивної десублімації»).

Якщо людську особистість «безпосередньо вкорінено у вічному бутті й духові, то немає жодного загальнозначимого істинного світогляду, ...проте є жорстко загальнозначимий метод, за яким кожен... може віднайти “свою” метафізичну істину» [242: 14]. Завдання ж філософської антропології полягає у виокремленні з основної структури людського буття феноменів мови, сумління, держави, міфу, релігії, науки тощо. Розкриваючи образ майбутньої «вселюдини» у вільному самоформуванні тієї пластичної часки її істоти, що «досяжна духові й волі», М. Шелер, не поділяючи редукціоністських тенденцій

визначення людини, застерігає: «...жодних фіксацій на “одному” прикладі, на одній, природничій або всесвітньо-історичній формі людини!» [242: 105].

Саме через протиставлення досвіду природничонаукового дослідження закономірностей еволюції життя на Землі більш широкому віталістичному (космічному) розглядові ієрархічних шаблів життя від рослин до вищих проявів духовного Шелерові вдалося заснувати антропологічне вчення в його світоглядному статусі виходити з людини, якою вона є завжди. При цьому Аристотелева ідея сходження шаблями живого виконує у спорідненому з персоналізмом монадології Г. Лейбніца шелерівському вченні не онтологічну, як у Плеснера, а методологічну функцію, завдяки чому воно не втрачає загостреної осягненості розмаїття духовної сфери.

Віталістичне вчення Шелера про дух як «аскетичний засновок» ситуації людини у всесвіті виступає, за О. Больновим, прикладом феноменологічного оновлення засад кантівського формалізму. Як зазначає Г. Плеснер, 1928 року М. Шелер віднаходить спосіб відрізнити людину від тварини «...без звернення до Бога, – у характеристиці різноманітних життєвих форм на підставі структур потягу – починаючи з екстатичного чуттєвого пориву у рослин і аж до духу, що потребує вітальних сил, проте здатного виконувати щодо них лише функцію шлюзу» [160: 13].

Констатуючи роз'єднаність природничої, філософської й теологічної антропологій, М. Шелер обстоює необхідність інтеграції дискурсу про людину. Особливість людського буття, що може стати зрозумілим, за Шелером, тільки за умови розгляду всієї будови біопсихічного світу, розкрито у «Становищі...» через співвідношення з «усіма сутнісними сходами наявного буття взагалі, а особливо – життя, що... приходить у ній до самої концентрованої *єдності* свого буття» http://credonew.ru/content/view/493/30/-_edn7 [242: 132]. Специфічна відмінність людини виступає тут як виокремлена з вітальності предметність, – що нею є дух як визначеність так-буттям *самих речей*, – як здатність узгоджуватися з власною логікою фрагментів реальності.

Істотно людське не може бути осмисленим як новий сутнісний ступінь психічних та вітальних функцій, визначаючись як раз екзистенційною незалежністю від органічного, свободою, відстороненістю від примусу й тиску, від «життя» – духом. Ототожнений М. Шелером із особистістю, дух є упорядкованою будовою актів, яка постійно самоздійснюється в собі самій. Специфіку

духовності як «людької монополії», як зазначає Г. Плеснер у передмові до «Ступенів...», М. Шелер убачає в поєднанні звільненого потягу й пориву зі здатністю до предметного осягнення, тобто з відкритістю світові, виражену у витісненні потягів та здібності сказати «ні».

Плин сил, що діють у роздвоєному на енергетично автономний, потужний порив та безсилий дух *бутті в собі* (*ens per se*), йде, за М. Шелером, знизу вгору, а отже, кожний вищий шар буття спирається на енергетичні резерви нижчих шарів. Навіть підкорюючись духові, саме вітальні начала визначають, зрештою, силу його впливу, що лишається марою, якщо не апелює до нижчих інстинктів. Оскільки дух як найвища сублімація вітальних сил, – що може тільки перенаправити життєву енергію, джерелом якої не є, – не може відповісти на надмір життя, то зростання єдності пориву й духу, визначаючи у Шелера становлення сутнісно людського, виявляється недосяжним.

Зіткнення протиборних інтенцій відбувається, таким чином, у самій людині, співвизначаючи дуальність, антитетичність її психовітальної й ноєматичної систем. Саме невибувна діяльність духу, який, навіть у вигляді сублімованих інстинктів, загрожує одвічному «антагоністу» – життю, дереалізуючи в аскетичному знятті «цілісне, нерозчленоване, владне враження реальності з його афективним корелятом – ...“страху земного”» [242: 164], позбавляє людину природного прихистку занурення в нерефлексовану дійсність та зумовлює її розколоте, просякнуте безнастанною рефлексією існування.

Особистісні виміри духу обмежено при цьому конечним, людським буттям, а трансцендування за межі конкретного існування як спроможність дистанціюватися від дійсності стає найістотнішою ознакою людини. Трансцендуючи за межі свого емпіричного так-буття, людина спрямована до здійснення свого сутнісного начала, у проєкціях якого божественне інтегрується з людським. М. Шелер убачає в людині «партнера» божества, становлення якого відбувається в людині й людстві, «співавтора» (*Mitbildner*) синтезу вихідних онтологічних потенцій. «Онтологічне викривлення» при цьому іманентне самому її буттю, покликаному бути неустанною компенсацією неповноти.

Й хоча праці М. Шелера, в яких об'єктом аналізу стає «людина як джерело всіх актів, – зауважує Г. Плеснер, – уникають крайніх висновків гусерлівської концепції, що, редукуючи відповідно до посилок феноменологічної методології реальність людини до свідомості, перетворює свідомість на горизонт трансцендентального конституювання будь-якого можливого феномену, в тому числі людину» [160: 12], її сутнісна неповнота виступає у засновника

антропологічного знання такою само *вихідною, онтологічною*, як і безпідставність («безопорність») «вільної» екзистенції, аналітика якої, за Плеснером, не знає перешкод у вигляді якихось фактів біологічного порядку.

Утім, історичним завданням автора антропологізованої метафізики, за переконанням Г. Шалашенка, було «ув'язування між собою “частин”», що утворюються через те, що у факті людського тіла проривається прогалина, в якій посідає своє місце... дух. І це ув'язування Шелер здійснює так, що дух, хоч і спирається з необхідністю на фігуру органічного, покликаний “обернути” це відношення, перетворившись на більш фундаментальну основу свого власного “базису”... Сфера людини, отже, позначається через те, що в ній перебіги життєвого циклу живого залишаються перерваними і знову зв'язаними в непрямий спосіб, але водночас підтримуваними життям» [240: 130–131].

Його метафізика містить, за Г. Шалашенком, позитивний вимір саме у прагненні закріпити сучасний людський цикл як такий, що склався відтепер назавжди, у згадуваному вище «оберненні». Власне, антропологічні та загальнофілософські проєкції двозначного людського феномену (що походить із тваринних форм та при цьому трансцендує себе, своє власне і в цілому всяке життя), сягаючи у вченні М. Шелера метафізичних кореляцій суб'єктивності й підґрунтя речей, взагалі щільно переплетено. Фундатор знання про людину здійснив евристично потужне узгодження уявлень про максимально вкорінене у нижчий світ створіння, спроможне водночас до найвищого духовного вивищення, щоб залишитися при цьому своїм єством у структурі буття.

Розкриваючи проблему слабкої вкоріненості людини у природі з принципово нових позицій, фундатори філософської антропології ствердили ідею її неповноти й недостатності як біологічного організму. Зокрема, за переконанням Г. Плеснера, людина в якості наділеної резервами надлишковості системи у своєму прагненні подолати «середину існування» змушена стикатися з «розривом» власної природи. Сформульовані ним виразно амбівалентні антропологічні закони, закладаючи ґрунт негативної методології, відображають іманентні людській природі способи компенсації її сутнісної розщепленості.

Засадничим мотивом проєкту *Гельмута Плеснера*, який також усвідомлював необхідність «подолання фрагментарності у способах розгляду людини у філософії, біології, психології, медицині й соціології» [160: 52], постає прагнення до цілісного охоплення розмаїтої реальності людини, погляд на неї з одного фундаментального ракурсу.

Обстоюючи ідею філософської антропології як строгої науки в засновках філософії «живого буття», що подолала розщеплення природничих та гуманітарних наук у пізнанні, мислитель виходить з фундаментального для нього поняття життя й тлумачення людини як органічно природної істоти, осягнення її природної царини, не обмежуючись вивченням духовного (морального) суб'єкта.

Автор «Ступенів органічного...» зауважує про намір випробувати єдину тенденцію, що могла б розкрити специфічні характеристики життєдіяльності живого тіла, уникаючи таких історично навантажених визначень, як почуття, порив, потяг і дух. Сутність такої натурфілософської концепції, за його словами, – у виявленні онтологічно співвіднесеного з іншими життєвими формами буття людини через ексцентриситет як елемент визначення характеру екзистенції «...в ряду з іншими речами світу». Так, експлікацію космології життєвих форм першого видання «Ступенів...» переосмислено в другому виданні з огляду на властивий людині специфічний спосіб встановлення онтологічної ознаки – «бути» не тільки щодо себе як підмурівку людинознавства [38: 193].

Як принципово «тенденційне» створіння, людина, за Г. Плеснером, уже на рівні фізичної предметності перебуває у щільному взаємообміні з *цілим* довкілля, в якому її поведінка вибудовується в певному передчутті прийдешнього. Відкритість власної природи змушує людину простягатись «одразу до всього», породжуючи в самому її єстві означені мислителем в якості законів антиномії природної штучності, опосередкованої безпосередності й утопічного місцерозташування. Дистанціюючись від попередніх шаблів живого завдяки притаманному їй сутнісному центру, людина з огляду на подвійне дистанціювання щодо власного тіла здатна встановлювати масштаб людиномірності світу.

Специфічною особливістю людської істоти виступає, іншими словами, за твердим переконанням Г. Плеснера, *знання себе як центру та водночас перебування поза собою – ексцентрична позиціональність, ексцентричність*: людина, поставлена в осердя своєї екзистенції, знає цю середину, переживає її й тому виходить за її межі. Людині як «конститутивно бездомній, ...належить ще “чимось” стати, створивши рівновагу для себе – самій» [160: 269].

Експлікації людини як природної істоти сходять при цьому до осмислення В. Дільтеєм суб'єкта історії як історичного й фізичного водночас, що можливо на засадах визначального для наук про дух поняття життя й ідеї розуміння як переживання, що передує

декартівському дуалізму суб'єкта і об'єкта. Метод та ідея життя В. Дільтея отримали відображення й у аналітиці М. Гайдегера з його герменевтичним принципом розуміння.

Щодо резонансу «Буття та часу» Г. Плеснер зауважує, що той «...методичний атеїзм, який надихає цю деструктивну роботу, не зупиняючись перед жодними концептуальними твердженнями західної... традиції, промовляв ураженому війною поколінню більше, ніж шелерівський теїзм» [160: 13]. Сутність, або ж природу людини визначено при цьому «лишень її історично мінливим відношенням до буття», що суголосить праці «До ідеї людини» (1911) М. Шелера, який, услід за Ніцше, уподібнює людину до «переходу» й «образу трансценденції».

Для Г. Плеснера ж розуміння як виявлення вітальності, що виростає з оргінічних форм та завершується у позиційності ексцентричної людської істоти, спирається на біологічно витлумачене поняття життя. Критикуючи безпідставність «вільної», «безосновної» екзистенції, аналітика якої не має перешкод у вигляді якихось фактів біологічного порядку, Г. Плеснер стверджує про принципову відсутність будь-яких шляхів, що ведуть «...від Гайдегера до антропології».

Звертаючись так само до аналізу біологічної моделі А. Гелена, Г. Плеснер зауважує, що тут в якості «ключового аспекту...», що взагалі виключав би появу проблеми взаємовідношення душі й тіла, пропонується дія, тобто погляд на людину як на в первинному сенсі істоту, що діє... при цьому “дією” повинна називатися діяльність, скерована на перетворення природи у відповідності до цілей людини» [160: 17].

Засновком цієї теорії виступає, за Плеснером, відтворена ще Й. Гердером у «недолугій істоті» ідея відшкодування. Скомбінувавши уявлення про неспеціалізованість тілесності, ослаблення інстинктів тощо, А. Гелен, за Плеснером, підвів їх під образ живої істоти, якій пасує скоріше означеність її як спільника своїх нижчих сил. Утім, саме ідея емансипації людської поведінки від біологічно однозначно мотивованих дій дозволяє антропології, за переконанням Плеснера, відмовитися від цього погляду, що свідчить лишень про те, що Гелен довів свою тезу до меж її застосування.

Та чи можна поєднати духовну історію людини з її природною історією, фізіологічним підходом так, щоб зберегти єдиний фундаментальний погляд на людину, що уникає недоліків як емпіризму, так і апріоризму, – ставить питання Г. Плеснер. – «За заперечної відповіді... отримуємо подвійну істину – ...людину як самість, Я,

суб'єкт свободної волі, та людину як природу, річ, об'єкт каузальної детермінації» [160: 27]. У своїх пізніх працях він узагалі вважав, що хибні убачання винайдення остаточної дефініції сутності людини заводять думку в глухий кут, вихід з якого – переорієнтація на вчення про ексцентричність позиційної форми.

Якщо шелерівське вчення про дух як «аскетичний засновок» особливого становища людини виступає, на погляд О. Больнова, прикладом феноменологічного оновлення кантівського формалізму, то «Ступені органічного...» Г. Плеснера презентують натуралістичний напрямок антропологічного вчення про ексцентровану природі людину, яка, на противагу органічному світу, має скорочене утробне формування плоду та внадмір пролонговане позаутробне становлення, що забезпечує гнучкість процесу пристосування до зовнішнього середовища [38: 224–225].

Звертаючись до специфіки людської психіки, мислитель стверджує про виявну в ексцентричності фізико-духовну сутність людини: «Такі специфічні феномени, як, наприклад, сміх та плач... виступають у поведінці як реакції на ті кордони, в які вписано людські вчинки, обумовлені властивою їм доцільністю й мовою. У цих феноменах як таких маніфестовано здатність залучати у притаманний нам тип діяльності дещо... неспіввимірне за рахунок відмови від усталених форм регульованої поведінки. В цьому виявляється та основна риса людського буття, яку... охарактеризовано як ексцентрична позиціональність» [160: 19].

Залучення цієї ідеї доцільне, на погляд Г. Плеснера, за проникності створюваної людиною межі між мовою та мисленням, від якої вона сама повинна позбавлятися. Саме в ексцентричних реакціях, за Плеснером, сполучаються фізичний автоматизм та свідомі особистісні реакції. Сутнісна, онтологічна недостатність людської природи, що впливає з її обмежень, як раз і полягає, за твердженням Плеснера, в цьому парадоксальному способі інтеграції культурного та природного (з якого потрібно виводити визначення людини як ховано незбагненної – *homo absconditus*)

Ексцентрична позиціональність постає при цьому засадничою структурою людського буття, означеною подвійним трансцендуванням тіла – за свої межі, назовні, та всередину себе. На відміну від дистанційованої від тіла позиційно центрованої тварини, що живе, виходячи зі своєї середини, входячи в неї, але «не живе в якості середини, не переживає – себе», дистанційована від цього дистанціювання», тобто – відокремлена від свого «центру» людина

здатна рефлексувати його: здійснюване свідомістю, це (друге) дистанціювання «дорозцєплює» живу річ, поглиблюючи її *ніщоження*.

Життя безсилої розімкнути таку центричність істоти як ексцентрична форма її фронтального розташування щодо навколишнього створює розрив між свідомістю, що рефлексує з цього центру, й тілом – частиною органічного. «Як Я, що уможливорює повну зверненість живої системи до себе, людина, – стверджує Г. Плеснер, – перебуває уже не в “тут”-“тепер”, але “позаду” нього, позаду себе, як недоречна ніде, в ніщо, перетворена на ніщо, у просторово-часове ніде-ніколи... Вона спроможна переживати саму себе, а також свою недоречність та позачасовість як знаходження іззовні самої себе, оскільки людина є живою річчю, що більше не міститься лише в самій собі, але власне її “перебування у собі” є фундаментом її становища» [160: 254].

Разом з цим, – ба всупереч – як Я, що осягає себе в повному зверненні, відчуває, упізнає себе, людина лишається зв'язаною своїм «тут»-«тепер», центром тотальної конвергенції навколишнього та власної плоті. А отже, перехід у такий спосіб від буття «всередині» власної плоті до буття за її межами виявляється для людини, за переконанням Г. Плеснера, неусувною двоаспектністю її екзистенції, «розламом» людської природи. Сама вже *психофізична єдність* «поставленої в ніщо» людської суб'єктивності парадоксальним чином постає «розламом», «зянням», «порожнім переходом опосередкування», рівним абсолютній двозначності й двоаспектності розрізнення плоті та душі.

Передзаданий ексцентричністю опір людини власній ситуативній «утопійності-позачасовості» зумовлює, на думку Г. Плеснера, проблематику специфічних ознак існування-в-доланні колізії розламу-єдності, «якщо людина бажає жити». Якщо внаслідок рефлексії безпосередній контакт тіла з природним середовищем перервано, то Плеснер убачає доцільним відновити його, адже духовно-людський світ залежить від природи. Цей розрив відображає недостатність людини, оскільки за своїм буттєвим єством вона *штучна*: як ексцентрично організований істоті, людині ще тільки належить зробити себе такою, якою вона уже є.

В цьому, за Г. Плеснером, полягає закон природної штучності. Те, що людина природно властивими їй засобами не може задовільнятися тим, що існує, невідворотно тяжіючи до ірреального у штучних формах своєї поведінки, має своїм засновком, як наголошує Плеснер, конститутивну неврівноваженість її особливого роду позиційності. Саме екзистенційно мізерна, половинчаста, «гола» *штучність* у людських

вчинках, думках та мріях, виступаючи передумовою внутрішньої згоди людини з собою, виявляється при цьому найістотнішою ознакою її природи, вивищуючи буттєві виміри людського до замежової її природі сфери та змикаючись там зі *свободою*.

Відтак життя людини «розпадається» на буття як міць направлених усередину природних потреб та спрямований назовні ексцентричний вектор *повинності*, перетину межі. Людині, як стверджує німецький мислитель, слід діяти, щоб бути. Однак тієї сили, що народжується із самих лишень потягів та потреб, недостатньо, щоб підтримувати активність людини «в усій повноті її екзистенції», тому необхідна *vis a fronte* – позиціональність, сутність якої полягає у «розладі» різноспрямованих векторів.

Свідомість, перебуваючи між людиною як часткою органічного й навколишнім, задає при цьому лінію обов'язку – стати *кимось*: невірноваженій позиційності відповідає протилежна сила, що діє в модусі зобов'язання. Центр позиційності, тож, конститує неусталеність людини, її біологічну «закинутість», «безопорність». Дистанційований від себе, внутрішньо «розладжений» суб'єкт, некоріненість якого дає йому усвідомленість власного ніщоження, самий при цьому постає «...розривом, зянням (*hiatus*), або ж *ніщо*», прагнучи відновити себе, – утім, завжди невдало – до самодостатнього буття, в самому подоланні відчуваючи марність та ірреальність унов повторюваних спроб набути безпосередній контакт із довкіллям, середовищем.

Притлумлення вітального начала, «життя» як *активності* біологічної даності, актуальної взаємодії людини з середовищем, виявляється нестачею «життя». У пошукові вітальних потенцій для задоволення неповноти саме тіло постає тією актуальною межею між свідомістю й світом, через яку здійснюється відтворення буттєвої недостатності людини. Саме в цьому полягає сутність докору Г. Плеснера екзистенціалістам про те, що бути налаштованим та відчувати страх може лише тілесна істота.

Оскільки ж фізична оснащеність людського створіння не поступається багатьом тваринам, то відкриті в модусі майбутнього й занурені у знання *смерті* екзистенційні (культурні) запити, не задовільняючись природно й вимагаючи нарощування культури, повинні, за Плеснером, розглядатись як ознака ексцентричної позиційності. «Лишень для того, щоб досягти рівноваги, – стверджує Г. Плеснер, – людина стає істотою, яка постійно прагне до нового... Вивищення, хибно

абсолютизоване як прагнення життя до самосходження, є засобом компенсації людської недостатності» [160: 276].

Неповнота – й, отже, виключність – життя як щільного взаємообміну людини з навколишнім *цілим* відлунюють неவிбувною гіркотою від усвідомлення недоскопності природності інших живих створінь. Гармонізація розладнаних між собою сфер свідомості й вітальності через тілесну межу з навколишнім виявляється проблемою. Нестачу життєвої активності людина компенсує активністю свідомості, що рефлексує. Для Г. Плеснера людська природа похідна від недостатності людини, що замінюється активністю за межами її ества.

Означуючи цілісність як відсутність властивостей, які не підлягають констатації, німецький мислитель стверджує, що реалізована у «спільному світі» http://credonew.ru/content/view/619/59/-_edn26 особлива царина «Ми» http://credonew.ru/content/view/619/59/-_edn27 скеровує людину на пошуки рівноваги між абсолютним та дійсністю зовнішнього, внутрішнього й світу співіснування, http://credonew.ru/content/view/619/59/-_edn28 обумовлюючи єдність потрібної специфіки людської позиційності. «Відсторонено» здійснюючи в такий спосіб утримання відкритої специфіки людської істоти в її історичній запитуваності, Г. Плеснер, на відміну від М. Шелера й А. Гелена, вважає, що сутність ексцентровості полягає в розриві життєвого циклу, анулювати який через висхідне обернення ексцентричної позиційності у штучну доцентричну позиційність вже неможливо.

«Відтак залишається тільки послідовно дотримуватися первинності запитуваності поведінкового розриву, тотальної відкритості істоти, позиціонування якої визнається ексцентричним, – як зауважує Г. Шалашенко. – ...Відбувається розгойдування й руйнація центру, додається і дедалі зростає (вже в історії та культурі) відцентровий рух, у певному сенсі зворотний до того процесу закриття організаційних форм наявного життя, що є характерним для центричної позиціональності, котра цілком перебуває всередині названого опосередкування між сприйняттям та діянням, коли вона є актуальним виконанням цього опосередкування» [240: 132].

Таким чином, варто погодитися з тезою дослідників здобутку Г. Плеснера, що найевристичнішим у його антропологічному проекті є *неприродний* аспект людини, не вкорінений у природі речей *екстатичний бік її ніщоження*. Самий рух еволюції, що змінюється «стрибком», визначає те, що в пункті «відмежування» від природи, у «з'яанні» виникає людина, в якій з очевидністю виявляється те оргогенетичне «відхилення», котре досягло свого вищого ступеня в її

сучасному типі. А отже, вчення Г. Плеснера зі своєрідною «прогалиною» у структурі виступає відображенням розламу «в самій реальності... того суб'єкта життя, в якому життя розуміє себе, себе заперечуючи» [160: 346].

Будучи засновником емпіричного напрямку в німецькій філософській антропології, *Арнольд Гелен* у дослідженні з безпрецедентною кількістю перевидань «Людина. Її природа та становище у світі» (1940) обстоює ідею відкритості, «авантюристичності» людського розвитку. Вдаючись до інтродукції тези Дьюї про надмір спонукання, що потребує зваженого керівництва, А. Гелен стверджує, що специфіка людської організації полягає у взаємопов'язаній системі функцій. Стимулом до створення біологічної моделі поведінки людини виявилися, поряд з ідеєю Гердера про «недолуге створіння», доктрини біологів Портмана й Лоренца, теорії Фрейда, та, передусім, Шелера.

Припускаючи формування філософської антропології, яка ставить завдання «робити наукові висловлення про людину», А. Гелен проблематизує виявлення на морфологічному рівні ціннісних параметрів рівня облаштування й конституції людини. Полемізуючи з відстороненням від світоглядно-етичних проблем людського існування у дослідженні Г. Плеснера, А. Гелен експлікує думку про те, що поглиблення знання взаємозв'язку людини з природою загострює потребу в «поверненні до культури», радикалізуючи, як зауважує Б. Головкин, тяглість традиції Гердера – Шелера з ідеєю *духовного* як пріоритету вивчення людини [38: 207].

На засадах інструменталістської тези про ідею як продукт та функцію людського досвіду А. Гелен створює телеологічну концепцію суб'єктивної інструментальної дії, в якій виходом з «метафізичного закутку» доби Декарта убачає в послідовному дотриманні прагматичного погляду, що вимагає «...у першому наближенні виходити з визначення людини як *діяльної* сутності» [34: 209]. За переконанням Гелена, русоїстська вимога «повернення до культури» органічно впливає з інструменталістського уявлення про «людину, що діє», оскільки дія передбачає мотиваційну стратегію перетворення довкілля й «виправлення» ества людини як культуротворчої істоти.

Людина, – і в цьому, за А. Геленом, полягає розв'язання проблеми, – є істотою, що діє, й тим самим істотою дисципліни. У притаманних механізмах поведінки культуротворчому та дисциплінуючому напрямках діяльності біологічний аспект виявляється, за Геленом, у розкритті відтворення видового й культурного способу життя. На підставі прикладів адаптації людини до нових умов існування Гелен стверджує

про неспецифічні межі біологічних можливостей життя (руйнівні температури тощо) як про визначальні для існування сучасної людини. Саме у спосіб передбачуваної діяльної зміни умов життя органічно неспеціалізована та відкрита для подразнень, не пристосована до жодної «природної констеляції», людина здатна вибороти своє право на життя.

Уже сама її конституція, як стверджує антрополог, робить необхідною й виробляє розумну планомірну діяльність, що дозволяє людині за будь-якого збігу обставин через їх передбачувану зміну створювати собі засоби й техніку для свого існування. Як, отже, недостатня щодо органів істота, позбавлена надійних інстинктів, віддана невизначеній повноті відкритого світу, не редукованого і навіть не притлумленого пристосуванням, біологічно неспеціалізована людина, на думку А. Гелена, відкрита «усій повноті часу й простору» не тільки навколишнього, але *цілого* світу не лише адаптивно, а й, – володіючи світом *суб'єктивно*, – є автономною щодо нього сутністю.

Так, услід за Ніцше, його погляд спрямовано на «не здійснене остаточно» створіння, що у своїй «“ризикованості”, конституційній ненадійності, “поставленості-на-самого-себе”... повинно відвойовувати умови свого існування у світу, який біологічно цілком вірно визначається як “поле несподіванок”, і при цьому повсякчас... осягає себе як завдання і проблему, будучи для себе самого “ціллю та призначенням обробки”» [34: 176]. За Геленом, автентичне осмислення духу можливе, коли справдиться гіпотеза про те, що всі духовні звершення людини стають зрозумілими, виходячи з її здатності до дії.

Якщо інстинкти людини редуковано, то її мозок, навпаки, унадмір «перерозвинено». Утім, саме такого, найрозвиненішого мозку – органу «для будь-яких цілей», зокрема, для унікального пристосування та виживання, – що зумовлює безконечну пластичність поведінки, таких органів чуттів, здатності до мови та мислення, надзвичайної рухливості тіла й потребує, за переконанням А. Гелена, «ембріонний», органічно неспеціалізований, бідний на інстинкти організм, сповільненість та інертність процесу розвитку якого уможливорюють для людини постання себе й світу як «теми досвіду, відкриття й оволодіння».

Позбавлений розвинених схем інстинктів та рефлексів, світ людського сприйняття так перенасичено подразненнями, що вони не завжди можуть бути відреаговані автоматично. Людину, що має надмір потреб, наділено при цьому осердям ще не пов'язаних з дією й виявлюваних як *внутрішні* утримуваних спонук та прагнень, яке Гелен називає душею. Образно уподібнюючи її «з'яянню», що повинно означати спроможність утримувати в собі свої спонуки, бажання й

інтереси, припинити зв'язок з дією, А. Гелен убачає в ній своєрідну внутрішню аналогію зовнішнього світу: «...в “зянні” ми переживаємо спонукання в оболонці фантазій та образів... їх виконання, тобто в образах зовнішнього *світу*. Голодний марить наїдками, марнославний – орденами» [34: 190].

Тож, у «зянні» між потребами й їх реалізацією здійснюється мисленнєва здатність комбінувати будь-який з елементів з усяким іншим, вводячи його в дію «як простий знак та привід для комбінації». Завдяки цьому людина здатна перерозподіляти ресурси своїх надмірних спонук, спрямовуючи їх на адаптацію, власне – «розвантаження». Так, вибірковість зорового сприйняття зумовлює незалежність людини від наявних обставин конкретної ситуації, бачення в них «абрису... обширу можливостей», а «розвантаження» від соматично фіксованих форм поведінки дозволяє їй переміщуватись до вищих функцій царини інструментального функціонування свідомості.

Визначення, у такий спосіб, вищого рівня ментальності в поняттях «свободи від ситуації» та «розвантаження», коли людина використовує свої істотні ознаки, які з біологічного погляду постають «тягарем», для підтримання життя, дозволяють А. Гелену обґрунтувати принципову непередбачуваність реакцій людини, невичерпність усякого досвіду, відкритість кожної життєвої ситуації, незавершеність у ній будь-якого руху, хисткість усякого факту. Утім, долаючись лишень завдяки дії, сутнісна, онтологічна недостатність людини не може бути усуненою та повсякчас відновлюється разом із новою потребою й унов повернутим розривом.

Виходячи з ідеї людини як біологічно недостатньої істоти та, з іншого боку, істоти, що діє, А. Гелен доходить висновку про біологічну «заданість» культурних форм буття людини, тілесну організацію якої створено для пристосування до соціокультурного існування. Біологічна недостатність спонукає людину до перетворювальної діяльності: там, де у тварини розуміється довкілля, у людини перебуває культура. «Приписи карного права, що передбачають відшкодування збитків, ...умови товарообміну, звичай кровної помсти, шлюбні відносини, релігійні обряди й свята, – як зазначає Б. Григор'ян, – усе це... типи інституціалізації інстинкту взаємності» [141: 193].

Таким чином, здійснюючи антропологічний принцип «...спочатку життя, потім – екзистенція» й експлікуючи недостатність людини як біологічно задане онтологічне розщеплення людського та природного, А. Гелен залишає відкритим питання про те, як саме у подоланні «розколу» можна спертися на життя. Утім, принципова непересічність

філософсько-антропологічних ідей Гелена, що виявились, на думку Б. Головка, лейтмотивом звернення антропологів до соціології, етики й соціології культури, полягає в тому, що підходи німецької філософської антропології до проблеми людини сягнули світових стандартів прородничонаукової й філософсько-світоглядної думки [38: 206].

Переосмислюючи ексцентричність щодо ідеї необхідності продукування людиною соціокультурного довкілля, А. Гелен ставить питання про способи звільнення людини від комунікативної відкритості світу. Запитальність філософської антропології руйнується при цьому «...на користь штучної установки структурно-функціональної переддоцільності довкілля, що забезпечує однозначну відповідь щодо стосунків... Ексцентрична позиціональність не описується нейтрально й не реконструюється в усій широті свого феноменологічного спектру як запитуваність, а насамперед оцінюється як життєва небезпека, котрій має бути протиставлене штучне переобладнання центральної позиційності» [240: 132].

Отже, розкриваючи проблему слабкої вкоріненості людини у природі та світі з *принципово нових позицій*, фундатори філософської антропології затверджують ідею неповноти й недостатності людини як біологічного організму. Людина в якості наділеної резервами надлишковості системи у прагненні подолати «середину існування» змушена стикатися з «розривом» своєї власної природи. *Ексцентрична позиціональність* виступає при цьому засадничою структурою людського буття, тоді як *онтологічна недостатність* людської природи полягає у передзаданому ексцентричністю парадоксальному способі інтеграції культурного та природного.

Ситуація людини, безсилої розімкнути ексцентричну форму свого фронтального розташування щодо навколишнього, створює розрив між свідомістю, що рефлексує з центру, й тілом як частиною органічного. Перехід від буття «всередині» власної плоті до буття за її межами виявляється для людської істоти неусувною двоаспектністю її екзистенції, «розламом» природи. Сама власне *психофізична єдність* «поставленої в ніщо» людської суб'єктивності парадоксальним чином виступає «розламом», «з'янням», «порожнім переходом опосередкування», рівним абсолютній двозначності та двоаспектності розрізнення її плоті й душі.

При цьому в антропологічному проекті Г. Плеснера здійснюване свідомістю дистанціювання від «центру», «дорозщеплюючи» *живу річ*, поглиблює її *ніщоження*. Тобто, саме дистанційованість від себе, «розладженість» із собою постає як підставою усвідомлення суб'єктом

свого власного ніщоження, «...розриву, зяяння (hiatus), або ж *ніщо*», так і спонукою до *відновлення* себе до *самодостатнього буття*. Екзистенційно «половинчаста», «гола» штучність у вчинках та думках є найістотнішою ознакою природи людини, вивищуючи її буттєві горизонти до замежової щодо неї царини та змикаючись зі *свободою*. Свідомість задає при цьому лінію обов'язку – стати *кимось*: «неврівноваженій» позиційності відповідає, відтак, зворотна сила *зобов'язання*.

У вченні ж А. Гелена *ексцентричності* повинно бути протиставлене штучне переобладнання центральної позиційності. Так, позбавлений розвинених схем інстинктів та рефлексів, світ людського сприйняття настільки перенасичено подразненнями, що вони не завжди можуть бути відреаговані автоматично. Людину наділено при цьому осердям іще не пов'язаних з дією й виявлюваних як *внутрішні* утримуваних спонук та прагнень душі, в якій як у «зяянні» між потребами й їх реалізацією здійснюється мисленнєва здатність комбінувати будь-який із елементів з усяким іншим, вводячи його в дію «як простий знак та привід для комбінації».

Завдяки цьому людина, за А. Геленом, здатна перерозподіляти ресурси своїх надмірних спонук, спрямовуючи їх на адаптацію – «*розвантаження*». Означення вищого рівня ментальності в термінах «свободи від ситуації» та «розвантаження», коли людина використовує свої сутнісні ознаки, котрі з біологічного погляду є «тягарем», для підтримання життя, дозволяють А. Геленові обґрунтувати принципову непередбачуваність реакцій людини, невичерпність будь-якого досвіду, відкритість та незавершеність кожної з ситуацій життя. Втім, долаючись лишень завдяки дії, онтологічна недостатність людини не може бути усуненою й повсякчас відновлюється разом із новою потребою.

Трансцендування за межі конкретного існування як спроможність дистанціюватися від дійсності виступає найістотнішою ознакою людини у концепції М. Шелера. Трансцендуючи за межі свого емпіричного так-буття, людина спрямована до здійснення свого сутнісного начала, у проєкціях якого божественне інтегрується з людським. М. Шелер убачає в людині «партнера» божества, становлення якого відбувається в людині й людстві, «співавтора» (Mitbildner) синтезу вихідних онтологічних потенцій. Причому «онтологічне викривлення» іманентне буттю людини, покликаною бути компенсацією його неповноти, такої само *вихідної* – *онтологічної*, – як і безпідставність («безопорність») екзистенції М. Гайдегера.

Власне, специфічний, напружено-суперечливий статус людської істоти серед суцільних речей практично не піддається запобіжним заходам проти суб'єктивізму, чого не позбувся навіть автор фундаментальної онтології М. Гайдегер, прийшовши, зрештою, до замкненого простору екзистенції, в якому «...філософськи запитує» виявляється екзистенційно найближчим, а зрештою, й єдиним відомим та доступним самому собі» [240: 129]. Показово, що в концептуальному формулюванні цієї проблеми сучасна німецька філософська антропологія (Г.-П. Крюгер, Г. Ліндеман, Г. Гамм) спирається саме на ідею ексцентричної позиціональності Г. Плеснера.

Саме ідея ексцентричності, на їхню думку, відпочатку нейтралізує суб'єктивізм та обеззброює будь-які спроби побудування позитивної антропології. Відтак, Плеснерова процедура радикального позбавлення людини стійкого онтологічного статусу через певну філософську реабілітацію її специфічного життєвого циклу, побудованого на перериванні, розриві, саморуйнуванні, як стверджує Г. Шалашенко, надає філософській антропології виключно рефлексивного характеру, рятуючи її рефлексивну спроможність.

При цьому подибувана в деякому розмежуванні повороту до людини і негативно-критичної онтології латентність *заперечних* експлікацій постмодерну зумовлює формалістичність, ба й декларативність «плюралістичної подоланості» заперечної людської сутності. Тому завданням антропології є наразі реалізація «“негативного примирення” всіх “-ізмів”, сутність якого – не в релятивістському визнанні “усіх точок зору рівними”, ...а визнання “негативної визначеності” людської “сутності”, конкретне зображення якої виходить за рамки філософської антропології, що вже вкотре доводить, що ця проблема є ...фундаментальним, граничним питанням цього напрямку філософування» [238: 45].

Обстоюючи необорну проблематичність сьогоденних проєктів «нової антропології», Л. Солонько стверджує, зокрема, про те, що «...розробка апофатичної антропології передбачає усвідомлене прийняття обмеженості будь-яких, наскільки завгодно досконалих теоретичних моделей людини та їх неминуче запізненого від реального життя характеру, так би мовити, хронічну *post factum* установку, яка природно означає визнання обмеженості уможливлених та особливо дискурсивних методів самоактуалізації людини» [185: 7].

Таким чином, теоретичні конструкції людини у філософсько-антропологічній рефлексії початку ХХ століття означено ідеями конститутивного «розладу», онтологічної «відкритості», незавершеності

ситуації людського буття у «бездонному» світі, в якому меонтичне виокремлення обширів *ніщо* суголосить екзистенційній «драмі» внутрішніх глибин самої розщепленої людини. Так, О. Больнов ствержує про кризовість екзистенційного досвіду доведеної «до останньої самотності й покинутості» людини, яка вже не може почуватись безпечно в «чужому» (*unheimlich*) та небезпечному світі [19].

У візіях перспектив розвитку філософської антропології О. Больнов обстоює необхідність осмислення феномену людини, виходячи з визнання рівноправності її життєвих шляхів та плюралістичної вимоги «виходити, насамперед, із самої людини» як активної, спрямованої на природу, культуру й саму себе духовної істоти. Сформульований ним принцип відкритого питання («невизначеного напрямку») означає розмаїття плюрального осягнення людини, в житті якої «кожний феномен завжди ніби відкривається знову». Будь-який частковий вияв людського, на думку Больнова, може виступати в ролі сутнісної властивості.

У процесі людського самоосягнення, за О. Больновим, потрібно рухатися «...з точки у відкритий простір», «від одиничного феномена, окремої риси, характеристики людини тощо у ...невідомому напрямі», оскільки сучасна філософська антропологія виходить із гіпотези, за якою «...конкретний феномен, якщо він випадково чи помилково не збігається з людським життям у його цілісності, то, попри все, так глибоко розкриває саму сутність життя, що в такому визначенні ця окрема риса може ставати і зрозумілою, й осмисленою, і необхідною» [239: 151].

Становлення негативної антропології в межах уявлень фундаторів людинознавчого вчення початку ХХ століття виявилось концептуалізацією складної неунітарної природи суб'єктивності, незводимої до якогось певного ракурсу існування. У проєкціях «негативізму» М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера міститься виразне спростування «*позитивного*» антропологізму, що закладало *передумови плюралізації* стратегій некласичної суб'єктивності. Ідеї біологічної незавершеності, *перехідності* позбавленого онтологічної усталеності людського буття надають сучасному людинознавству значної рефлексивної спроможності. Позиціонування буттєвого *розламу* «поставленої в ніщо» суб'єктивності виступає при цьому вагомим методологічним принципом розв'язання проблематики підстав *специфічно людського*.

Походячи з «заперечного» проєкту людини (Ф. Ніцше), *негативна* суб'єктивність як *вихідна недостатність* суб'єкта виявна у негативній антропології (Г. Плеснер, А. Гелен, М. Шелер), як *вихідне «ніщоження»*,

екзистенція/ свобода «осмисленого стояння в *ніщо*», буття, що повсякчас «неантизує» себе, – в екзистенційному проєкті (Ж.-П. Сартр), або, залучена до невпинного порядку перверсій, як *дефіцитарна* суб'єктивність (онтологічна «відсутність»), експлікована на стикові різнототожних символічних форм, – у структуралістському психоаналізі (Ж. Лакан), де *антропологія* «*нестачі*» обстоюється у відчутному сартрівському забарвленні, а також постлаканивському дискурсі «розпаду символічного порядку» (Ю. Крістева, Р. Салецл) [100].

До подолання жорстко-субординованих уявлень про сутнісні властивості людини спрямовує, на думку В. Табачковського, саме вже Сартрове «зняття» сутнісно-явищного дуалізму, відповідно до якого феномени, що маніфестують існуюче, є рівноцінними та співвідносяться з іншими феноменами таким чином, що жоден із них не переважає. Ба більше, якщо «будь-яка одинична екзистенціальія має здатність “усутнюватись”», як зауважує В. Табачковський, то істотним для питання про людську сутність поставатиме те, як ця нова екзистенціаль-есенціальія співвідноситься з уже наявним [194: 31].

Однією з драматичних варіацій усутнення екзистенціальій з погляду «повстань» проти гнітючої реальності, які, зрештою, як скаже Ж.-П. Сартр у «Проблемах методу», *закарбовуються у вигляді характеру*, є, за В. Табачковським, проаналізований французьким філософом приклад «ідіота в сім'ї» Г. Флобера. Так, відмовивши собі у статусі роду, Г. Флобер «...починає активно користуватися власною “недолюдністю” та “підлюдністю”, відчуваючи свою близькість до ідіотів, дітей..., собак» [194: 36–38]. Принциповою, таким чином, виявляється антропореклексивна орієнтація на *взаємодоповняльність* усіх можливих визначень людини.

Отже, обґрунтовані свого часу фундаторами людинознавства амбівалентні антропологічні закони, відтворюючи іманентні природі людини способи компенсації її онтологічної розщепленості, дотепер методологічно значущі. Підґрунтя *полісутнісності* осібної специфіки суб'єктивності подибуємо в самому вже виявленому філософсько-антропологічною рефлексією початку ХХ століття феномені *біологічної незавершеності, неусталеності* людини, а отже – її *перехідності, відкритості* як «цілі та призначення обробки» для самої себе, зумовленої необхідністю відвойовувати умови існування у світу як «поля несподіванок» (А. Гелен).

Завдяки цьому становлення некласичного образу людини вже відпочатку реалізується як дискурс «розкладу» хибного *універсалізму* «тотальної» людини, означеної, скоріше, через нередукованість,

випадковість, трансгресію. Новітній філософсько-антропологічний рефлексії властива (ре)концептуалізація *автентичного* у виокремленні межових ознак існування – екстазу, божевілля, страху, болі, смерті. Причому «долання» усіх остаточних означень закорінено в самій уже ексцентричності «позиційної форми» людини (Г. Плеснер), а відтак, – у її *екстремальній «розімкненості»,* ба й *меонтичності*.

«Негативізм» уявлень фундаторів філософської антропології спрямовано на ідею причетності людини до драстично «розколотого» світу, де пізнання негативних обріїв розглядалося як частина пошукуваної цілісності «проекту суб'єктивності». Сьогодні «унов»-актуалізація ідеї людської недостатності, сходячи до Й. Гердера, маніфестує незавершеність як передумову того, що вивищує людину. При тому, що деспеціалізованість продовжує розглядатися базисною ознакою полікомпетентної та поліморфної людини, вагомим здобутком антропологічної рефлексії постає усвідомлення ціннісної неоднозначності *універсальності* людського способу буття, його екзистенційної «невичерпності» (В. Табачковський).

Таким чином, розгляд *специфічно людських* вимірів у людинознавчому вченні минулого століття відбувається під знаком буттєвого «розладу» («зяяння»), конститутивної «нефіксованості» ситуації людини у світі, де «меонтичне» виокремлення *ніщо* є відгомонам «драми» екзистенційно «розколотого» *Я*. Суголосячи принципу «відкритого питання» (Г. Плеснер, О. Больнов), за яким кожний одиничний феномен, не збігаючися з життям у його цілісності, розкриває глибинну повнотність людського існування, – *ідея розламу буття людини як підстава утримання всередині специфічно людського суперечної «сув'язі» меонтичності й трансцендування як здатності долання меонтичного виміру є питомим засновком осягнення суб'єктивності*.

3.2. Свобода осмисленого «стояння у ніщо»

Здійснений *екзистенціалізмом* перехід від інтенціональності первинного світоставлення до автентичного існування людини як її вихідного визначення був реакцією на раціоналістичне тлумачення людської істоти, панівне в модерній філософії від Декарта до Гегеля.

«Існування є незбагненим дарунком, тим єдиним, що від людини не залежить», – стверджує П. Гайденко та наводить старовинну казку з есею Г. К. Честертон про зневіреного поета, що вирішив утопитися: поки той сховався до ріки, щоб покінчити з собою, він віддав очі сліпаку, вуха – глухому, ноги – кульгавому тощо. Читач уже чекає на неминучий кінець, проте, замість того щоб кинутись у воду, нечутливий, сліпий та безногий поет присідає на березі й, зрозумівши, що живий, вповні радіє життю [33: 3–4].

«Проект» віднайдення глибинної інтенціональності людського буття втілено в понятті *екзистенції*. «Воно, – зауважує О. Больнов, – позначає, скоріше, позамежове внутрішнє осердя людини, кінцевий, безумовний центр, у порівнянні з яким навіть і життєфілософські свідчення про людину ще виглядають зовнішніми. Закладене в понятті екзистенціального існування голе *що*, яке екзистенційна філософія закарбовує як вираження її специфічної вимоги саме в цьому понятті, з особливою гостротою підкреслює, що кінцева внутрішня дійсність особистого буття людини ухиляється від будь-якого певного змістовного висловлювання» [20: 35]

Перебуваючи «по той бік» усяких змістовностей людського існування зникає, щойно його вважають схопленим, будучи присутнім лише в нескінченному «звершенні» самого цього заперечення. Тому, згідно з екзистенціалізмом, будь-яке конкретне втілення людини тут само обертається виключенням інших можливостей, усяка активність сприятиме заангажованості індивіда. В екзистенційних експлікаціях своєрідної «онтологічної асуб'єктності» зринали глибинні, передсуб'єктивні засади конституювання *специфічно людського*, а відтак – та принципово відкрита «феноменальна повнота» (М. Мамардашвілі), в якій виявляє себе «тотальність» екзистенції.

У цьому сенсі фундаментальна онтологія *Мартина Гайдегера*, продовжуючи класичну філософію, формує *нову онтологію суб'єктивності*: в «Бутті й часі» (1927) людина є особливим буттям, трансцендентним щодо наявної дійсності, – ***Da-sein*** відрізняє себе від усякого іншого суцього. Формує, аби звільнити людину-суб'єкта, – що мислиться в межах тієї замкненої метафізики, яку Гайдегер означував *забуттям Буття* (Seinsvergessenheit), – від його «замкненості у метафізиці». Для М. Гайдегера таким цілком протилежним *суб'єкту* поняттям, відмінним від метафізичної суб'єктності, є *Dasein* – Буття-у-світі (Тут-буття).

На початку ХХ століття, коли Європа жила «...на ризикованому розмасі, набираючись рішучості перед історичним перевалом, висоту

якого відчували всі» [14: 5], книгу було сприйнято майже як пророцтво, в якому «поворот до буття» долав метафізику як запит про суще, яке, за М. Гайдегером, є тільки завдяки буттю *людиномірному*. «Питання про смисл буття, – означено німецьким філософом вісьовий запит «Буття й часу», – повинно бути *поставленим*» [220: 5]. Передбачаючи з'ясування питання «Що значить – бути?», онтологічне питання про буття може бути поставлено тільки людиною.

Але спершу потрібен аналіз сущого, яке ставить це питання, отже, – екзистенційна аналітика *Dasein* є засобом, а мета – розробка питання про буття. М. Гайдегер, за Дж. Голомбом, заторкує при цьому дві вагомні проблеми, а саме: апіорі онтологічної структури буття, що дозволяє усвідомити свою достовірність чи недостовірність (тобто, проблему визнання), та проблему необхідних для справжнього буття апіорних умов, так що пошуки сенсу буття й прагнення автентичності виявляються при цьому суголосними, нерозривними [267: 62].

В сьогоденному мисленні й науковому знанні Гайдегер убачає здійснене у спосіб опредметнення оволодіння сущим, гордовите вивищення над ним, випередження його, а деколи – й заповзятє пригнічення: людина прагне розуміти світ не через буття чи *завдяки суб'єктивності*, а завдяки предметному досвіду. Колись, у розміркуваннях давніх греків істина, за переконанням німецького мисленника, розумілась як *алетейя* – божественна сутність «неприхованості», котра залишається тремтливою таїною, можливою для наближення. Сущє ж як предметність – те, що «за-ставляє», приховує собою істину, яка повсякчас пербуває в неоторному борінні із сущим.

Слово грецького міфу як раз і дозволяло втримати істину неприхованою, і саме міфом – як повною образів та відчуттів живою реальністю – буття залишається неприхованим. Людина, на думку М. Гайдегера, є єдино здатною упіймати й відповісти на погляд істини, що «відкриває та створює дивовижне». «Для греків дивовижне – це просте, непомітне, – саме буття. Це є дивне, не-звичайне, яке виявляє себе у подиві, те, що настільки безпосередньо належить звичному, що його ніколи не можна пояснити з цього останнього» [225: 221]. Це осягнення істини протистоїть, за М. Гайдегером, римському розумінню *verum* як того, що «...стоїть-у-стоянні, перебуває-у-стоянні, тобто не падає».

Істина опинилась у двозначній ситуації саме тому, що давню двоїстість у формі *алетейї* занедбано, а причини цього у свою чергу забуто. «Сутність істини, зрозуміла як *veritas* та *rectitudo*, – стверджує М. Гайдегер, – переходить до *ratio* людини. В результаті нового сутнісного перетворення істини *ratio* починає визначати царину

технічного в сучасній, чи то ж машинній техніці. Ця техніка бере початок у тій сфері, з якої виходить імперське, що наказує... “Убачання-істинним”, характерне для *ratio*, для *reor*, перетворюється на промацування й забезпечення панування, що завчасно прогнозує можливі ситуації. *Ratio* обертається на прораховування, *calcul*» [225: 115].

Veritas обертається відтак знаряддям цензури щодо неї самої. Істина – вже не «справа таїни», а питання надмірного, надлишкового, що заважає розсудкові: таїна обернулась на певний «залишок», який ще треба якось пояснити, проте оскільки технічне роз’яснення й можливість розтлумачення самі визначають, що може вважатись дійсним, залишок непояснюваного, який залишається, перетворюється на щось зайве. Тому розум перебуває, радше, в пошуку облаштованості, «заспокоєності» в сутому, аніж у пошукові буття, суб’єктивності чи ж очевидності, де надлишок – те відірване від суб’єктивності «бентежне», що запалює бажання й ототожнюється з нерациональним.

Осмишлюване німецьким мислителем буття є *вже людським*. Ще у довоєнний період мислитель здійснив поворот від категорії *Dasein* до *Sein* або ж *Seyn*. У пізніх «Чорних зошитах» він зауважував про те, що «...онтологія не може упоратися з питанням про буття (*Seinsfrage*) – і не тому, що будь-яке подібне питання завдає шкоду буттю (*Sein*) і руйнує його – але тому, що λόγος не дозволяє отримати первинне відношення (*Bezug*) до ὄν ἢ ὅν, бо саме питання про буття – тільки передній план в оволодінні сутністю» [147].

Виявляючи непридатність об’єктивістських категорій для *аналітики присутності*, спосіб буття якої відмінний від буття предметності, наявного суцього, М. Гайдегер означає буття-онтологічним присутності, *Da-sein* (чия аналітика займається тим способом, яким нам дане людське буття) як доонтологічне, не просто онтично-суще, але суще способом розуміння буття. Більш пізніше знамените «тільки людина екзистує» позначає людину як «...те суще, чиє буття означено відкритим стоянням всередині несхованості буття, є відмінним завдяки буттю, розрізненим в бутті. Екзистенційне єство людини виступає підґрунтям того, що людина вміє уявити суще як таке й мати усвідомленість уявного» [221: 32].

В осередді такого усвідомлення – сприйняття людської сутності як «...того, в якості чого вона існує, поки є людиною», – власне екзистенції. Власна буттєва «здатність бути» присутності, за визначенням М. Гайдегера, засвідчується в її екзистентній можливості нею самою. При визначенні людськості людини як екзистенції істотним виявляється «...не людина, а буття як екстатичний вимір ек-

зистенції» [226: 199]. Саме тому осердя самоті виявляється тут якістю суцїої людини як явища, а екзистенція – якістю людини як сутності.

Екстатична сутність людини визначається при цьому «...з екстатички буття-ось, *Dasein*». Ось-буття в цілому означає місце людини в її історичності, там, де простір вбудовано в неї, а отже, – в екзистенційному бутті *буттям стаємо ми самі*. Залучене в невідрефлексовану наперед сукупність зв'язків, людське «буття-у-світі» як «буття-з-іншими» здатне, за М. Гайдегером, відбутись тільки у відкритій відповіді на «заклик речей», з якими воно пов'язане неявними зв'язками до того, як вони досягли своєї явленості у світі. Стикаючись з проблемою розгортання буття як можливості, людина сама є «просвіом буття», крізь який речі відбуваються, переходячи у стан явленості.

Да, за М. Гайдегером, повинно означувати ту відкритість, де суще може бути присутнім для людини, а *Da-sein* – те, в чому можна мати досвід місця істинності буття. *Da-sein*, отже, перебуває в модусі **розуміння** буття. Осмислення предмету буття вимагає прямування за «дозволом бути присутнім», що виявляє *розкриття присутності як дане*: «...щоб мислити власне буття, потрібно лишити його як основу сущого на користь давання, що грає, схованого в розкритті, тобто заради *дане*. Буття належить цьому дане в даванні як дар... Як дозволеність бути присутнім воно належить розкриттю і, як дар розкриття, утримується в даванні. Буття не є. Буття дане як розкриття присутності» [227: 84].

Тобто, у розумінні екзистенції як притаманному людині ек-зистуванні, «стоянні у просвіті буття», «екстатичному ставленні до просвіту буття» вбачається та «...розгорнута відкритість, яка не створена людиною та не підлягає її впливові» [15: 200]. У подібній відкритості розмаїттю духовного досвіду, захопленні буттям як таким питомо активістські проєкції індивідуального тут-буття виявляються здійснюваними самим буттям «*пасивними*» *модальностями* долі (фатуму), фактичності, «проєкту» присутності.

Розв'язуючи питання онтологічних засад суб'єктивності, М. Гайдегер експлікує образ людини без ствердної відповіді. Так, розкриваючись завдяки закону тотожності («Закон тотожності», 1957), людська суб'єктивність та ідентичність виступають центральною ознакою буття сущого, не зводячись до простої тотожності чи тожсамості суб'єкта. Адже розуміння вислову «те саме», за переконанням німецького філософа, залишається темним: «“А є А” не просто говорить: кожне А щодо себе самого є те ж, що й кожне А

тотожне самому собі», в тотожності, отже, міститься відношення – певна опосередкованість, «єднання в якусь єдність» [224: 69].

При висловленні «А є А» закон тотожності говорить про буття сущого: «закон мислення є значимим, оскільки він є законом буття», і в цьому, за Гайдегером, полягає сутність західноєвропейського мислення – взаємозалежності мислення й буття, – «заклик тотожності говорить про себе з буття сущого». Цей заклик є очевидним, *«говорячи про себе»*, а мислення й буття, як наголошує Гайдегер, належать одному й тому само ж, і завдяки цьому вони є «співналежними», тотожними. Філософія презентує цю співналежність як залученість у порядок певної сумісності, у єдність системи, опосередкованої ядром, що задає міру синтезу.

Джерелом співналежності, що визначає тожсамість мислення й буття, є саме людина, адже буття є присутнім, коли торкається своїм закликом людини, яка, будучи відкритою буттю, дає йому можливість виявитись як *присутності*. Їх співналежність пізнається у мить раптового стрибку від буття як основи сущого «в безодню співприналежності» людини й буття, які досягають одне одного у своїй сутності. Мисленник наголошує на відсутності такої відповідності в сучасному йому технічному світі, що не дає побачити «констеляцію буття і людини». Тепер, повертаючись «в осердя тотожності», мислення змінюється на шляху до стрибку-звільнення «в сутнісний виток тотожності».

Ідея суб'єктивності у німецького мисленника є переглядом новоєвропейської традиції, де людина репрезентує суще «в сенсі предметного», і суще тим самим фіксується як предмет, вперше отримуючи «печатку буття», так що вибудувана Новим часом картина світу розкриває процес обернення людини всередині сущого на *subiectum*. У зв'язку з таким перетворенням зринає питання, *яким є* цей суб'єкт – «...обмеженим своєю примхою й відпущеним на власне свавілля *Я* чи суспільним *Ми*, індивідом чи спільнотою, лицем усередині соціуму чи рядовим членом в організації, державою та нацією й народом чи загальнолюдським типом новоєвропейської людини» [222: 51].

М. Гайдегер переосмислює поняття сутнісно людського як визначуваного з сутності істини буття через саме буття, «...з його відношення до буття й тільки з цього відношення, яка сутність людини характеризується там... як присутність» [223: 144]. Експлікуючи «як» предметів дослідження, – *яким чином є* людина, – він відкидає редукування суб'єктивності до субстанційних ознак мислення чи інстинкту (його попереднє поняття фактичного життя уже

неупереджено відтворювало те щось вихідне й усеохопне, щодо якого усі інші форми похідні).

Засвідчувана у своїй екзистентній можливості буттєва здатність присутності визначає з'ясування здатності *бути собою*. Питання про «хто» присутності, що впливає з *Я*, передбачає розуміння *хто* як «того, що крізь зміну положень та переживань тримається тотожним і співвідносить себе притому з цією множинністю, ...онтологічно – передусім того, що лежить у засновку, як суб'єкт, ...самість» [220: 114]. Проте, субстанційне *хто* повсякденної присутності, наперед осмислюване як наявне, може бути як раз «не завжди я сам». Дослідивши *cogitare* свого *ego*, Декарт, за Гайдегером, *sum* лишив нез'ясовним, тоді як у світлі екзистенційної аналітики, що ставить питання про буття цього *sum*, *Я* як сутнісна визначеність присутності тільки екзистуючи є своєю самістю.

Якщо «“сутність” присутності полягає в його *бути*, ...екзистенції, – стверджує М. Гайдегер, – то питання екзистенції є онтичною “справою” присутності» [220: 42, 12]. Тобто, екзистенцію доручено буттю-ось як завдання, якому ще тільки належить здійснитись. Тому універсальним модусом ек-зистування виявляється вибір, оскільки «закинуте» ось-буття не має ні достеменних підстав для розв'язання буттєвого завдання, ні наперед заданої цілі, «телосу» здійснення. Як відкритий *проект*, екзистенція повсякчас виходить за межі самої себе до нових можливостей.

Засадничість вибору ось-буття як «сутнісно мого», полягає, за думкою М. Гайдегера, у розрізненні між можливістю бути чи не бути собою – самістю (*Selbst*) як присутністю, в якій виявляється «ек-зистенція», чи ж безликою, позбавленою особи *Man*. Як зазначає В. Бімель, «...ек-зистенція розуміється тут не в екзистенціалістському значенні – як марне зусилля людини бути собою самою завдяки самонакиданню – само-проектуванню на можливості, але мислиться-пам'ятається як ви-стоювання в просвіті в сенсі розгорнутої відкритості, яка не створена людиною і не піддається її впливу, але при цьому несе (в собі) будь-яке споглядання та вплив» [15: 201].

Повернення до себе із буденної «загубленості в людях» відбувається, за переконанням М. Гайдегера, як «рішучість щодо здатності бути зі своєї самості», до якої закликає людське сумління. Совість як «феномен присутності» не є випадковою та спорадичною наявною емпіричною даністю, а здійснене нею розуміння заклику повернення до справжнього буття виступає як ствердна воля мати сумління, що «розмикає» суще, назване присутністю (*Da-sein*), завдяки

чому воно «...існує в можливості *бути* своїм *ось*». Але передусім та частіше за все людина «учиняє як люди». Люди (*das Man*) перебувають в нас і через нас – замість нас самих.

Тобто, за чистою присутністю, *Da-sein* є лише причинно-наслідкові ланцюги, й тільки «...у відкритій присутності міститься вільний просвіт і тому тільки в ній буття та суще можуть увійти своєю істиною, а не лише своєю функцією» [14: 4]. Отже, людина, на відміну від іншого сущого, зацікавлена у власному бутті, екзистенційно до нього ставиться, співвідноситься з ним – онтично й онтологічно. Онтичним німецький мислитель означає все, що існує, онтологічним же позначає зацікавлене, «задивлене» в осмислення (як) мужність ставити під питання істину власних передумов, обшир власних цілей.

Витлумачуючи суб'єктивність як те, що екзистує завдяки вчуванню в «голос» буття, М. Гайдегер розуміє її не як центроване на себе іманентне буття монади, а як *розімкнуте, нетотожне*, завжди звернене назовні, через самозвершення, буття, що існує екстатично, «надлишково», відбувається у світі інших не лише як індивідуальне буття-в-собі та для-себе, а й як буття спільне, спрямоване до буття-для-іншого. Підвалини ж існування, розкриваючись, за німецьким філософом, через конкретні відносини з соціально-історичним світом, виявляють себе в осмисленні релевантних понять інструментального використання речей, передрозуміння, мовлення, настанов, нахилів як деяких *первинних способів* буття людини.

Таким вихідним, *первинним* способом тлумачення екзистенції виступає, зокрема, перед-судження. Онтологічна герменевтика М. Гайдегера та Г.-Г. Гадамера стверджує позитивну роль передсуджень (передсудів чи переддумок), редукованих колись Просвітництвом через надмірну раціоналістичну критику релігії до «необґрунтованих суджень». Виступаючи вихідною позицією для евристичних та аксіологічних висновків, перед-судження є «...судженням, винесеним до остаточної перевірки всіх фактично визначальних моментів» [29: 252]. Семантична амбівалентність цього терміна не дозволяє віднести його ані до хибних, ані до істинних категорій [77].

Екзистенційні структури *буття-у-світі* залишаються при цьому суб'єкт-центрованими, розкриваючи світ одиничної екзистенції. Залежність її, яка існує поряд з іншими, від «громадськості» («повсякденності») спричинює розчиненість автентичності, пов'язаної з виміром майбутнього «забігання вперед», в «існуванні інших», – у модусі теперішнього, де людина «падає» в *das Man*, безликість. Людина може повернутися до справжнього буття, спираючись на глибинний

особистісний досвід. Так, тривога руйнує усталені схеми життя й відносин, змушує людину усамітнитись і почути «виклик сумління». Турбота, туга, страх – метафізичний страх, страх смерті – повертає людину до справжнього буття.

Автентичне існування відкривається, за Гайдегером, саме в екстатичному стані, – це «екстатичне стояння в істині буття», «стояння в просвіті буття», яке не може бути тривалим. Екзистенція вимагає від людини слухати і йти за її «покликом», нести відповідальність за свої дії. Людині складно дотримуватися цього, тому вона «тікає» в суспільство, де виконує розпорядження й норми, знімаючи з себе відповідальність. Це перетворює її на позбавлену самості безлику *das Man*. Розчиняючись у публічності людей та їх тлумаченнях, присутність повинна *слухати* свою самість (*Selbst*), яку сумління викликає з «загубленості» в людях назад – «до мовчання екзистуючого вміння бути».

Коли самість (*Selbst*) звільняється від публічних тлумачень, повертаючись до себе, то стикається з необорним розумінням своєї власної смертності, часовості, ненадійності усталених форм турботи про свою присутність, а передусім – з усвідомленням своєї здатності бути, – власне свободи як спонтанності й ініціативи. Лише гострий жах перед *Ніщо* уможливорює, за думкою М. Гайдегера, протиставлення ситуації перетворення себе самого на річ, втечу від недійсного «предметного» існування, розмикання себе як буття-можливого. Тут випереджувальний, «передвісницький» характер буття до смерті відкриває майбутнє як сповнене можливостей і, зрештою, «цілості» збування.

«...Подібно до того, як присутність, – стверджує німецький мислитель, – навпаки, поки вона є, постійно вже є своє ще-не, так є вона завжди вже і свій кінець» [220: 245]. Самий же «начерк» структури буття до смерті слугує, за переконанням М. Гайдегера, розробці такого способу буття присутності, в якому вона «як *присутність* здатна бути *цілою*». При цьому сама смерть відкривається, на думку Гайдегера, як «...спосіб бути, який присутність бере на себе, ледве вона є..., як найбільш *своя, безвідносна, не-обхідна*, ...означена *відмінна* можливість присутності» [220: 251].

Таким чином, закинута у власну «відкритість» людина як те суще, сутність якого – в «*бутті-ось*», у «*присутності*» (*Da-sein*), виявляється у філософії М. Гайдегера невизначеним, проте достеменним «ось», відкритим усьому як те єдине, що спроможне вмістити *ціле*. Будучи залученою у все те, що конститує самий світ, й розмикаючи щільність

природних речей, людина існує тільки у здійсненні можливостей свого «ось». Онтологічні підвалини суб'єктивності (екзистенції) розкрито тут в перспективі самоздійснення індивідом екзистенції як буттєвої можливості проектування себе, трансцендування людини як «останньої сутності», перед якою повинно зупинитись філософування.

Творчість Ж.-П. Сартра розкриває апофатичний характер суб'єктивності, природа якої, осягаючись як екзистенція людини, є строго негативною й, з іншого боку, такою, що прагне до активного самовизначення, віднайдення свого місця у світі, ніколи не будучи тожсамою зі своєю наявністю. Вихідну суперечність буття наділеного свободою носія *ніщо* – суб'єкта – тут задано самим уже зіткненням свідомості як *буття-для-себе* й об'єктно-речовою сферою *буття-в-собі*. Самоподолання як одна з буттєвих ситуацій людської суб'єктивності не усуває, втім, первинно заданої фактичності свідомості, яку слід подолати.

Ця суперечність, за французьким мислителем, визначає спосіб існування суб'єктивності й її антиномічний характер. Позбавлений завершеності, індивід створює себе у безперервному самозапереченні. В цьому «негативному жесті» долання усякого передзаданого досвіду полягає, на думку Сартра, базовий, негативний принцип *неантизації* у структурі суб'єктивності. Остання є розрізненням між наявним буттям і сферою свого суб'єктивного буття – екзистенції. Поряд зі структурною ознакою самозаперечення, характеристикою екзистенційного суб'єкта є його присутність у собі, логічно доповнювана фактичною заданістю буття-для-себе, оскільки проходження різних стадій заперечення передбачає тожсамість: суб'єкт залишається собою.

Взагалі, в «оновленій» онтології, що постала на ґрунті філософії життя й феноменології внаслідок тривалої «кризи суб'єктивності», не суб'єкт, а саме «...буття, – зауважує С. Куцепал, – себе знаходить в якості буття, буття свідомості, найменшої трансцендентності» [113: 54]. Якщо у М. Гайдегера місце уніфікованої суб'єктивності посідає автономна особистість людини, то феноменологічна онтологія Ж.-П. Сартра виходить із самої власне суб'єктивності індивіда як трансфеноменального буття суб'єкта, виміром якого виступає свідомість, іманентність себе щодо себе.

Сартрова онтологія свідомості як виміру трансфеноменального буття суб'єкта виходить зі «взяття в дужки» сутнісно-явищного дуалізму, місце якого заступає «монізм феномена». «Для існуючого, – зауважує Сартр, – більше немає зовнішнього, якщо під цим розуміти поверхневу оболонку, що приховує від погляду справжню природу об'єкта. А ця

істинна природа, у свою чергу, якщо це має бути утаєна реальність речі, яку можна передчувати або передбачати, але якої годі досягти... – така природа більше не існує. Феномени, що маніфестують існуюче, не є ні зовнішніми, ні внутрішніми, всі вони рівноцінні і співвідносяться з іншими феноменами, жоден із них не переважає» [194: 11].

Саме феноменологія виявляється, за переконанням Ж.-П. Сартра, філософією, спроможною подолати дуалізм зовнішнього і внутрішнього, явища й сутності. Адже реальність свідомості (суб'єктивності) й зовнішнього світу зводиться до єдино можливої форми їх існування – *феноменального буття*. За «завісою» феноменів, відтак, не міститься жодна реальність, яку треба пізнати. Сутності як чогось відмінного від феномену, за Сартром, не існує, можна стверджувати лише про *смысл* феномену. В «Бутті й ніщо» (1943) Сартр визначає свідомість як «*буття-для-себе*» (*l'être-pour-soi*), спрямоване на щось зовнішнє, «інше». Те, що є зовнішнім щодо свідомості, – предметний світ – виступає «*буттям-у-собі*» (*l'être-en-soi*).

Застосовуючи феноменологічний метод до царини суб'єктивності (екзистенції), Ж.-П. Сартр обстоює ідею картезіанського *cogito* як вихідного моменту філософування, можливої позиції автономності й суверенності самосвідомості й самоусвідомлення. Важаючи при цьому ідею ототожнення свідомості з рефлексивним *cogito* обмеженістю картезіанства, він запроваджує поняття *дорефлексивного cogito* як утілення «непредметного» самоосягнення суб'єктом екзистенційного виміру суб'єктивного. Адже пріоритет свідомості, яка пізнає, за переконанням Сартра, призводить до регресу в нескінченність. «Задля уникнення нескінченної регресії (*ідея ідеї ідеї* тощо), ...має існувати безпосереднє, некогнітивне відношення *Я* до самого себе» [174: 17].

«Зняття» сутнісно-явищного дуалізму, на погляд В. Г. Табачковського, спрямовує до подолання жорстко-субординованих уявлень про сутнісні властивості людини. Ба більше, якщо будь-яка одинична екзистенціалія має здатність «усутнюватись», то істотним поставатиме «те, як ця нова екзистенціал-есенціалія співвідноситься з уже наявним» [194: 31]. Зведення реальності до серій феноменів ще не дає, за Сартром, виходу до буття. Свідомість пов'язано з феноменальним буттям не пізнавальним відношенням, а безпосередньо – через «тугу», «нудоту», «тривогу» тощо.

Ж.-П. Сартр спростовує відображення зв'язку свідомості з зовнішнім світом у поняттях «суб'єкт-об'єкт» як умову пізнаваності за класичним раціоналізмом. «Розколотість» свідомості на суб'єкт і об'єкт розглядається французьким філософом як гносеологічний «рудимент»

усієї попередньої, передусім катрезианської, філософії, який необхідно здолати. Рефлексивність мисленнєвого процесу, за переконанням Сартра, є вторинною, будучи своєрідним пізнанням того, що вже володіє особливим буттям. Адже не-наявне володіє таким само буттям, як і наявне, оскільки відсутність так само розкриває буття, бо не бути тут означає бути деінде.

Те, що у свідомості є ніби змістовно онтологічним: відчуття, враження тощо – набуто, на думку Ж.-П. Сартра, у процесі функціонування, який і становить «чисте для-себе-буття» свідомості, що до виявлення себе є *нічим* як «...власною можливістю буття, його унікальною можливістю» [174: 138]. Свідомість, таким чином, – як корелят *ніщо* – не зводиться до пізнання, й у якості «порожньої інтенції», за твердженням французького мисленника, існує безпосередня, непозиційна (нететична) свідомість, конститутивна щодо перцептивної, позиційної свідомості.

В. Лях убачає тут «...радикальну новизну в тлумаченні природи свідомості Сартром порівняно з Декартом. Очевидність інтенційних актів свідомості стосується не змісту того, що сприймається, а лише самої інтенційної свідомості. Звідси походить теза Сартра, що в свідомості існує дорефлексивне *cogito...* Прямим її наслідком є інше твердження: “Існування передує сутності”» [133: 162]. Саме для-себе-буття, буття свідомості, маючи властивість рефлексії, виступає активним (свідомість завжди ставиться до самої себе як до власного предмета, будучи водночас і «в-собі», і «для-себе») та здатним до неґації.

Існуючи на поверхні предметного буття-в-собі (що «є, ...є в собі, ...є тим, чим є») як його *ніщоження* («отвір»), несубстанційне буття свідомості заперечує, за Сартром, усе те, чим воно не є (проектуючи себе в майбутнє, воно не є тим, чим щойно було). «Ніщо, – стверджує французький філософ, – може бути неантизованим лише на тлі буття; якщо ніщо і може бути даним, то ані до, ані після буття, ані (якимось загальним чином) по той бік буття, але в самому ядрі буття, його осерді, як хробак» [174: 63]. Безособистісна спонтанна активність свідомості як абсолютна порожнеча, діра (*vide*), видалення з себе усякої реальності, дозволяючи «щомиті... відкривати творіння *ex nihilo*», визначається при цьому як *чиста свобода*.

Цю можливість для людської реальності виокремлювати ніщо, яке її ізолює, Декарт услід за стоїками означив *свободою*. Будучи невпинною втечею від предметностей свідомості, – «свободою *від*», – порожня свідомість «неантизує» щільність (позитивність) «надмірного» буття-в-

собі й відтак сама постає відображеною у цілях, бажаннях і проектах *нестачею*. Щодо плинної, виявної у своєму функціонуванні царини буття *ніщо* питання, за думкою Сартра, поставатиме наступним чином: «Має існувати якесь буття..., властивістю якого є здатність неантизувати ніщо, підпирати його в бутті, безперервно підтримувати його в тому самому стані буття, через яке ніщо приходить до речей» [174: 64].

Такою є власне «людино-реальність», буття людини, що привносить у світ сумніви, запитування тощо, здатної «неантизувати» світ в уяві. Ніщо вноситься у світ лише людиною, і тому є власне людським Ніщо: «...саме через людину крихкість *приходить* у буття, оскільки індивідуалізовані обмеження, які ми зауважили раніше, є передумовою крихкості: *певне* буття крихке, а не *будь-яке* буття, останнє перебуває поза усяким можливим руйнуванням» [174: 46]. Небуття всередині людини зумовлює питання про буття, причому перше виконує організуючу функцію, адже те, чим буття буде з необхідністю, розуміється тільки з огляду на те, чим воно не є, тобто, – буття є *це* та поза цим – *ніщо*.

Приймаючи гайдегерівську ідею суб'єктивності як вихідної умови нової онтології й появи людинореальності як раптового «виникнення буття в небутті», Сартр у дослідженні природи Ніщо стверджує: «Ніщо може бути ніщо лише тоді, коли воно неантизує себе саме як ніщо світу; іншими словами, якщо у своїй неантизації воно виразно скеровує себе до світу, аби конституювати себе як відторгнення світу. Ніщо несе буття у своєму осерді» [174: 59]. Вихідна теза Сартра – в тому, що те, що знищується в запереченні, а після цього існує як таке, що зазнало заперечення, може бути лише буттям, оскільки перш, ніж неантизуватись, потрібно бути, – ніщо має бути дано в надрах буття.

Саме природа *неантизованого* Ніщо визначає вивіщення редукованої до заперечення здатності людини до свободи. Буття, завдяки якому Ніщо приходить у світ, – це те суще, в бутті якого міститься запитання про Ніщо його буття, тобто, те суще, за участю якого буття приходить у світ, повинно бути його власним Ніщо, його власною буттєвою ознакою. Здатність людини до *ніщоження, розриву* з речовинним світом виступає, за Сартром, найістотнішою ознакою існування людини – власне свободою, активністю, творчістю, що не мають субстанційності. Сутність рефлексивної природи для-себе-буття як «утіленої свідомості» визначає тотожність людини та свободи.

Індивід, за тлумаченням Ж.-П. Сартра, є таким, що створює себе у самозапереченні, яке триває. Виступаючи *чистою негативною діяльністю*, свобода людини, що передує її сутності, не може бути

чимось іншим, аніж цією неантизацією. Стан самоздійснення породжує феномен туги: суб'єкт свідомо дистанціюється від передзаданої сутності через заперечення. Уявлення ж про сутнісність свободи виникає, оскільки вона виявляється в дії, завжди обмеженій обставинами. Саме через виявне у дії рефлексивне *cogito* людина, за переконанням Сартра, усвідомлює свободу як обтяжену необхідністю, формами її здійснення тощо.

Утім, не будучи притаманною сутності людського буття властивістю, – адже буття людини і є її «свободо-буттям» (відтак людина, за Сартром, «приречена бути вільною»), – справжня свобода, як «чисте для-себе-буття», уникає свого буття як сутності, існуючи понад нею, понад причинами й мотивами. У дійсності ж людина схильна вважати останні чимось об'єктивним. Ба більше, на практиці, за уявленням філософа, ми стикаємось не з інтенційною (незумовленою нічим) свободою, а з обтяженими обставинами проявами буття-в-собі. Намагаючись зняти з себе тягар незумовленої свободи, людина уникає своєї визначальної здатності до первинного вибору.

Людське буття, в такий спосіб, утримує в собі горизонт можливостей, які, за Сартром, означають його темпоральну структуру: «...Для-себе самим фактом самозаперечення є часовим. Жоден із... вимірів не володіє онтологічним пріоритетом над іншими, жоден з них не може існувати без двох інших... Однак Теперішнє – заглиблення небуття, необхідне для синтетичної тотальної форми Часовості» [41: 82]. У невибувному коливанні свідомості між минулим та майбутнім Ж.-П. Сартр убачає суперечність духу людини, яка навіть у щирості піддається схильності до «самообману» («марної віри»), намагаючись угамувати почуття туги.

У самообмані, за Сартром, відбувається самозаперечення людини, яка в нещирості приховує істину саме від *себе*. Тож, дуалізму того, хто обманує, й того, кого обманюють, тут не існує. Нещирість, навпаки, містить у собі єдність *однієї* свідомості. У подібний спосіб, як зазначає В. Лях, конструється в сартрівському вченні й шерег таких просякнутих апріорними, дорефлексивними структурами свідомості онтологічних моделей поведінки, як проект, вибір, темпоралізація тощо. Маючи в підґрунті «нижчу» від раціональних форм освоєння дійсності свідомість, – своєрідний «поклик буття», – зазначені екзистенціали визначають можливість існування, яке є виявленням первісного, фундаментального проекту людського буття» [132: 77].

Тут екзистенційний вибір, свобода вибору, як і інші екзистенціали, не мають нічого спільного з раціонально визначеною мотивацією:

обстоюється *свобода* нічим не зумовленого вибору. Ідея незаданості смислу існування людини у світі, необхідність самотійного й відповідального віднайдення смислу є актуальною для багатьох творів Сартра. Так, у «Нудоті» Рокантен нарікає на те, що «...існування цих людей так само безпричинне, як існування усієї решти, їм не вдається припинити відчувати себе зайвими. У глибині душі, потайки, вони ЗАЙВИ, тобто безформені, розпливчасті, похмурі» [176: 78]

Для того, щоб зняти сумніви, наскільки автентичним є конкретний вибір, Сартр пропонує застосовувати екзистенційний психоаналіз, аналітична процедура якого стосується не відхилень у психіці людини, а власне способу її існування: «психоаналіз емпіричний намагається визначити *комплекс*, сама назва якого свідчить про полівалентність усіх значень, що відсилають до нього. Психоаналіз екзистенціальний намагається визначити первісний вибір» [174: 773]. Передбачаючи, отже, повернення до якоїсь первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови, як зауважує В. Лях, такий психоаналіз є спробою виявити соціально зумовлені деформації людської поведінки, що постають відхиленням людського існування [132: 78].

Однак, при всьому цьому, людина, приречена бути вільною, несе, за Сартром, на своїх плечах «тягар» усього світу; вона *відповідальна за за світ і за саму себе* як спосіб буття. Попри ті пасивні вимоги, що начебто мають впливати на здійснення певного вибору, індивід, прийшовши, зрештою, до «першопроєкту», буде змушений твердо визнати: «Я тут вирішую сам – без виправдання та без вибачення». Разом із пробудженням почуття відповідальності виникає потреба співвіднесення свободи з іншими, людською спільнотою.

Обстоюючи доцільність онтологічного розгляду інтерсуб'єктивних зв'язків, Ж.-П. Сартр стверджує, що вже у вихідному пункті антропологічної рефлексії повинно передбачатись існування *Іншого*. Метафізичні (І. Кант) «чистий суб'єкт» та спільна сутність особистостей нівелювали, як убачає французький мислитель, осягнення розмаїття суб'єктів у їх індивідуальній своєрідності. Саме *Інший*, що був лишень метафізичною «гіпотезою *a priori*», виявляється, за Сартром, щодо мене особливим, обтяженим власною суб'єктивністю об'єктом, який не можна розкрити за допомогою хибної суб'єкт-об'єктної парадигми.

Своєрідністю бачення «об'єкта-іншого» в моєму досвіді є, за Сартром, те, що *Інший* постає не тільки ноуменальною реальністю, сприймаючись із виявленням безпосереднього ставлення до мене, зі своєю екзистенційністю, в якій миттєвість існування переживається

по-своєму, будучи щодо миті мого існування «часом без співвідношення». В аналізі відношення *Я* до іншої суб'єктивності для Сартра неприйнятний ні соліпсизм «порожньої ноєми» *іншого* у Е. Гусерля, ні самосвідомість гегелівського *Я* – чистої формули тотожності («*Я є Я*»). Достовірне сприйняття *Іншого* повинно, за Ж.-П. Сартром, відсилати до системи репрезентацій, де об'єкт пов'язаний із суб'єктом екзистенційно, через специфіку суб'єктивності пов'язуваних чинників [164: 124].

Критерієм істини тут поставатиме не подібність мислення, а узгодженість репрезентацій «фактичності світу» між собою. У «тотальній» репрезентаційній системі Сартра суб'єкт пізнання не може ні обмежити іншого суб'єкта, ні стати обмеженим через нього. Утім, зіткнення з *Іншим* проблематизує ситуацію людини, зумовлюючи конфлікти, що генерують відчуження. Адже погляд *Іншого*, який «відчужує», прагне привести індивіда у стан пасивного підкорення. Сартр звертається до одвічних антропологічних диспозицій щодо *Іншого*, завдяки яким для-себе намагається асимілювати його свободу (любов, мазохізм, сексуальне бажання), а також до форм групового відчуження, які поглинають суб'єктивність стереотипами, що об'єктивують людину.

Полемізуючи з установкою гуманістичної традиції, французький мисленник звинувачує її в ігноруванні унікальності існування людини та повсякчасному поверненні до божественної реальності. Уже після створення «Буття й ніщо» Ж.-П. Сартр використовує висновки трактату для обґрунтування власного тлумачення гуманізму, центрованого на розробленому ним розумінні свободи. Саме альтернативний класичному екзистенційний гуманізм «нагадує людині, що немає іншого законодавця, окрім неї самої, у закинутості вона розв'язуватиме свою долю; ...реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення в саму себе, але в пошукові цілі зовні, якою може бути звільнення або ще якесь конкретне самоздійснення» [41: 89].

Таким чином, будучи первинно недостатньою, людська суб'єктивність у вченні Ж.-П. Сартра виявляє себе у взаємодії з конститутивною неповнотою буття, що спонукає «нешасну свідомість» повсякчас прагнути до абсолютної згоди з собою, як рефлексивне *cogito* – до тотожності з буттям-у-собі. Витлумачуючись як *ніщоження* і свобода, що розкриває притаманне структурі «для-себе» існування в якості можливого, вихідне щодо її актуального буття, – свідомість (суб'єктивність), за Ж.-П. Сартром, має суперечливу, «розщеплену»

природу, а людське буття існує як незавершене, відкрите, таке, що, проектуючи себе в майбутнє, водночас постійно «неантизує» себе.

...Саме недостатність «для-себе» буття спонукає людину до пошуку нових цінностей, тоді як абсолютною цінністю, за переконанням Ж.-П. Сартра, виступає автентичність та повнота людського існування. Тому як у філософсько-антропологічній, так і в екзистенційній рефлексії ХХ століття панорамність обширів виявлення *гетерогенного потенціалу суб'єктивності як осібної онтологічної реальності специфічно людського*, граничні трансформації якого визначаються своєрідним «антропологічним розмиканням», експліковано в ситуаціях свободи та смисложиттєвого здійснення як таких, що маніфестують відкрити проєктивність способів людського буття у світі [89: 208–209].

Проблематичність не заданої апіорі, проте *здійсненної людської цілісності* означається існуванням у гранично напруженому «бажанні ніщо стати чимось», – власне *свободою* (Бердяєв, Сартр). В екзистенційно-антропологічних розмислах буттєвою підставою свободи виявляється передвизначена ексцентричною позиціональністю ситуація «ніщоження» буття людини, яка у прагненні здолати «середину існування» стикається, за Г. Плеснером, із *розривом* («розламом») своєї природи. Поняттям свободи як проєктивної спроможності поборення наявної ситуації визначаються підстави *смисложиттєвого пошуку*.

Причому вибір будь-якого здійснення смислу виявлятиметься тут *остаточним*, неминуcho виключаючи частину можливостей. К. Ясперс пов'язує «самопрояснювальну» миттєвість такого вибору з конкретною історичністю, що, на мить розщеплюючи буття на протилежності, жодним чином не збігається з урівнянням можливостей. В якості *безумовних* кордонів людини у її наявному бутті в часі виступають при цьому суперечні антитези екзистенціального смислу – віри й безвір'я, підкорення та протесту, волі до життя і потягу до смерті.

В таку межову мить у людині, на думку К. Ясперса, зринає те «екзистенційне», чим вона є без покладання на «анонімні» сили науки, коли сховане в ній «...вивищується у світло екзистенційної єдності» [30: 21]. Часткова, фрагментарна людська природа повсякчас залежить від чогось *іншого*, людина реалізує себе, бо схоплює це *інше*, – «довіряє» трансцендентності. У транцендуванні усеосяжного, за К. Ясперсом, виявляється множинність витоків природи людини, звідки – невгамовне прагнення її до єдиного, яким вона не є. Попри те, що пластична людина залишається незавершеною, вона утримує у собі «паростки» своїх майбутніх звершень.

У цьому розумінні «анатомічне препарування» детерміністських парадигм класичної раціональності нагадує позбавлений таїни світ Дж. Оруела – «без тіні», з єдиним усепроникним хірургічним світлом «формальної рівності», «всесвіт Сальєрі» [72: 96]. У соціокультурному сенсі середовище – продукт людської свободи, тому здійснення смисложиттєвого пошуку вимагає умови конкретної віднесеності реального буття до чогось зовнішнього й усвідомлення людиною цього [68: 67]. Якби я був деревом або твариною, життя набуло б для мене сенсу, – як зауважує А. Камю, – точніше, *проблема сенсу зникла б* зовсім, оскільки я став би частиною цього світу.

За О. Гьоффе, ідеєю свободи волі означено питання *мети* існування, або ж того, що саме є першорядною підставою людського співжиття – щастя чи свобода: «Оскільки... кожному надається воля влаштовувати щастя на свій власний розсуд, поняття щастя стає не те щоб недоречним, а зайвим; воно перетворюється на поняття свободи волевиявлення» [231: 192]. З добровільної «спільної відмови вбивати, грабувати чи переслідувати один одного, – стверджує О. Гьоффе, – виникає право на життя, власність, свободу віросповідання» як основні права людини, з яких випливають трансцендентальні інтереси умов людського виживання – збереження *Я*, власності і свободи [48: 33].

Сенс життя може виступати як несвідомий або усвідомлюваний, як процес «усередині життя» (Сартр, Гайдегер) чи спонука до автентичного, як смисл трансцендентний, що повинен підноситися над життям (М. Бердяєв). С. Л. Франк стверджує про необхідність «вбудовуваності» трансцендентної щодо суб'єкта вищої цілі в чиєсь окреме життя, безпосередній досвід і особистий смисл існування, де абсолютна ціль повинна слугувати вдосконаленню й осмисленню окремого людського життя. Заперечення сенсу життя й деонтологічна спрямованість на звитяжно-трагічне «змагання із неможливим» як *належне* знаходить підґрунтя в екзистенціалістському вченні А. Камю¹.

Психологічні концепції сенсу життя (К. Обуховський, І. Кон) обстоюють ідею про те, що смисл не існує в свідомості у сформованому вигляді, а є результатом внутрішньої активності суб'єкта, смислом наділена не лише дія, а й конкретні об'єктивні обставини їх здійснення. Існування «усередині життя» як майже незайманий природний процес, в якому людина якимось ставиться виключно до окремих явищ, а не до життя у цілому, та буттєва позиція «поза життям», визначена

¹ Пошук людиною свого *Я*, а отже, сенсу життя, пов'язано зі свободою і (або) *щастям* у А. Камю. Головний персонаж зі «Щасливої смерті» Патріс Марсо прагне знайти щастя в собі – своєму купленому за гроші Загре безтурботному часі життя.

рефлексивним осмисленням, екзистенційною фрустрацією чи ж ноогенним неврозом втрати смислу, розмежовуються, зокрема, С. Рубінштейном.

Д. Леонт'єв, позначаючи полюси «фатального» завдання, розв'язуваного через діяльність, – з одного боку, чи притаманного кожному, в більшості випадків не усвідомлюваного, проте об'єктивно існуючого, – з іншого боку, убачає баланс між крайнощами – кожний може та має знайти сенс існування – у теорії В. Франкла [189: 118]. За його екзистенційним аналізом, людина тяжіє до цінностей і орієнтується на смисл. Наполягаючи на відносності життєвого сенсу, Франкл розглядає три «заданості» людини середовищем: природні, психічні (детермінація вищих мисленнєвих характеристик) й соціокультурні умови. Хоча ніхто ніколи не є цілком вільним, – а тому людська свобода є, за Франклом, свободою *конечною*, – людина здатна зайняти певну позицію щодо цих умов.

Свідоме ставлення до середовища, спрямоване на долання параметрів, які вже не задовольняють, й виявлятиме лінію «поведінки звільнення». Смисл – це певне долання конфлікту Я й середовища, віднайдення себе в ситуації, що склалася. У житті немає беззмистовних ситуацій, хоча є ситуації невіднайденого, неусвідомлюваного сенсу. Здійснення кожним свого власного смислу може бути тільки індивідуальним, наповненість життя відбувається за усвідомлення унікальності «драми» існування й наявності у кожного власного «надсмислу». Отже, індивідуальний сенс має бути співвіднесений зі здійсненням трансцендентного щодо існування окремої людини «надсмислу».

Саме у способі здійснення свого «як», – тобто, *існування* вбачає сенс підходу до людини Е. Фром, який, осягаючи її як особливий вид сутого, переконаний у безплідності накопичень усе нових та нових ознак людської природи, – натомість потрібно визначити людину *екзистенційно*, через спосіб існування. Прикметник «екзистенціальний», як наголошує Фром, з'являється у нього у процесі експлікації цілком самотійного підходу до людини. Те, що людське створіння не має своєї осібної «природної» ніші, є не ознакою, а *суперечністю* її буття. Усе, що є в людині, в осібний спосіб заперечує себе.

Так, належачи природі й разом з тим будучи відторгнутою від неї, вона наділена інстинктами, проте останні не виконують роль належних стимуляторів поведінки. Людина володіє фіксованими ознаками, які постають амбівалентними й уникають остаточних визначень. Людина у трагічний спосіб осягає способи свого існування та водночас знову в

кожному конкретному індивіду відкриває цю істину... А отже, феномен людини – незвичайний не як особлива *форма життя*, а в самому *ексценричному способі буття*: людина існує не так, як інші природні особини. Витоки філософської антропології ХХ століття починаються з цього та продовжуються тим, що може з цього випливати [209: 20–21].

Звертаючи увагу на ідею З. Фрейда про те, що *знання веде до перетворення*, що теорію та практику не можна відділяти одну від одної, і що в кожному акті пізнання самого себе той, хто пізнає, перетворює себе, Е. Фром ставить питання про природу людського благополуччя, визначаючи його як *буття згідно зі своєю природою*. Більшість людей не можуть розірвати своєї власної заангажованості, обірвати зв'язок зі спільнотою, державою, а тому ніколи не стають «цілком народженими»...

Багатьом здається, що потрібно лишень «зняти» якимось чином цей непевний стан, і життя одразу раптово налагодиться, проте це – *екзистенційна проблема*, «плата» за відсутність належної відповіді на основне питання людського існування: *яким чином ми можемо діяти згоди з самими собою, з іншими людьми, із природою?* Саме той стан, який передбачає «повне народження», коли «...людина долає свої власні егоцентричні проблеми та досягає нової гармонії, нової єдності зі світом», Е. Фром визначає як «здоров'я», або ж «благополуччя» (*well-being*):

«Благополуччя, – розмірковує Е. Фром, – є станом, коли досягається повний розвиток розуму: розуму не як виключно інтелектуального судження, а як осягнення істини, в тому розумінні, щоб (за гайдегерівським виразом) “надати можливості речам бути” такими, якими вони є насправді» [209: 25]. При цьому поняття розуму розглядається в подібних екзистенційно-психологічних розмислах якнайширше, ототожнюючись із духовністю, а не з процедурною раціональністю, тоді як незвідна до *ratio* структурна єдність людської екзистенції вбачається Е. Фромом у спрямованому в майбутнє *проективному «збуванні»*, що сягає різноманітних духовних виявів.

Н. Аббаньяно, заперечуючи трагічні модуляції, яких надали свободі попри обстоювання невимушеного вибору екзистенції М. Гайдегер та К. Ясперс, вбачає у людській природі невизначену проблематичність. Аббаньяно спростовує будь-яку абсолютизацію специфічності розуму чи інстинктів, стверджуючи, що людина – ні суто історичне утворення, ні незмінна природа. Людину, за Н. Аббаньяно, складають, радше, сукупність стійких учинків та способів поведінки, а не незмінна сутність чи необорний інстинкт. При цьому саме соціальне є питомою формою здійснення екзистенції: «До реалізації такого

порядку людину спрямовують не гіпотетичні природні сили, ...а закликає мудрість, яку людство нагромадило у віках і що виражається в нормах моралі й релігії» [1: 66].

...Отже, людина приречена на втілення лише однієї життєвої лінії. Вибравши щось, вона стикається з тотальною неможливістю чогось іншого: це (щось) повинно відтепер бути саме таким, а не іншим. Але ж верифікованих фабул життєвих історій, «перевірюваних» ліній долі не існує... Можливо, справжня свобода існує наперед, ДО всякого вибору, чи ж виявляє себе через його **відсутність**, «негацію» («неантизацію»)? Згадаймо, що ситуацію «недіяння», незаангажованого у мертвотну «матеріальність», «уже-здійсненність» обраного поціновували як підвалину автентичної розкріпаченості людських потенцій не тільки екзистенціалісти, а й український філософ Григорій Сковорода, який «тікав від світу».

Так само й Гаррі з хемінгвеєвих «Снігів Кіліманджаро» видається вдумливого читачеві покритим суцільною «сіткою можливостей», – не втілених не через передчасність невблаганної смерті, а за самим своїм визначенням принципово нездійснених: якби уявна смерть поставила перед кимось питання «Для чого тобі варто жити?», – ніхто не зміг би, напевно, відповісти однозначним чином. Значить, життя наповнене ціннісним сенсом хоча б тому, що є тотальною, суцільною – щоденною, щомиттєвою – *можливістю*...

Таким чином, концептуалізована філософсько-антропологічною рефлексією ХХ століття ідея вихідного «ніщоження» суб'єктивності виступає однією з наріжних в «екзистенційних проектах» Ж.-П. Сартра, К. Ясперса, Е. Фрома й інших філософів. Завжди спрямовану до трансцендентного, суб'єктивність у дискурсивному обширі цих теорій наділено суперечливою, радикально «розімкненою» природою, що існує як екзистенційно «проективне», незавершене буття, котре повсякчас неантизує, «ніщожить» самого себе.

Закинута у власну «відкритість», суб'єктивність у філософії М. Гайдегера виступає невизначеним, але достеменно «ось», яке відкрите усьому як те єдине, що, вміщуючи «ціле», може відповісти на «оклик» буття. Потлумачуючись як вихідне «ніщоження» та **свобода**, суб'єктивність у вченні Ж.-П. Сартра має принципово суперечну, «розщеплену» природу. Грані людського єства експліковано при цьому в екзистенційних параметрах відкритих та незавершених ситуацій свободи та смисложиттєвого пошуку, що вивищують потенційну «проективність» способів здійснення суб'єктивності.

Походячи із «заперечного» проекту людини Фрідріха Ніцше, *негативна суб'єктивність*, котра в якості *вихідної недостатності* суб'єкта зринає у «негативній» антропології Г. Плеснера, А. Гелена та М. Шелера, виявляється, таким чином, *конститутивною складовою «екзистенційного проекту» Ж.-П. Сартра*, де виступає як *вихідне «ніщоження» буття суб'єктивності, вразливо незавершене буття, що повсякчас «неантизує» самого себе, та, зрештою – екзистенція/ свобода як «осмислене стояння в ніщо»*.

Саме у транцендуванні до всеосяжного виявляє себе плуральність витоків людської природи, звідки – прагнення людини до того єдиного, яким вона не є. Їй хоча людина залишається принципово незавершеною, вона утримує у собі «паростки» своїх потенційних *звершень*. Таким чином, утримуючи істотний запитальний потенціал осягнення специфіки людського буття, *екзистенційний статус «зяяння» («розламу») «поставленої в ніщо» суб'єктивності виступає не тільки онтологічним засновком свободи й пошуку смислу життя, а й підмурівком людської полісутнісності*.

3.3. Радикалізм десуб'єктивації vs де/реконструкція

3.3.1. Дефіцитарність суб'єктивності в антропології нестачі

Експлікації розщеплення, «відсутності», буттєвої *нестачі* суб'єкта набувають граничного загострення у структурно-семіотичному психоаналізі *Жака Лакана*. За А. Бадью, саме французька мова з її ресурсом наполегливого запитування, що докопується до суті, після чого суб'єкт заходить так далеко у мерехтінні своїх слів, що вже й справді «нема чого сказати», сприяла переконливості лаканового «скасування суб'єкта». «Французькою, – провадить Бадью в «Європейському словнику філософій», – завжди говоритимуть, що “людина є марною пристрастю”, що “несвідоме є структурованим як мова (*langage*)” (Лакан), що “шиза (*schize*) отримує існування лише завдяки бажанню без мети й причини, яке її прокреслює і з нею сполучається”» [6: 53–54].

Досліджуючи, як суб'єкт взаємодіє із дразливо травматичною природою нестачі в собі і в *Іншому*, коли вже «неавторитетний», він

(ре)формується у «принаді» «означування» власної ідентичності, теорія суб'єктивності Ж. Лакана та постлаканівський дискурс *нестачі* маніфестує кардинальний зсув у сприйнятті неунітарності *специфічно людського* [97]. Збираючи віддалену в часі спадщину двох висловів: Паскалевого *le moi est haïssable* «я – ненависне» й *Je est un autre* «я – інший» Рембо, Ж. Лакан, за «...Словником філософій», розгортає спектр суб'єктивності як процес *підданства*. Його суб'єкт – «...ніколи не первинний, а завжди вже “залежний”... наслідок, викликаний промовою, що його встановлює, у символічному всесвіті дискурсу й інституцій, над якими він не має панування за визначенням» [7: 167].

Так, «у своїх найсміливіших припущеннях нинішній, Лаканів, психоаналіз пропонує теорію суб'єкта як розколеної єдності, що постала й визначена браком (порожнечою, ніщо, нулем – залежно від доктрини, на яку покликаються) в незадоволеному пошуку неможливого, що формує метонімічне бажання. Це суб'єкт, який кориться законові Одного, що виявляється Ім'ям Отця, та споріднений з ним суб'єкт, або суб'єкт-син, що насправді є неказаним; або, коли ваша ласка, це істина суб'єкта науки, а водночас і суб'єкта, підпорядкованого соціальному організмові (родині, клану, державі, групі)» [111: 45].

Тобто, образ сконструйованого іззовні, а саме, – привласненого *Я* суб'єкта лаканової антропології експліцитно виявляється лише у розділенні й «привласненні» самого себе. Ж. Лакан експлікує процес становлення *Я* у «-дивідуації» (-дивідності) себе й іншого, внутрішнього й зовнішнього, *Lust-Ich* та *Real-Ich*, – тобто, в «інтервалі». Саме в такому інтервалі між сприйняттям та свідомістю утворюється, згідно з «Чотирма... поняттями психоаналізу», суб'єкт несвідомого, – буквально за принципом *divide et impera*, розділяй та пануй.

У структурно-психоаналітичному вченні Ж. Лакан виходить з ідеї знакового характеру свідомості, а саме – з ідеї лінгвістично зумовленого несвідомого «суб'єкта, що *промовляє (мовить)*», який у процесі перетворення на (про)мовця зазнає потужного впливу т. зв. символічної кастрації, котра вводить у суб'єкт конститутивну *нестачу існування* й підкорює його химерній логіці бажання *Іншого*, назавжди позбавляючи органічної цілісності. Уподібнюючи несвідоме «цілісній структурі мови», він тим самим піддає ґрунтовній деконструкції – дебіологізації й водночас деміфологізації – усталене вчення фрейдизму з позицій теорії де Сосюра. «Я – той, хто прочитав Фрейда», – декларував «французький Фрейд» Лакан.

Утім, психоаналіз був для нього, власне, сприйнятим відпочатку художнім середовищем сюрреалістів досвідом міжособистісного

спілкування. За переконанням Лакана, людська особистість є психічною сукупністю відносин з *іншими*, а людина – позаприродна істота, детермінація якої лежить власне в царині культури (мови), сфері соціалізації. Суб'єктивність виявляється відтак імпліцитною діяльністю первинної, вихідної щодо *Я* системи *Означників*, мови як такої. Суб'єкт виступає «підкореним», зробленим у процесі засвоєння «закону Символічного», тобто символічного «Імені Батька», що має значущість закону.

Убачаючи в мові систему-метод, ототожнюючи її з дискурсом (текстом) тощо, структуралізм обстоював ідею корелятивності мовних структур і несвідомого, експлікуючи при цьому інтенції, латентно притаманні сформульованій де Сосюром лінгвістичній теорії довільності знаку, що вели до відокремленості *Означника* від *Означуваного*. Ж. Лакан, який поділяв структуралістські уявлення, обстоює статус означника й означуваного як «...окремих рядів, первинно роз'єднаних бар'єром, що чинить опір означенню» [273: 149], спростовуючи їх відповідність «в ім'я сигніфікації».

Пов'язуючи суб'єктивність із бажанням *Іншого*, що є *об'єктом а* (від фр. *autre* – інший), який бажає, – отже, з бажанням іншого бажання, – Лакан убачає в суб'єкті *нестачу*, що відтворює дефіцитарність, «відсутність» несимволізованого, неуявлюваного *Іншого*. «Якщо бажання в суб'єкті дійсно є для нього обов'язковою умовою існування дискурсу, – стверджує він стосовно устрою бажання, що провадить суб'єкта до випрозорення нестачі, – аби позбутися його потреби через переходи означника..., суб'єкт має знайти утворюючу структуру свого бажання в тому ж відкритому з'явненні через наслідки означників у тих, хто стане для нього репрезентувати Іншого, наскільки його потреба в них є підкореною» [7: 167].

Саме ж *Я* в суб'єкті, за Ж. Лаканом, є лише «привілейованим симптомом». Це пов'язано з ідеєю «дрібності» несвідомого й частковістю потягів, які ніколи не інтегуються в єдине ціле. Двоє в сексуальних стосунках аж ніяк не утворюють одного цілого, – вони є лишень «розсіяними поверхнею тіла» «частковими об'єктами». Перебуваючи у стосунках, ми спроможні здобути тільки *об'єкт а* як символ нестачі, й тут, переміщуючись від *бажання* до *потягу*, «...ми, – як стверджує С. Жижек, – переходимо від втраченого об'єкта до власне втрати в якості об'єкта» [290: 117].

Розглядаючи структуру знаку з огляду на несвідоме, що реалізується в діалектичному відношенні між «потребою» й «бажанням», Ж. Лакан, за думкою М. Сарупа, провадить розмежування

між потребою як чисто органічною енергією й бажанням як активним принципом фізичних процесів. «...Бажання лежить за і до меж вимоги, тобто перевершує її, ...є вічним, навіки незадовільним, бо постійно відсилає до невимовного, несвідомого бажання й абсолютної нестачі... Усяка людська дія, навіть альтруїстична, виникає з бажання бути визнаним Іншим... Бажання – це бажання заради бажання, це бажання Іншого» [280: 153–154].

Зокрема, закоханий здобуває в *Іншому* те, чим, за Ж. Лаканом, не володіє сам – *об'єкт а*, «агальму», символ нестачі й бажання іншого. Саме сила бажання, з якою Сократ у платонівському «Бенкеті» прагне до знання, робить його об'єктом бажання Алківіада. Сила бажання Сократа, який стає об'єктом пристрасної любові саме через те, що сам із силою чогось бажає, – а отже, також є розщепленим, – створює, за уявленням Лакана, «агальму» – тобто, той *об'єкт а*, який може заповнити нестачу Алківіада й у який закохується Алківіад, «агальму», що виникає саме «...в тому місці, де *іншого* перекреслено, де *інший* – розщеплений суб'єкт» [173: 58].

Причому той, хто простягає руку назустріч бажанню *Іншого*, відтепер також шукатиме в *іншому* об'єкт, «агальму», якою не володіє сам: «...Насолоді притаманна та засадова властивість, що все тіло одного насолоджується частиною тіла *Іншого*. Але й ця частина тіла насолоджується теж – Іншому це може бути більш чи менш до вподоби, проте в будь-якому випадку байдужим він залишитися не може» [114: 31], [134: 54] Відтворена Ж. Лаканом як «...оскільки нез'ясовним чином я люблю в тобі щось, що є більшим, ніж ти, якийсь *об'єкт а*, то мені доведеться тебе покалічити» [274: 263], проблема полягає у відсутності взаємовизнання між двома суб'єктами, неможливості повного досягнення інтерсуб'єктивності.

Адже бажання пов'язано з конститутивною нестачею, вкорінено у ній, а потяг «циркулює навколо дірки». Об'єкти організують світ суб'єкта за тією формулою, що «сексуальних відносин не існує». У сексуальні відносини, за переконанням Ж. Лакана, ніколи не вступають двоє, – тим більше не утворюють вони одного цілого, а тільки «розпорошені поверхнею тіла» часткові об'єкти [134: 54] В усякій ситуації визнання саме через те, що одна сторона виступає суб'єктом, а інша неминуcho виявляється об'єктом, суб'єкт і об'єкт є непримиримо роз'єднаними. Утім, Сократ не відповідає любов'ю на любов, чинячи як психоаналітик щодо «переносу».

Підстави концептуалізації конститутивних стосовно суб'єкта необхідності, «потреби» й бажання як таких, що спонукають його до

промовляння «Я», Лакан подибує у О. Кожева, наполягаючи при цьому, що задоволення бажання може бути здійсненим лише як наслідок його радикального «зняття» – руйнування або ж трансформації бажаного об'єкта: якщо потрібно, зокрема, задовільнити голод, то необхідно «знищити» їжу. Оскільки об'єкт бажання за такої трансформації «знищено», *Я* не набуває онтологічної повноти, а бажання залишається незадовільним.

Проте, саме онтологічна нестача, будучи експліцитним джерелом неспокою й руху, може значною мірою стимулювати свідомість до означення *Я*: «Власне *Я* людини (*moi*), – стверджує Ж. Лакан, – це *інше*, й... первинно суб'єкт тяжіє скоріше до форми іншого, ніж до випрозорення своєї власної схильності. Спочатку він є хаотичним набором бажань..., і перший синтез его – це обов'язково *alter ego*, *ego* відчужене» [64: 240]. За Л. Альтюсером, принциповість учення Лакана як раз і полягає у переосмисленні психоаналітичної теорії без посилань на «самість» чи его.

Оскільки знак, за експлікованою згодом Ж. Деріда й Ю. Крістєвою ідеєю Ж. Лакана, постає «відсутністю», замінником речі, то символ як її «вбивство» – це створена відсутністю наявність, і якщо несвідоме є «сховищем означуваних», воно керує мовленням в обхід *cogito*, а отже, суб'єкт є суб'єктом мовлення. Розвінчуючи в такий спосіб уявлення про сталу суб'єктивність, зокрема в ученнях американських его-психологів Е. Фрома й К. Хорні про існування в людині стабільного *Я*, його вчення парадоксальним чином легітимувало саме поняття суб'єкта як незужите у філософському сенсі.

Суб'єктивність, на думку Ж. Лакана, який обстоює ідею її вихідної недостатності у відчутному сартрівському забарвленні, – тільки згодом концептуалізуючи її в поняттях структуралізму, – не фіксовано жодною мірою, а особистість не тотожна якомусь атрибутові людини, взаємодоповняльні аспекти якої – ідентичність та негація. Людина залишається ідентичною собі, проте завдяки негативності як запереченню ідентичності долає тотожність із собою, виступаючи власною протилежністю. Людина насправді вільна тільки через заперечення наявного, яке є свободою, що есплікується як потужна дія негації.

Уособлюючи хисткі модуляції «порожнечі», певну «присутність відсутності», бажання суб'єкта, істотно відрізняючись від бажаного об'єкта, виступає у Ж. Лакана, таким чином, радше чимось метафізичним, або ж *субстратом* психічного. Бажання направлено на іншу «порожнечу, що заповнюється», – на інше *Я*, а отже, – на саме

бажання іншого *Я*. Бажання прагне бути бажаним, а точніше, визнаваним у іншій системі прагнень та цінностей. Маючи у підґрунті прагнення до визнання зі сторони *Іншого*, воно відсилає до нездійсненності, ба й відсутності *Абсолютного Іншого*, нецілісності й незавершеності існування.

Оскільки відношення до іншого однозначно невизначене, завжди є якийсь «інтервал невизнання». Візії своєї ідентичності можуть не відповідати реальності й, як відображення, бути «оберненими». Отже, людське *Я* завжди перебуває в пошуках себе й спроможне бути означеним тільки через *Іншого* й відносини з іншими (що, як усяке включення *зовнішнього* в суб'єктивність, визначає появу відчуження від себе). Саме несвідоме, за тезою Ж. Лакана, є «дискурсом *Іншого*», «...тим місцем, з якого суб'єкту тільки й може бути поставлено питання про його існування» [272: 549]. Дискурсивну значущість *Іншого* згодом активно обстоюватиме у своїй філософії, – зокрема, у праці «Психея: Винайдення іншого» (1987), – Ж. Деріда.

Підґрунтя експлікацій лінгвосоціальної детермінації суб'єктивності у структурно-психоаналітичній теорії суб'єкта Ж. Лакана складало осмислення психіки людини як складної, супречливої царини трьох складових: *Уявного*, *Символічного* й *Реального*. Спочатку постаючи стадіями процесу лінгвістичного становлення дитини, з часом Уявне, Символічне й Реальне потлумачуються Лаканом як специфічна сфера функціонування психіки дорослого, діалектичні «відношення-між» вимірами психічного як такого, а отже, – як універсальні установки людської поведінки, структурні елементи суб'єктивності взагалі.

Уявне виступає у вченні Ж. Лакана комплексом ілюзорних его-уявлень («ідеал-*Я*», «фіктивне его»), що їх людина створює про себе. Порядок Уявного в устрої становлення суб'єктивності є властивістю перед-едипіальної фази розвитку свідомості, в якій *Я* суб'єкта бажає злитися з тим, хто сприймається як Інший. Плутаючи інших зі своїм відображенням у дзеркалі, *Я* відчуває глибоку розщепленість, зумовлену процесом «до-едипової територизації» – розрізнення – свого власного тіла, пов'язаного з виникненням ерогенних зон, виявленням лібідо, першою артикуляцією *Я*. Це відбувається на «стадії дзеркала» – ситуації наявності ще не усвідомлюваного образу *цілого*, що склався ще до «едипової стадії».

Формування Уявного відбувається, за Лаканом, коли дитина, сприймаючи своє відображення як інше живе створіння, починає, зрештою, ототожнювати себе зі своїм образом-копією. При цьому *Я*

конститується у процесі ідентифікації свого власного «*imago*» у дзеркалі (А. Валлон) через принципово нарцисичне відношення. «Історію *Я*» утілено, за Ж. Лаканом, у синонімічних фазах уявної, нарцисичної, дзеркальної ідентифікації. Етап Уявного з його «дзеркальним *Я*» формується на перед-мовному рівні, тобто, ще до зустрічі суб'єкта з тотальністю людського світу, опосередкованого досвідом та пізнанням, – світом *Означників*.

Я суб'єкта, на думку Ж. Лакана, конститується в результаті серії несталіх ідентифікацій, передусім, – в ідентифікації із власним образом, яка робить суб'єктивність більш усталеною, але водночас уводить від неї самої. Ще Фрейд у «*Я та воно*» (1923) писав про виникнення *Я* як своєрідної «межі», поверхні між внутрішнім та зовнішнім, де конститується первинно відчужений, розділений суб'єкт. За Лаканом, що поглиблює цю думку, *Я* не є «своєю власністю», його образ сконструйовано ззовні, тобто привласнено. При цьому нарцисизм принципово вічуженого від себе *Я* є обов'язковим «кроком до соціалізації». Відчуження від себе – результат будь-якого включення *зовнішнього* у структуру суб'єктивності.

Якщо в порядку Уявного відношення суб'єкта, що є тотальними з матір'ю, *дуально* пов'язано з власним відображенням, то в наступній фазі – **Символічного** – суб'єкт здобуває із засвоєнням пов'язаного з Едипом (Законом, Іншим, Кастрацією) *Імені й табу Батька* означення базових людських взаємовідносин із «великим *Іншим*» як уособленням культури й соціокультурних норм. Символічне позначено при цьому *потрійністю* відносин: *Я – інший – Інший*. Абстрагуючись від функції біологічного батька, Лакан стверджує про *Ім'я Батька*, функція якого – у поєднанні бажання та Закону. Якщо Уявне у відношеннях *Я – Інший* позначено *візуальним* відчуженням, то Символічне вводить відчуження від себе в *Означникові*.

Адже якщо «маленький інший» виникає у дзеркальній фазі як проекція *Я*, відображення себе (*moi*), що займає місце *Я*, то до «великого *Іншого*», – який належить символічному порядку та передбачає радикальну інакшість як **дискурс інших**, – мовець звертається в мові, що завжди передує відношенням з іншими. Як «місце», де конститується мовлення, Інший перебуває *по той бік мови*. М. Саруп наголошує на експліцитній «соціальності» Символічного процесу означування, бо саме едипальність маркує вкорінення світу законів мови й соціуму всередині людського *Я* [280].

Специфічні особливості психіки індивіда залежать при цьому від позиції, яку він займає в дискурсі Іншого, або в порядку *Означників*.

Розв'язання едипіальних відносин звільнює суб'єкта, даючи йому, разом із власною символічною позицією й культурним статусом, самостійний *Означник*, визначаючи у такий спосіб позицію його суб'єктивності. Завдяки цьому індивід стає «агентом символічного порядку», отримуючи доступ до світу культури та цивілізації. Адже у Символічному, за твердженням М. Сарупа, вже не існує однозначно прямого відношення між речами й тим, як вони іменуються, оскільки символ апелює до відкритої, позбавленої замкненості системи смислів [280: 30].

Суб'єктивність, за С. Фрідман, виводиться при цьому «...в лінійний процес трансформації до Символічного порядку отця, а розвиток *Я* з фіктивного образу в дзеркальній фазі значить, що це воно формується в умовах фундаментального відчуження» [264: 168]. Тобто Уявне, як наголошує Ж. Лакан, завжди *вже структуровано Символічним*, не виникає поза ним. Дзеркальна фаза передбачає приписування власного уявного образу символічному порядкуві дискурсу. При цьому Символічне, не будучи тотожним мові як такий, корелюється з полем означників, тоді як царина означуваних і означення належить порядкуві Уявного.

Найбільш невизначеною в «антропології нестачі» Ж. Лакана є третя інстанція суб'єктивного – *Реальне* як царина біологічних психічно сублімованих нераціональних потягів, потреб та імпульсів, яка, за висловленням Лакана, «чинить тотальний опір символізації». Перебуваючи за межами мови, Реальне не може бути відчутим, – пережитим, даним у досвіді, – оскільки під досвідом Ж. Лакан розумів лише мовне опосередкування. Так, виокремлення зі світу, тотожного материнському тілу, обертається порушенням вихідної рівноваги суб'єкта, що знову прагне до злиття зі звичним йому простором. Відтак первинним рушієм психічного виступає нестача існування («з'являння»), прагнення заповнити яке Лакан позначає як «потребу» (*le besoin*).

Царина недиференційованих потреб, які потребують задоволення, але не стають такими, і є Реальним. За Ж. Лаканом, який експлікує це поняття з «гетерології» Ж. Батая, воно є невимовним, неуявлюваним, травматичним «несимволізованим залишком», що не передує символічному, а з'являється разом з ним. Адже процес символізації, символ як створює об'єкт (Реальне), так і затьмарює його. В ньому, як при цьому стверджує Лакан, немає «відсутності», воно завжди на своєму місці – «по той бік» Символічного. Якщо останнє є мережею диференційованих, дискретних означників, то зустріч з недиференційованим та не включеним до символічних структур Реальним може відбутися за психозу, «повернувшись» у галюцинації.

Імпліковане в мовлення Реальне подібне до невимовної у своїй безпосередності природи, яка завжди «по той бік», опосередкована мовою. Я, самототожність якого, «помножуючись», розколюється на «уламки» між Реальним (*мовець*), Уявним (*суб'єкт висловлення*) і Символічним (*суб'єкт акту висловлення*), для своєї реалізації повинно бути неминуче «-дивідним». «Навіть коли я говорю про себе, – стверджує Е. Істхоуп, – ...я можу зробити це, тільки фігуруючи як характер, відтворений у зв'язності свого власного дискурсу й через цю зв'язність. Проте це хибно упізнана ідентичність, бо я можу лише ідентифікувати себе там, звідки я промовляю, ще у процесі дискурсу, як суб'єкт акту висловлення» [263: 137].

Людина, отже, не здатна виразно уявити, чим є її суб'єктивність, бо у підставі поведінки лежать непідвладні розуму операції несвідомого як «дискурсу *Іншого*», що не просто коментує свідомий досвід, а втручається в нього й витісняє. Структурно людське несвідоме виявляється при цьому «накладанням швів» (Е. Істхоуп) між Уявним, Реальним та Символічним як сферою засвоєваних індивідом соціокультурних норм, на підставі якого постструктуралістське розуміння інтерсуб'єктивності передбачає, власне, залученість світу слів («царини символічного, – Ю. Крістева) як умови існування людини, для якої втрачено грань між патологією та вихідною «анормальністю норми».

Таким чином, будучи абсолютно реляційною, суб'єктивність у структурно-семіотичному психоаналізі Ж. Лакана є (соціо)лінгвістичним продуктом, зумовленим практикою міжсуб'єктних взаємовідносин, а в аспекті інтеріоризації – кореляцією притаманних суб'єктові уявлень про себе й інших. Суб'єкт, за вченням Лакана, може бути експлікованим лише лінгвістично, його конституювання й існування «задано» дискурсом, – «дискурсом іншого». Саме Інший як *суб'єкт-(про)мовець* приписує, визначає форми дискурсу, тільки через *Іншого* як (про)мовця-фармакона «*між-двох у собі*», причини неспівпадіння суб'єкта з собою, усе, що пов'язане з процесом мислення, може, за Лаканом, набути форми у світі суб'єктивності.

Остання, щомиті залучена у безперестанний порядок відчужень та сублімацій, визначається Ж. Лаканом через онтологічну недостатність, «відсутність», експліковану на «стикові», в «розбіжності» різнототожних символічних форм. Утім, така суб'єктивність виявляє потужну дієву здатність до трансформації приписів дискурсу, ба й сама є дискурсивною діяльністю, інспірованою «бажанням». Там, де виявляють себе дискурсивні правила, Лакан бачить нормального

суб'єкта, який, попри свою маячню, чинить активний опір вимогам соціального дискурсу, тоді як «нормальна» більшість під його владою втрачає свою суб'єктивність.

Яскрава представниця Люблянської школи психоаналізу (С. Жижек) Рената Салецл у «(Пер)версіях любові та ненависті» (1998), посиляючись на Фрейда, також розмірковує про те, що людина разом із прийняттям вертикального положення позбавилась не лише загостреного нюху, а й здатності у тваринний спосіб здійснювати статевий акт. Відтак, у процесі перетворення на «мовця» суб'єкт зазнає необорного впливу символічної кастрації, яка вводить в нього конститутивну нестачу та підкорює бажанню (адже «потреба» існує тільки у зв'язку з «запитом»), назавжди позбавляючи людину притаманної тваринам органічної цілісності.

Тобто, разом із вертикальним положенням, – відповідно до відомої тези Фрейда, – жертвою «органічного витіснення» виявляється не тільки анальний еротизм, а й сексуальність суб'єкта загалом. За думкою Р. Салецл, «нестача», якою позначено суб'єкта-«мовця», назавжди позбавляє його можливості досягти справжнього задоволення, оскільки логіка бажання «чогось відмінного від мене самого» змушує його шукати в *Іншому* «...об'єкт, який дозволив би сформувати фантазію про припущувану цілісність» [173: 81], створюючи неподоланну «дилему нерозв'язності»...

Так, чоловіка цілком детерміновано фалічною функцією, й «виключенням тут є лише... фрейдівський праотець первинної орди, ...сексуальність же інших чоловіків сутнісно пов'язана із заборонаю. Вони підлягають символічній кастрації, після якої вже не можуть насолоджуватися тілом жінки як цілим» [173: 121]. Така боротьба за бажання іншого відчужує суб'єкта від об'єкта бажання, і воно, на відміну від «потреби», не може бути задоволеним (адже й самий вибір емоційної прив'язаності в культурі *pick up* у здійснює свою «тиранію», постаючи перешкодою на шляху до повної свободи [279]).

Проте, саме завдяки символічній кастрації, як наголошує услід за Ж. Лаканом Р. Салецл, міжлюдські стосунки набувають, власне, *людського* характеру, оскільки символічна кастрація дозволяє суб'єктові приймати інших за *інших*, а не за тих самих. У такий спосіб, суб'єкт зацікавлений знати, «чого хоче *інший?*», а також «що я для *іншого?*», тобто, його бентежать питання про те, якою постає його символічна ідентичність («хто я у символічній мережі?»), та який об'єкт його доповнює [173: 121].

За твердженням Р. Салецл, саме ця зумовлена символічним порядком «неповнота» й робить людину *людиною*. У післяслові до «(Пер)версій любові та ненависті» словенський психоаналітик наголошує, зокрема, на тому, що людина ймовірно впорається із «глухими кутами» генетично керованого суспільства, оскільки... виявляється *розщепленим суб'єктом*, адже «...нестача, що його означає, – це не завада, а власне умова творчого характеру людини» [173: 190].

На відміну від З. Фрейда, який пов'язував онтологічну нестачу безпосередньо із комплексом кастрації (зокрема, із депривацією – відсутністю пеніса у жінки), Ж. Лакан осмислює нестачу як іманентну суб'єктові, таку, що «заторкує саме буття суб'єкта. Для Ж. Лакана, як стверджує Р. Салецл, проблема *нестачі* може бути розв'язана на рівні існування, а не на рівні володіння. Адже людина саме тоді постає *людським суб'єктом*, коли втрачає здатність бути цілісною, бажання й потяг розщеплюються, і вона вибудовує серію невротичних реакцій, щоб їх поєднати або ж розвести далі.

При цьому суб'єкт віднаходить «нішу» в *Іншому*, ідентифікуючись із «порожнечою» в його осерді, з тим місцем, де *Інший* зазнає крах бути повноцінним. Самий Фрейд прямо вказував на розщеплення природного й культурного, конститутивний «розлам» (*faille*) між психічним та органічним: «...у випадку культурної дитини створюється уявлення, що спорудження духовних гребель, *die seelischen Dämme*, які гальмують та звужують спрямування плину сексуального потягу, є продуктом виховання... Насправді цей розвиток зумовлено органічно, зафіксовано спадково й іноді може відбуватися зовсім без сприяння виховання, ...яке обмежується лише тим, що йде за органічно перевизначеним» (З. Фрейд, «Три начерки з теорії сексуальності») [134: 29].

У такий спосіб виявляється, що ані суб'єкт бажання, ані *інший*, порядок якого в якості джерела мови так само заснований на нестачі, ніколи не постає цілісним, але завжди – означеним буттєвою нестачею *дивідуумом*, який не віднаходить пошукуваної повноти, шукаючи в *Іншому* об'єкт, який дозволив би йому сформувати фантазію про можливу «цілісність». Суб'єкт – це позначений онтологічною «неповнотою» заручник визнання (бажання) з боку *Іншого*, котрий не є ним самим.

Р. Салецл наполягає, що Ж. Лакан розуміє пов'язану з нестачею символічну кастрацію як те, що стосується *радикальної порожнечі* суб'єкта, який є «нічим», набуваючи авторитету та влади виключно ззовні – з мережі символічних знаків розрізнення: «Коли ми виявляємо повагу до батька, ми... приховуємо той факт, що сам він – порожній,

безсильний суб'єкт» [173: 153–154]. Символічний «розпад» суб'єкта пов'язаний із неминучим «пробілом у ланцюгу означників»: оскільки суб'єкт входить у світ завдяки мові, він у мить народження неминучо «зникає під означниками».

Не співпадаючи, відтак, із самим собою як суб'єкт мови (мовлення), – тобто, не будучи самим собою, – суб'єкт говорить про себе: «Мене означуваного немає»... Таке розходження в якості «прірви в ланцюгу означників», центральним із яких є символічне *Ім'я Батька*, яке вводить у царину соціального та власне *логосу (Логосу)*, де рівень висловлення розбігається з рівнем акту висловлення (так що, за Ж. Лаканом, «...я думаю там, де мене немає, я там, де я не думаю»), – і виявляється підставою (пост)лаканівського суб'єкта.

Таким чином, постлаканівський дискурс «антропології неповноти» («втрати» *Великого Іншого*) доби «розпаду символічного порядку», досліджуючи трансформації у сприйнятті сучасної суб'єктивності, а саме те, яким чином суб'єкт взаємодіє з травматичною природою *нестачі* в собі і в *Іншому* «...тепер, коли він увірував у можливість вільної побудови своєї ідентичності без якоїсь співвіднесеності з *іншим*» [173: 16], виходить із «розщепленості в дискурсі» суб'єкта, реструктуризації його ідентичності як наслідку масових процесів, які формують та структурують бажання.

В такому «дефіцитарному» дискурсі людська суб'єктивність має суперечливу, «розщеплену» природу, й, залучена у невпинний порядок відчужень, визначається через онтологічну «відсутність», експліковану на «стикові» різнототожних символічних форм (Ж. Лакан). За уявленнями Р. Салецл, суб'єкт є «заручником» визнання з боку *Іншого*, позначений конститутивною «неповнотою», однак, саме зумовлена символічним порядком «неповнота» робить при цьому суб'єкта *людиною*: нестача, що його означає, – не завада, а власне передумова творчого характеру людини.

3.3.2. «Дражливий» суб'єкт: від деконструкції до... віднайдення

«Постсуб'єктна» реакція є надбанням ацентричного дискурсивного обширу, в якому, за іронічним висловленням С. Жижека, привид картезіанського суб'єкта все ще переслідує академічну вченість Заходу. Всупереч постмодерністу з його множинною суб'єкт-позицією, холісту «ньюейджівцю», габермасівцю, гайдегеріанцю, пост-марксисту й феміністці, Жижек убачає необхідним висвітлити «...надмірну,

невизнану сутність cogito, яке є дуже далеким від примирливого образу очевидної Самості» [66: 8]. Безпрецедентна переміна у способі функціонування символічного порядку містить у собі, за Жижеком, свої власні ризики, так що «діалектика Просвітництва» дотепер актуальна.

На думку М. Горкгаймера й Т. Адорно, «Діалектика...» яких убачає корені тоталітарних жахів у проекті Просвітництва, раціоналістична ідеологія останнього виявилась діалектично парадоксальною, оскільки, проголосивши курс на просвітництво людства через усунення міфотворчості, воно в результаті створило нові міфи про вільний розум [232]. Відчуження людини від його досягнень постало наслідком упровадження в реальному житті інструменталістського розуму як інструменту політичного й економічного домінування. Суперечності модерну було зумовлено його технократизмом і функціоналізмом, а також межами, поставленими амбітним модерним уявленням природною й соціальною реальністю:

«Модерн у своєму тлумаченні свободи був націлений на безмежне кількісне розширення сфер економічної, наукової та політичної діяльності людини. Саме межі, поставлені природою та соціокультурною реальністю сьогодення, були причиною кризи світоглядних уявлень епохи модерну. Окрім того, технократизм та функціоналізм епохи модерну, з притаманними для них прагненнями до абсолютизації та уніфікації суперечили ідеальним уявленням щодо абсолютної людської волі, ідеям автономності та самодостатності людського “Я”. Це, власне, можна розцінювати як внутрішні протиріччя культури модерну» [204: 127–128].

Філософський постмодерн зринає як переосмислення модерного проекту Просвітництва. Ж.-Ф. Ліотар щодо відношення постмодерну до попередньої традиції стверджує: «...Сьогодні ми починаємо підозрювати, що такий “розрив” передбачає не подолання минулого, а скоріше його забуття чи притлумлення, іншими словами – повторення... префікс “пост”... позначає не рух на кшталт *come back*, *flash back*, *feed back*, тобто рух повторення, але деякий “ана-процес”, процес аналізу, анамнезу, аналогії й анаморфози, що перероблює дещо “першозабуте”» [124: 57–58].

Визначена контрверзою «буму антропологізму» й ідеї втрати суб’єкта парадоксальність сучасної культурної свідомості полягає, на думку П. Козловського, у протистоянні двох розбіжних теорій. Зокрема, «...згідно з першою, ми живемо в епоху модерну, проект якої, дещо розсіяний, дифузний, ще повинен бути завершений. Інша ж теорія розглядає теперішню добу як епоху постмодерну, яка повинна зберегти

певні імпульси попередньої... та водночас розвинути їх далі у новий синтез субстанціальності й модернізації» [106: 24].

Після втрати трансцендентного «центру» особистості в об'єктивуючих теоріях *Я* проектів модерної доби, в постсьогоденні, як стверджує П. Козловський, іманентно притаманне людині осердя «самості» відкривається знову – сама вже культура передбачає подібну трансцендентність. Визначаючи особистість як «ентелехіальну монаду», постмодерні теорії повертаються, таким чином, на погляд П. Козловського, до необхідності усвідомлення того, що «...людина – це монада: сутність, що є *єдністю (Einheit)*, а також і *єдиністю (Alleinheit = solitudo)*» [106: 71].

Питання, отже, полягає в тому, чи набув власне модерний проект свого завершення, а чи від його повного здійснення можна відмовитись. Якщо для П. Козловського саме *людина* є моделлю дійсності, то для інших постмодерних філософів прагнення розглядати онтологічні та гносеологічні проблеми «крізь призму людини» – продукту модерної доби «панування суб'єктивізму» – є неприпустимим викривленням теоретичної свідомості.

Як зауважує Крістіна Штьокль, політична філософія постмодерну є, за характеристикою італійського філософа Роберто Еспозіто, «неполітичною» (*impolitico*), адже такі мислителі, як Ніцше та Гайдегер, Арендт і Батай, Бланшо й Паточка, Агамбен, Деріда, Бадью, Нансі та багато інших «...закладають початок новому способу мислення про політичне, для якого властиві радикальний сумнів у сучасному політичному словникові й пошуки витоків нашого сьогоденного розуміння політичного. Спільною для них виявляється інтуїція, що явище тоталітаризму було не запереченням засадничих принципів політичного модерну, а їх можливим наслідком [246: 37].

При цьому постмодерністські філософи, за переконанням К. Штьокль, бачать своє завдання в тому, аби виявляти властиву сучасному політичному проекту напруженість між одиничністю й конкретністю індивіда та його обмеженістю у світі, а також тримати цю напруженість у полі тривалої критичної рефлексії. А отже, філософи-постмодерністи здебільшого й передусім «займаються онтологією» як показовим продовженням традиції ніцшеанського нігілізму й гайдегеровської фундаментальної онтології.

Проте, на відміну від Ф. Ніцше, який потлумачував спонуканий нігілізмом як відсутністю підстав та сталих істин *простір для творчості* власне у термінах влади (*Übermensch, надлюдина*), постмодерністська філософська рефлексія схильна розглядати цей

«момент творчості» як можливий вихід, свободу або ж, за висловленням Дж. Ваттімо, «слабкість» нашого мислення [246: 38].

Іншим виток ом онтологічного повороту в сучасній постмодерністській політичній думці, за переконанням К. Штьокль, постає М. Гайдегер, який розумів свою фундаментальну онтологію як спосіб підважити неспростовні підмурівки класичної метафізики, де найбільш спростовуваною сутністю є людина-суб'єкт. Для М. Гайдегера протилежним суб'єкту поняттям, відмінним від метафізичної суб'єктності, є *Dasein* – Буття-у-світі (Тут-буття).

Саме це протиставлення *Sein* та *Dasein* інспірувало розбіжні способи концептуалізації людини-суб'єкта й буття-у-світі в постмодерністській філософії. Той факт, що завдання знову помислити людину як суб'єкта здебільшого й передусім вимагає подолання класичної метафізики, часто призводив до звинувачення постмодерністської думки в тому, що вона зупинилась на *деконструкції* суб'єкта, «однак, ...аж ніяк не обмежуючись деконструкцією, постмодерністські політичні мислителі спробували наповнити сенсом як таку відсутність, порожнє місце деконструйованого суб'єкта, суверена чи суспільства» [246: 38].

«...“Здається, що все, – пише Ж.-Л. Нансі в найяскравішому, за Штьокль, свідченні цієї рішучості «мислити про суб'єкта після його усунення» – збірнику есеїв «Хто приходить після суб'єкта?»², – вказує на необхідність не “повернення до суб'єкта” <...>, але, навпаки, руху до когось – когось іншого – на його місці”. Інакше кажучи, “смерть суб'єкта” не звільняє нас від завдання думати про цього самого суб'єкта інакше. Саме це завдання – думати про людину-суб'єкта в той момент, коли онтологічна критика модернізму звільнила місце для нових підходів, є завданням значної частини постмодерністської політичної філософії» [там само].

Осмилену новою епістемологічною методологією (Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко, Ж. Дельоз, П. Козловський) «не-модерність» соціокультурних реалій засвідчує особливий тип «постмодерної чуттєвості» як складової менталітету сучасної людини. Тенденції постмодерної думки прагнуть ствердити «звільняючу» (С. Жижек) проліферацію численних (феміністичної, гейської, етнічної) форм особистісної ідентичності й суб'єктивності і обстоюють засадничість їх визнання у «розпорошеному» всесвіті, де критика політичної економії поступилася місцем численним культурним дослідженням [66: 10].

² Cadava Eduardo, Connor Peter, Nancy Jean-Luc, eds. Who comes after the subject? (New York, London Routledge, 1991).

Релятивізація фундаментальних засад гуманітарного знання та природничих наук обертається найнепатяжнішою ідеєю «втрати суб'єкта» і «всеваддя структур», що залишаються після «смерті» детермінованої соціальними й психофізичними практиками людини. Ситуація «одночасності різночасного», як і симультанності й взаємопроникнення (-поглинання) різноманітних концепцій є, за В. Вельшем, реаліями постмодерну. Постмодернізм не вигадав цю ситуацію часу, а лише осмислює її. При цьому, як зауважує В. Вельш, *постмодерн* розуміється як стан радикальної плюральності, а *постмодернізм* – як його концепція [26: 203].

За усіх суперечок про специфіку постмодерну, «Барт, Деріда й Крістева є теоретиками постмодерної чуттєвості незалежно від термінів, які вони вживають, так само, як і ... Жіль Дельоз, Фелікс Гваттарі й інші представники сучасної французької думки», – стверджує С. Сулейман [283: 256]. Для розширення постмодернізму як відбиття «духу часу» в усіх сферах людської діяльності, де «конгруенція постмодерністських феноменів», за висловленням Вельша, просто впадає в око, знадобилась переоцінка вихідних постулатів філософії *постструктуралізму*, питомою ознакою якого є деконструкція класичної моделі суб'єкта.

Заперечуючи класичну гносеологічну парадигму репрезентації повноти смислу, метафізики присутності, трансцендентального означуваного, теорія деконструкції разом із визначальним для «демонтуювання» *класичного логосу* поняттям «*децентрації*» передбачає ідею плюральності *Я* та принцип деієрархізації найзначніших іпостасей розчиненого в анонімних структурах мови суб'єкта дії й пізнання. Так, семіотична практика з виробництва фено-текстового смислу (об'єкту) відбувається, за Ю. Крістевою, за первинної неструктурованої множинності «гено-тексту» як суверенного царства «розрізнення», де відсутні «центр» та «периферія».

Логоцентрична традиція від часів Р. Декарта, апелюючи до розуму як утримуваної *поза грою* інстанції закону й асоціюючи істину з голосом або словом (*logos*) як безпосереднім вираженням само-наявної (*self-presence*) свідомості, прагнула, за Ж. Деріда, досягнути поняття речей у незатьмареній формі, де суб'єкт виконував роль не *Я*, а лишень субстрата й субстанції думки. Якщо плюральність суб'єкта зумовлено напругою між «діонісійським» надлишком бажання й «апологічним» принципом порядку, то Батай, Лакан та Дельоз доводять цей надмір до межі, акцентуючи на діонісійському, тілі, сексуальності, бажанні, грі, аби оголосити фрагментарність особистості, в якій модерністи вбачають джерело відчуження [270: 114].

Деконвенціоналізація соціальних практик визначає розширення простору людської ідентичності, що набуває мінливого, ігрового характеру «театральної» саморепрезентації особистості. За умов постнекласичної раціональності переважає принципова поліфонія форм свідомості, й уже не вивисений над конкретним буттям узагальнений образ людини, а індивідуалізована ідентичність реабілітованої царини суб'єктивності конструює себе за правилами вільної гри постмодерну, наявного, як зауважує В. Вельш, усюди, де практикується принциповий мовний плюралізм.

Саму філософію потлумачено як «...мистецтво формувати, створювати, виготовляти концепти» [55: 10]. У роботі «...Що таке постмодерн?» Ж.-Ф. Ліотар зазначає: «...Постмодерністський митець чи письменник перебуває в ситуації філософа: текст, який він пише, ...у принципі не керується жодними передумовними правилами, і про нього неможливо судити шляхом залучення будь-яких відомих уже категорій» [124: 309]. Створення правил ще відсутнього творіння, іншими словами, парадоксально означено, «наперед присутнім майбутнім – *post-modo*» [202: 138].

Аналіз суб'єкта-мультивіда реактуалізовано на тлі світоглядних трансформацій уявлень про спільноту, комунікативність, структури особистості й ідентичності. Пошуки нової суб'єктивності в постмодерному полі глобалізму й кризи («розпаду») ідентичності децентрованого *Я* обертаються питанням латентно ідентифікованої *іншості* («чужості») суб'єкта. Формування «пост»-феноменів визначається радикалізацією форм трансгресивної суб'єктивності, спрямованої від тожсамих ознак до крайніх виявів, схоплених на їх межі як «своє *інше*», хворий, злочинець, божевільний, святий, надлюдина, номад, суб'єкт перверсивної сексуальності, (пост)тілесності тощо.

Плюралізові подібних стратегій доводиться повсякчас стикатися з питанням достеменності й єдності знання. Сама філософія, втративши, як видається А. Коену, найвизначальнішу ознаку – фундаментальний епос, виявилась неспроможною сформувати «нову ідентичність» [259: 382]. Сьогодні моделі суб'єктивності експлікують радикальні дискурси *множинної* суб'єктивності, людини-«складки» (Ж. Дельоз), особистості-*multiple*, у якій підважено саму ідею «тожсамості», оскільки ідентифікувати можна тільки розрізнене, тобто ідентичність є функцією розрізнення (*differance*) (М. Фуко, Ж. Деріда).

Загальною настановою постструктуралістських концепцій є руйнація есенціалістського тлумачення самопрозорого суб'єкта, суверенного у свідомому передвизначенні себе щодо світу. Зухвало

втілений у творчості Жака Деріда «пафос» деконструкції є обстоюванням ідеї детермінованості людського індивіда мовними стереотипами часу, хоча провокативне обернення бінарності логоцентричних полярностей й не набуває у французького постмодерніста крайнощів «теоретичного екстремізму» Ж. Дельоза – М. Фуко.

Деріда, подібно до Гайдегера, як зазначає Ю. Габермас у «Філософському дискурсі Модерну», тримає перед очима образ «цілісності Заходу», якому протиставляється «його *Інше*», що сповіщає про себе через «радикальні потрясіння»: економічні та політичні – через нові констеляції між Європою та Третім світом, та метафізичні – через кінець антропоцентричної думки. Людина як буття-до-смерті завжди жила з передчуттям свого природного кінця. Але тепер йдеться про кінець її гуманістичного саморозуміння: в «безродності нігілізму» сліпою блукає не людина, а сама людська сутність [28: 159].

Ставлення до мовної тотальності в деконструктивізмі Ж. Деріда обертається естетизацією світу-тексту, де «пануванню»-«владі» у світі лінгвістично зумовлених практик дорівнює створення смислів, які накладаються на «привласнювані» у такий спосіб феномени культури. З'ясовуючи в зв'язку із засадничою проблемою автора (суб'єкта, центру) підвалини *граматології* як науки про письмо (-«зникнення наявності»), Ж. Деріда продовжує розпочату Ніцше антиметафізичну програму критики раціо-, лого- й людиноцентризму.

У «Письмі та розрізненні» (1967) – одному з центральних програмних творів – Ж. Деріда стверджує, що для сучасного гуманітарного знання характерні два одночасні типи «інтерпретації, структури, знаку та гри», одна з яких, тяжіючи до підстави у вигляді «центру» чи «начала» («витоку»), під концептуальним (ідеологічним) контролем панівної доктрини переживає необхідність інтерпретації як «вигнання», інша ж – «...уже не звернена до витоку, затверджує гру та прагне вийти по той бік людини й гуманізму, оскільки людина протягом історії метафізики чи онтології, тобто, – усієї своєї історії, марила про повну присутність, підставу, виток та кінець гри, що навіюють довіру» [60: 367].

Бінарність як характерна риса метафізики присутності визначає редукціонізм в осмисленні «іншого» («чужого») через уподібнення собі (своєму), що випливає з самої методології раціонального мислення як «обмеженого». За переконанням Ж. Деріда, щоб «помітити» й «відіслати» до підкореного, асимільованого чи взагалі ігнорованого логоцентризмом «іншого» досвіду, необхідно децентрувати саме поняття смислу. Оскільки будь-яка реальність, як наголошує Ж. Деріда,

переживається як система розрізень – «відсилань» до чогось іншого, й, окрім того, немає нічого, що було б «поза текстом», то можна «записати» досвід розрізень як царину необмежених інтерпретацій.

Смисли, що виникатимуть «усередині» («на полях», «між», «через» інший текст чи тексти), виводитимуть *маргінальні* поняття «з узбіччя» до сутнісного шерегу. Іntenції такого контрoверсійного стилю втілюють спроби переглянути форми інтелектуальної влади й панування європоцентризму як монологізму. За переконанням Ж. Деріда, смисл будь-якого суб'єктивного досвіду завжди опосередковано переживанням розщепленого, розрізеного («вже ні» та «ще ні») теперішнього часу, так що між нами й *наявним* як тотожним виструнчується шерег сходинок із попередніми «(прото)слідами» («прокладанням шляху», «післядією» З. Фрейда, «доповняльністю» Ж.-Ж. Русо), кожний з яких відрізняється від інших «розрізненням», визначаючи самий принцип *артикульованості, роз-членування* письма [183: 90].

Заперечуючи в такий спосіб гусерліанський концепт про «іманентну даність» (у Ж. Деріда – «презентність – наявність») буття свідомості, французький мислитель спростовує поняття «живого теперішнього» (*presence* як «наявність», «присутність»), стверджуючи, що минуле залишає в ньому свій слід, а майбутнє – свій начерк. У первинній конечності будь-якого пратексту, як і в тому, що ми читаємо в ньому про «абсолютну наявність», «Природу», *завжди вже*, як вважає французький філософ, присутнє культурне доповнення.

Ж. Деріда переконаний, що відпочатку несамототожне, несамодостатнє собі теперішнє «завжди вже» заторкнуто *розрізненням* як *differance* – процесуальною відстрочкою (копією, слідом, «граммою»), що дозволяє одночасне співіснування протилежностей у рухомих рамках процесу диференціації. У ньому доповнення приєднується до того, що вже відпочатку несе відбиток недостатності, так що ідея опозитивної відмінності (*difference*) поступається місцем ідеї *розрізнення* (*differance*), інакшості, співіснуванню багатьох нетотожних одне одному, проте рівноправних смислових інстанцій [75: 90].

Зумовлене розривом «ланцюга часу» внутрішнє значення слова, тож, заздалегідь просякнута плетивом *розрізень* як наслідком неспівпадіння конечного і божественного, речі та смислу. Для конечного суб'єкта будь-який смисл є невизначеним, адже його наперед відтерміновано, «відкладено» самим вже процесом о-значення («доповняльності» – Ж.-Ж. Русо) як механізму добудування будь-чого в природі й культурі – на кшталт *знаку, виховання, розуму*. Суб'єкт, за Ж. Деріда, приречений блукати манівцями в гущавині проявлюваних у

мові «посередників» у вигляді «несистемного» у філософських текстах та тих художніх текстах, що загострюють здатність бачити цю несистемність.

Метафізичне мислення, за Ж. Деріда, завжди схильне стирати сліди відсутності, що створюють присутність, а отже, потрібне випробування тексту як такого, його узагальнений досвід як втілення «розрізнення», відсутності єдиного провідного принципу, – власне критика «центру» (адже «вся історія концепції структури... може бути представлена як ряд субституцій одного центру іншим, як взаємопов'язаний ланцюг визначень цього центру» [73: 20]). Розглядаючи такий «центр структури» як «свідомість», *cogito* чи «феноменологічний голос», Деріда стверджує про самозаперечну первинність означального (означника, сигніфіканта), що перекреслює самий принцип первинності, – в тому числі «автономного суб'єкта-у-собі».

Дерідеанський принцип конструктивного деконструктивізму й полягає в одночасному знищенні-збереженні будь-якого явища «під знаком його викреслення», – в першу чергу «Трансцендентального Означуваного» як того «класичного центру», принципу *cogito* Рене Декарта, який, користуючись привілеєм керування структурою чи ж нав'язування її тексту у вигляді його форми, самий водночас залишається поза постульованим ним структурним полем, не підкорюючись жодним законам.

Ідентичність особи виступатиме за таких умов лише «функцією» темпорально розширених систем опозицій між означальними як функцією «розрізнення» (розбіжності) (*differance*), а сама суб'єктивність – мовленнєво детермінованим соціально-культурним феноменом, «сукупністю мовленнєвих практик», посередником інтертекстуальної гри й завжди «трансформативного» процесу читання. Зокрема, будь-який історичний текст, за переконанням Деріда, жодним чином не є гомогенним об'єктом, як у теології, а тільки гетерогенним, що передбачає розрізнення, розділеність.

«Суверенність», «автономність» дерідеанського суб'єкта виявляється, в такий спосіб, власне свободою інтерпретацій світу-тексту й «ігровим» принципом функціонування свідомості, межі якої інтертекстуально визначено писемною традицією західної культури як *метатекстом* («металітературою»). Як передумова будь-якої репрезентації й мислення взагалі, «квазі-трансцендентальне» за своїм призначенням «розрізнення» покликане тут «відсилати» до умов концептуального мислення як такого. Суб'єкт та його ідентичність-«функція» не передбачає, таким чином, ані жодного унітарно

організованого «центру», ані жодної виявленої поза лінгвістичним контекстом «природи».

Дерідеанське поняття суб'єктивності цілком втілює постмодерністські уявлення про нефіксовану «множинність» суб'єкта як суб'єкта-у-процесі (Крістева), у стадії становлення. Суб'єкт як «центр», «першопричина» й «кінцева мета» тут так само неможливий, як і «об'єкт-у-собі», що є фікцією, постульованою історично обумовленими нормами свого часу спостерігачем – Я. Принципова перевага граматики над «принципом фонологізму» й пов'язується Деріда з тим, що саме голос репрезентує замкнену на себе «свідомість, яка говорить»: «*Phone* насправді є означальною субстанцією, що дається свідомості як найбільш інтимно пов'язана з уявленням про позначуване поняття. Голос із цієї точки зору репрезентує саму свідомість» [73: 35].

Долаючи монологізм європоцентризму у спосіб методологічного «зміщення» («зсуву») смислових акцентів у поняттях метафізики присутності, Деріда постулює ідею наближеності голосу (усного мовлення) до означуваного – смислу буття. Потлумачена як фонетизація означуваного (письма), присутність виявляється у французького філософа проблемою етноцентризму як фоно-(лого)центризму. Панування логосу, як стверджує Ж. Деріда, визначене самою вже закладеною у фонетичному письмі ієрархізованістю способу організації тексту.

Ж. Деріда спростовує декартівську концепцію *cogito*, наполягаючи на тому, що у людини-мовця складається хибне уявлення про природний зв'язок означального (слово) з означуваним (поняттям) і самоусунення першого, аби «поняття виявилось у своїй власній самодостатності». Суб'єкт-мовець підпадає тим самим під вплив ілюзії про незалежність, автономність та суверенність самосвідомості, самоцінності Я. Така концепція замкненої на себе свідомості як «феноменологічного голосу», що виявляється однією з редукованих іпостасей гегелівського світового духу, виступає, за Ж. Деріда, найпоказовішим, «кульмінаційним», прикладом логоцентризму.

Таким чином, до опору метафізиці здатне лише радикально плюралізоване «нове» письмо, або ж такий принциповий постмодерністський плюралізм, який позбувся успадкованих «поняттєвих млинів» і не мав жодного притулку в метафізичній площині. Це – та плюральність шляхів, коли кожний елемент сенсу відмежовується від іншого, вказуючи на нього й відкриваючи себе для нього. Отже, сенс ніколи не є наявним, його завжди «відсунуто» й

«розкидано», сенс існує лишень завдяки цьому рухові «*differance*» й «*dissemination*», що означає те, що розбіжність є вихідною та нездоланною.

У такий спосіб, яскраво втілена у «деконструктивному» проекті Жака Деріда руйнація есенціалістського забарвлення концепту суверенного щодо світу самопрозорого суб'єкта обертається ідеєю зумовленості, силуваності людського індивіда мовним (мовленнєвим) антуражем та стереотипами сучасного йому середовища, хоча «провокативне» обернення бінаризму логоцентричних полярностей й не набуває у французького постмодерніста крайнощів «теоретичного екстремізму» Ж. Дельоза – М. Фуко.

Системне подолання «модерного проекту» вирізняє еволюційну епістемологію й постструктуралізм *Мішеля Фуко*, який на принципово новій концептуальній осі *дискурсивних практик – знання – науки* осмислив історію суб'єктивності через розвінчання її модерних форм. Якщо в «Історії безумства...» Фуко осягає пов'язану з соціалізацією функцію безумства «як нечіткої проекції самої людини», що означає її нездоланну внутрішню амбівалентність в «образах фантазмів», «бурмотіння світу» (що у Ж. Дельоза виявлятимуться «на поверхні»), а у «Словах та речах» провадить самостійність систем-«емпіричностей» «праці», «життя», «мови» та детермінованість ними сучасної людини, то в «Археології знання» обстоює теоретичне відсторонення суб'єкта від мовних та соціальних практик і дискурсів – «епістем».

Вектори асуб'єктної аналітики фуколдіанського «осмислення людини, ...турботи про неї, нашого гуманізму – що безтурботно сплять під гуркіт її неіснування» [218: 414] парадоксально спрямовані виключністю поля суб'єктивності. Стверджуючи про те, що сьогодні мислити можна тільки в порожньому просторі, де вже немає людини, де «порожнеча» не означає нестачі, а є лишень розгортанням простору, де нарешті можна знову почати мислити, М. Фуко відмовляє не *антропологічно конкретному*, а «...трансцендентальному щодо поля подій чи переміщуваному у своїй порожній самототожності вздовж історії» суб'єктові [213: 429].

Звертаючись до семіотичного аналізу середовища становлення сучасного суб'єкта як «зробленого» («підкореного») – *assujetti*, – філософ переконаний, що цю проблему розв'язуватиме як раз вивчення інститутів, що зробили з окремих суб'єктів об'єкти знання та підкорення, виявлення «єдиних форм... груп висловлення – медицина, економіка, граматики» як дискурсів, практик, «...гри правил, що визначають трансформації різноманітних об'єктів» [211: 35], – тобто

«критичний метод» («археологія»), спрямований на аналіз умов можливості виникнення й існування того чи іншого феномену людської культури (сукупність яких Фуко означить «історичним а priori»).

Ще за аналізу «досвіду безумства» (1961) М. Фуко застеріг незаперечність ідеї *трансгресії* як переходу звичних кордонів та безсуб'єктність цього досвіду, виявлюваного через мовлення, «що мовить *саме собою*» й долає свої межі. Суголосна особистісній «пристрасті до розототожнення», потребі «вислизати» від себе, «самопошуку в русі самовтрати» (що, за висловленням Ф. Евальда, складала «життя та свободу» М. Фуко: «Мої книги для мене – свого роду досвіди, це те, з чого ти сам виходиш зміненим» [213: 330]) ідея трансгресії як «досвіду-порубіжжя», покликаного «вилучати суб'єкта у нього самого», вестиме його згодом до «практик себе» (щодо змін у плані «Історії сексуальності» Фуко зауважував, що робота, яка не змінює водночас те, *чим* ти є, не надто захоплює, що працювати – значить наважитися думати інакше, ніж думав раніше).

З часом підбиті принципи визначили ревізію поглядів філософа, який прагнув створити «історію різноманітних модусів, що трансформують людські істоти в суб'єкти»: по-перше, об'єктивізацію суб'єкта-мовця у граматиці, філології й лінгвістиці, чи об'єктивізацію виробничого суб'єкта при аналізі матеріальних цінностей та економіки й факту фізичного існування у природній історії й біології); по-друге, об'єктивізацію суб'єкта у «практиках, що розрізняють» (суб'єкт розділений усередині себе чи ж відокремлений від інших: божевільні й нормальні, хворі та здорові, злочинці й «добропорядні»); по-третє, дослідження того, як людина сама перетворює себе на суб'єкта – наприклад, у сфері сексуальності [73: 74].

Аналіз власне «екзотичних» об'єктів (географії у К. Леві-Строса, несвідомого у Ж. Лакана, минулої історії у М. Фуко) у працях французьких структуралістів сприяв радикальній ревізії усталеного сприйняття суб'єктивності, – зокрема в екзистенціалізмі – як «я, приреченого на свободу». Виникнувши у 50-х роках у Франції, саме структуралізм проголошує «втрату» суб'єкта гуманітарного знання й висуває у центр «наукового» аналізу (до якого повинні прямувати, за К. Леві-Стросом, гуманітарні науки) безособові структури, оскільки будь-яке *існування* структуровано «зсередини» формальною системою елементів. Завдяки Фуко структуралістські ідеї потрапляють до «традиційних» царин – історії й історії культури.

Донедавна пізнання, за його переконанням, було спрямоване зовсім не на людину, що як відносно «недавній винахід» існує

приблизно біля двох століть. У «Словах та речах» (1966) М. Фуко досліджує «історичні апріорі», що визначають умови можливості *епістем* – думок, теорій, наук у конкретний період історії. Тобто, типізація кожного з культурних періодів відбувається на ґрунті епістемічної структури, виокремлюваної завдяки дискурсу як способу вираження певної сфери знання.

Сьогодні епістему, за переконанням М. Фуко, визначає опосередкування «слів та речей» емпіричностями мови, життя й праці (з XVIII століття мовна структура та граматики надають смисл слову, а праця – цінність товару), що вийшли за межі уявлення й постали пов'язаними з рефлексією про суб'єктивність і конечність людського буття, так що «...усі ці змістовності (праці, життя, мови) розкриваються знанню людини як дещо існуюче поза нею й раніше від неї, ...ніби сама вона лише частина природи чи обрис, що зникає в історії» [218: 404].

Тут, «у самому осерді емпіричностей», аналітика конечності людського буття виявляє себе через ознаку повтору, тотожності й розрізнення між позитивним та фундаментальним. Проте, щойно праця, життя і мова відокремились від уявлення й почали існувати «у собі», «метафізика безконечного» стає непотрібною: розміркування про життя, працю й мову в ролі аналітики конечності постають кінцем метафізики й виникненням сучасної людини, що визначається тілесним існуванням, працею та мовленням. Така людина, за переконанням французького філософа, – парадоксальна постать, місце емпірико-трансцендентального подвоєння, в якій емпіричні змісти пізнання звільнюються із самих себе ті умови, що зробили їх можливими.

Обґрунтування детермінованості людини, як стверджує французький мисленник наприкінці «Слів та речей», міститься в її конечності, власне її «буття у корінних межах». Проте *чим* повинен бути суб'єкт, щоб стати тим, чим він є «у своїй позитивності (істота, що розмовляє, живе й працює)»? Це питання, іншими словами, виявляється для М. Фуко з'ясуванням того, *як* саме сталося, «що буття це... знаходиться в такому глибинному й неусувному відношенні до немислимого?» [218: 417].

Щойно людина виникла як позитивний образ у полі знання, «привілеї» рефлексії зникли й, натомість, об'єктивне мислення набуло можливості охопити людину в її цілісності – з ризиком виявити сховані механізми, безликі причинності, весь той тіньовий світ, що так чи інакше зветься несвідомим. Саме пов'язане з відкриттям життя, праці й мови *немислиме* як «інше» було при суб'єктові, починаючи з XIX століття, «тихим та незмінним акомпанементом, ...неминучим

двійником, що постає рефлексивному знанню як нечітка проекція самої людини з її істиною, але водночас відіграє роль основи, що дозволяє людині зосередитись у собі й повернутися до своєї істини, ...зняти з неї відчуженість, примиривши її з власною сутністю» [218: 419, 422].

Вивищившись до загальнолюдського, обернувши все на об'єктивації, суб'єктивний розум, утім, не визначає поведінку індивіда у протиборстві за власне визнання. У дослідженні трансформації класичних систем знання М. Фуко, як і інші французькі постструктуралісти, заперечує засадничість людини в пізнанні соціальної реальності й експлікує репресивність установок гуманізму західної культури щодо суб'єкта соціуму як функції, корелята конфігурації владних відносин.

Так, «філантропічне» звільнення душевнохворих у XVIII столітті насправді, як доводить М. Фуко в «Історії безумства...» (1961), постало оберненою формою інституційного ув'язнення людей, що виявились суб'єктами різноманітного досвіду уніфікації, вміщеного в певну систему правил та відносин знання-влади. Справжня історія безумства виявляє історично змінні форми сигніфікативної єдності – позначення меж, в яких у певний період історії відбувається осмислення якогось явища, відсутність різкої відмінності між розумом і безумством та наявність історії мінливих форм раціональності. Дискурс нерозумного відігравав роль не захисника розуму, а управління досвідом страждання, проте не методом катувань і тілесних покарань, а іншими засобами.

Підважуючи ідею невимовності негативного в культурі, М. Фуко вважає, що безумство (як насильство і секс), піддаючись навмисній інтенсифікації, «виробляється» як необхідний для ідентичності штучно модельований образ ворога. Нерозумність, яку традиційно вважають незбагненою, філософ пропонує розглядати не як тривіальну заборону до осмислення, а феноменом, що *вже* мислиться у вигляді шансу подолання цього табу. Власне тут, у такій системі раціональності, в якій існує *негативна* система елімінацій, як зауважує Т. Лютий, «трансгресивний акт... розриває нормативну лінійність процесу мислення, відкидаючи типовий схематизм, і порушує процес нетипової «закономірної» перехідності [129: 228].

Аналізуючи тему соціуму й безумства, М. Фуко відтворює дискурсивні та недискурсивні практики конституювання *нерозумного* в Європі. Відносячи психологію, сформовану в XIX столітті як продукт намагань визначити божевілля, до дискурсивних практик, філософ виявляє її первинне «неметафізичне» функціонування як науки, а згодом – історично обумовленої форми знання, що саморепрезентує

себе як дисципліна, котра вивчає свідомість. Обстоюючи її статус як негуманітарної, Фуко, попри це, включав психологію, разом з етнографією, археологією знання й психоаналізом, у комплекс «протинаукових» дисциплін. «Позитивність» психології розкривається у процесі вивчення виробництва негативного – перверсій та збочень.

Саме у «плеканні» недовіри до будь-яких систем та метенаративних концепцій як «тоталізуючих дискурсів», – що Ж.-Ф. Ліотар оберне на підставу постмодернізму, – полягатиме провідний чинник незаперечного впливу ідей М. Фуко. Підрив довіри до «ідеальної континуальності» традиції відбувся, за його переконанням, тільки-но К. Леві-Строс щодо суспільств, а Ж. Лакан – для несвідомого виявили поверхневність («афективність») *смыслу* й іманентність, «тотальність» системи. Формування радикально нового методологічного («генеалогічного») аналізу дослідження визначило плюралізацію моделі суб'єктивності, як і концептуалізацію лімінальних, трансгресивних ознак її «становлення».

Принципово нелінійну методологію фуколдіанської «дійсної історії» спрямовано на радикальний антиеволюціонізм історичних сил як таких, що не мають значення результату, та подій в історії як феноменів з особливим статусом ефекту. Якщо, на думку М. Фуко, для класичної культури була характерна традиція в історичній науці (теологічна чи раціоналістична), що прагне розчинити окремі події в ідеальній континуальності – телеологічному русі або природному взаємозв'язку, то генеалогія («дійсна історія») поціновує попередників як тих, хто «був неправий, описуючи лінійні генезиси», й убачає свою предметність у творчому середовищі подієвості, що перебуває у процесі іманентної самоорганізації [187: 37].

Завданням такої генеалогії, за задумом М. Фуко, є замінити абстрактну форму «універсальної дії», першопричини аналізом диференціальних типів трансформацій у їх специфічності, розрізненості й творчій «екстеріорності випадку». Генеалогічний підхід, який не тільки не передбачає, але й не припускає «нічого, що нагадувало б... долю народу», полягає в тому, щоб, «...утримавши те, що сталося, у властивій йому розрізненості», виявити, що «в осерді пізнаваного нами й того, чим ми є самі, немає ані істини, ані буття, а лише екстеріорність випадку» [40: 358].

Феномени випадковості, перервності, «розриву» набувають засадничості механізмів здійснення історії, і якщо її лінійна модель започаткувала, як переконаний М. Фуко, «універсум правил» для потамування жаги насильства, то генеалогія усвідомлює, що «...грандіозна гра історії – ось кому підкорюються правила» [187: 37].

Так, в «Археології знання» (1969) обстоюється ідея перервності, «система розсіювань» методологічного принципу в гуманітарних науках (психоаналізі, лінгвістиці, антропології), що здійснили децентрацію суб'єкта щодо його бажань, мовних форм, правил поведінки й міфів.

Визначувана умовами певної епістемі свідомість, на думку французького філософа, не може пояснити ні мисленнєвих схем, ні мовних моделей орієнтації людини. У такий спосіб структуралістськи децентровану суб'єктивність редуковано до «дискурсивної функції» («функціонального принципу»), а заперечення наддетермінованості індивідуальної свідомості, як і самої можливості «критичного усвідомлення» «оперативних правил епістемі», спрямовано на стратегії пошуку вільного простору «на узбіччі» культур (структур).

З міркувань Фуко випливає, як наголошує Ж. Дельоз, що об'єкт *знання* складають раніше визначені множини або чітка множина зі своїми одиничними пунктами, місцями й функціями, що описують саме знання. Адже дискурсивна практика, за Фуко, не співпадає з науковим розвитком, а утворене нею знання не є ні необробленим начерком, ні бічним продуктом буденного життя. Досягнення «Археології знання», де французький постмодерніст спромігся здолати науково-поетичну дуальність праць Башляра, полягає, за Дельозом, у «відкритті й розмежуванні тих нових сфер, де і літературна форма, й наукова теорема, і повсякденна фраза, й шизофренічна нісенітниця... є рівнозначно висловленнями, хоч і непорівнянними, незводимими одне до одного й не наділеними дискурсивною еквівалентністю» [40: 358].

Будучи, за Ж. Дельозом, похідною від висловлення функцією («ансамблем змінних висловлення»), суб'єктивність у М. Фуко невпинно вислизає з-під догмату чистого мислення, прагне збожеволіти, ніж бути «мислячою», декларуючи свою чуттєвість, тілесність, ірраціональність, буття-у-світі з його екзистенційним апіорі, що завжди є *історичним*. Оскільки лише насилля примушує суб'єкта залишатися *res cogitans*, то «смерть» актуальна саме для картезіанської моделі, адже там, де є мислення як атрибут *Я*, саме *Я* відсутнє («я мислю там, – стверджує Ж. Лакан, – де мене немає»).

Фуколдіанський суб'єкт існує, оскільки чинить опір системам опису: спротив *буттю-суб'єктом*, як і опір «центрові», конститує його. Як зауважує щодо ідеї «втрати людини» О. Дьяков, вихідним для французького постмодерніста, зрештою, виступає суб'єкт *вироблений* (підвладний, підлеглий) як не тотожна собі форма, причому обидва модули «виробництва» суб'єктивності, – яку виробляють, і яка виробляє

себе в «підкуванні про себе», – пов'язані з цілком певним знанням (-технологією), що забезпечує індивіду владу.

В обох ракурсах суб'єкт та владний дискурс є взаємовизначуваними, й, саме тому, не будучи строго негативними, сягають сили у ніцшеанському сенсі. Як залучена до владної гри, думка, – сумішуючи дискурси та повсякчас відновлюючись *інакшою*, – повинна у креативному імпульсові долати реактивність «волі до влади», що включає *ressentiment* та діє зі слабкої позиції, так, на відміну від «низького», що презентує реактивність «заперечної» волі, «шляхетний» суб'єкт, який виробляє себе, є представником активності волі «ствердної».

Свобода, за переконанням М. Фуко й інших постструктуралістів, виявляється при цьому лише черговою модифікацією дискурсу, ба більше: конституювання індивіда як буття становлення можливе передусім у мить опору владі, що примушує його підкуватися про себе через практики самості, що містяться в культурі. Трансформуючись, «історія спротиву» повторюється відтак в кожному новому дискурсивному просторі, відбуваючись лишень, як зауважує О. Дьяков, «на різноманітних площинах – плато, – кожна з яких має власну конфігурацію» [64: 315].

Навіть «якщо будь-яка революція працює на контр-революцію, ...то спротив полягає у постійному відхиленні від дії владного дискурсу, втечі у маргінальність, існуванні в зазорах між дискурсами» [64: 316]. Саме «зісковзування» з-під влади т. зв. метанаративів дозволяє Фуко й іншим філософам-постструктуралістам «промовляти у *прогаліні* між дискурсами», не будучи при цьому вкоріненими в жодному із них, у чому аж ніяк немає «смерті філософії», хоча, безумовно, є «смерть автора».

Втім, уже наприкінці 70-х років суб'єкт як «виробник», що активно відтворює дискурсивні й соціальні практики, набуває у М. Фуко більш означеної легітимності. Філософ переосмислює ідею панівного «принципу влади», яка, набуваючи сенсу в термінології суб'єкта, тепер корелює з «(контр)відносинами» між партнерами (супротивниками). У концепції «дисциплінарної влади» як знаряддя формування людської суб'єктивності розкрито специфіку становлення свідомості сучасної людини західної культури разом із процесом суспільної модернізації.

Підважуючи ідею невимовності негативного в культурі, Фуко вважає, що насильство й секс (як і безумство), піддаючись навмисній інтенсифікації, виробляються як необхідний для ідентичності штучно

модельований образ ворога. Так, аналізуючи генезу сучасного суспільства, утвореного в кінці XIX століття як своєрідний результат доби Просвітництва і буржуазних революцій, французький мислитель обстоює існування специфічних особливостей його системи влади над живим як біологічним видом (*bio-pouvoir*).

На зміну дисциплінарним владним технологіям у XVIII столітті, що сформували складний «архітектурний, функціональний та ієрархічний» простір, приходять, за М. Фуко, сучасне «скасування» дисциплінарного порядку соціуму, де класичні замкненості «школи», «війська», «в'язниці», «лікарні» перебувають в аномічному стані, а попередні дисциплінарні методи поступаються системам технічних засобів, що контролюють населення поза межами ізольованих закладів.

Коли в «Наглядати і карати» й у I томі «Історії сексуальності» французький філософ експлікує тему продуктивності політичної й освітянської влади і влади над сексуальністю, наголошуючи, що впродовж XIX століття репресивні спроби категоризувати, дисциплінувати сексуальність, аж ніяк не обмежуючи свій об'єкт: природну сексуальність, – фактично продукували її і призводили до її величезного поширення, то, за С. Жижеком, для нього відносини між заборонаю й бажанням є «круговими» відносинами абсолютної безпосередності: «...влада та опір (контр-влада) передбачають і генерують одне одного, – тобто самі заборонні заходи, котрі категоризують і регулюють недозволені бажання, насправді ефективно їх генерують» [66: 312].

Фуко, на думку Жижека, ніби сам мовчазним чином визнає, що найефективніший опір владі виявляється «частиною гри», що не дозволяє суб'єкту, який виникає як продукт придушення влади, зайняти позицію, котра виключала б його з дисциплінарного/ конфесійного модусу влади, існуючої з часів раннього християнства до часів виникнення психоаналізу. І тільки в античності з її поняттями «використання задоволень» і «турботи про себе» Фуко, за Жижеком, у спробі розірвати порочне коло влади й опору розгортає «фантазмічний» образ дисципліни, що навіть у найаскетичнішому варіанті не вимагає відсилянй до «символічного Закону/ символічної Заборони задоволень без сексуальності».

Опис Самості часів дохристиянської Античності, який робить М. Фуко, як наголошує Жижек, є обов'язковим романтично-наївним доповненням його цинічного опису владних відносин «після Гріхопадіння», коли влада та опір співпадають. Відтоді суб'єкт, котрий намагається уникнути «хватки» дисциплінарних заходів, «...глибоко

всередині тавровано та сформовано владними механізмами», так що вся сутність аргументації М. Фуко полягає у твердженні, що опір владі створюється «...тією самою матрицею, котрій він, здається, протистоїть» [66: 313–314].

Виходячи з факту, що репресивні дисциплінарні механізми самі відкривають простір для опору, – факту «абсолютної притаманності опору самій Владній конструкції», – М. Фуко, на думку С. Жижека, «відкидає можливість того, що система сама, через свою внутрішню несумісність, може породити якусь силу, надмірність якої... більше не здатна приборкувати, ...що ефект може уникнути своєї причини, або перерости її... та знищити» [66: 319].

У такий спосіб, сенс фуколдіанського поняття «біовлади» полягає, на погляд С. Жижека, в тому, щоб відповісти на питання, як саме механізми дисциплінарної влади можуть конституювати індивідів *безпосередньо*, «пронизуючи» їхні тіла та *обходячи рівень суб'єктивізації*, тобто – те, як індивіди ідеологічно суб'єктивізують умови свого власного існування.

На цьому рівні свого вчення М. Фуко, як переконує С. Жижек, не розкрив теми суб'єктивізації, до якої повернувся тільки в II томі «Історії сексуальності». Відповідно суб'єкт (як ефект) виявляється, за підсумком Жижека, «чимось надмірним» щодо своєї причини, вміщуваним у владі «порушенням» (*transgression*), «огидним доповненням», що виникає внаслідок обернення (*reversal*) репресивних механізмів, зокрема, – репресії сексуальності на сексуалізацію самих репресивних заходів. Саме поглиблена сексуалізованість мислення сучасного суб'єкта, «літературознавчо-політично» радикалізована Дельозом – Гваттарі, є одним з вагомих аспектів загальної стратегії Фуко.

В цілому, постструктуралістське обстоювання єдності чуттєвого й інтелектуального («феноменологічне тіло» М. Мерло-Понті, «соціальне тіло» Ж. Дельоза, «хора» Ю. Крістєвої, «тіло як текст» Р. Барта), як і зацікавлення літературою «негативних афектів» (де Садом, А. Арто, Ф. Кафкою), виявилися наслідком активної реактуалізації фрейдистської рефлексії. М. Фуко обстоює вторинність і історичність уявлень про сексуальність як «продукт» впливу дискурсивних і соціальних практик, що у свою чергу постали результатом розвитку системи нагляду й контролю за індивідом.

Формування суб'єктивності виявляється при цьому формою «духовного рабства», оскільки природна сексуальність людини як комплекс інтеріоризованих у свідомість суб'єкта соціальних уявлень сформувалась лише з кінця XVIII століття під впливом дисциплінарної

влади. Обернення практики сповідування на дискурс про «гріховні задуми», разом з іншими заходами контролю, сприяло, за думкою М. Фуко, підвищенню самоактуалізації «Я-концепції» індивіда й формуванню сексуального дискурсу як «бічного ефекту» дискурсу владного. «Залучення» сексуальності до рефлексивного простору перемістило суб'єктивність у дискурс бажання й хоті як нових, не знаних досі форм влади.

Самий же філософ, за «...Словником філософій» «...знайшов у методах отримання зізнання або сповіді (яка спрямовує релігію та дізнання (*inquisition*) у психологію та психіатрію) модель співвідношення між суб'єктивністю та видимістю істини (“Історія безумства”, “Історія сексуальності”), а в “паноптизмі” Бентама – ідеальну діаграму всіх “фіктивних стосунків” (але матеріалізованих у грі інституцій соціальної нормалізації), з якої “механічно народжується справжнє підкорення”...

...Виходячи з цього, він створює програму дослідження “моделей об'єктивації, які перетворюють індивіда на підданця”, і особливо стосунків влади... Але не існує жодної влади, чи то в “собі”, чи то в “інших”, яка б не проходила через устрій знання, а воно, у свою чергу, є не просто теоретичною активністю, а суспільною практикою, продукуванням об'єктивності. Питання суб'єкта і питання об'єкта, зведені до подвійного процесу суб'єктивації та об'єктивації, підкорення індивіда нормам і схеми “відношення себе із самим собою” відповідно до різних практичних модальностей, є відтак не протилежними, а двома сторонами однієї реальності» [7: 168].

Утім, оскільки суб'єкт «пізнього» періоду активно репродукує дискурсивні й соціальні практики, то Фуко, як вважає Е. Ісхоуп, «...виносячи реальність за дужки, допускає існування причинності лише тією мірою, якою вона уможливорює розгляд локальної й мікроструктурної детермінованості, реалізованої через соціальні та дискурсивні практики... Замість влади, похідної з якогось реального центру, наприклад, економічна влада, Фуко постулює принцип влади, яка “перебуває всюди не тому, що вона все собою охоплює, а тому, що вона виходить звідусіль”» [263: 217].

У своїх останніх інтерв'ю М. Фуко, кажучи про владу й контр-владу, як зауважує С. Жижек, «...невідчутно... рухається до певного роду ніцшевської загальної онтології влади: влада – скрізь і влада – все», що включає інше поняття суб'єкта як «...“місце перебування” (*fold*) влади», тобто суб'єкта, який «...більше не є Самістю, котра, поки

вона чекає на те, щоб бути звільненою від репресивної влади, фактично конститується нею» [66: 382].

Наближаючись до прикметного «обернення перспективи» у 80-і роки, осмислення відношень між формуванням суб'єкта, практиками влади й «іграми істини», аналізу «зроблених» форм суб'єктивності передбачатиме для Фуко пильність передусім до «створення нас самих у нашій автономності», «у-правління» суб'єкта собою «як вільною істотою». Французький філософ звертається до «іншого типу технік, які дозволяють індивідам здійснювати... певну кількість операцій на своєму тілі, душі, думках і поведінці, ...так, щоб виробляти в собі деяку трансформацію, зміну й досягати певного стану довершеності, щастя, чистоти, над-чуттєвої сили» [196: 431].

Ці «техніки себе», як означає їх Фуко, зобов'язуються індивідам кожною цивілізацією з метою закріплення, збереження чи зміни їх ідентичності відповідно до різноманітних цілей. Предметом аналізу пізніх фуколдіанських досліджень виявляється саме той спосіб, яким суб'єкт конститує себе як суб'єкта в певному полі, де він вільний щодо кодексів та заборон, – тобто, відповідно до процедур суб'єктивації, а отже, – як саме досвід та знання, вироблені щодо себе й сформовані у зв'язку з цим, постають систематизованими й набувають цінності.

Тут актуалізовано, власне, рамці історії форм суб'єктивності й аналізу способів суб'єктивації як представлених у культурі форм, завдяки яким люди роблять себе суб'єктами того чи іншого досвіду, осмисленого тепер «...як *історичне утворення*, що конститується на перетині існуючих у кожній культурі “...сфер знання, типів нормативності та форм суб'єктивності”» [196: 435].

Саме «досвід плоті» в пізньому доробкові філософа – у «Використанні задоволень» та «Турботі про себе» (1984) – виявився тим третім *модусом* перетворення людини на суб'єкта, що надав підстав для кардинально відмінного тлумачення поглядів французького інтелектуала. В одному з численних інтерв'ю М. Фуко визнає, що за умов інтенсифікації віртуальності довілля прагнув «...дати індивіду можливість самовизначення на підставі знання і зробити осмисленим вибір свого існування» [214: 299].

Боротьба за сучасну суб'єктивність, як зазначає, коментуючи Фуко, Ж. Дельоз, проходить через опір двом формам примусовості: індивідуалізації на підставі примусу владою та зведенню індивідуальності до упізнаваної й фіксованої ідентичності. Тоді бій за суб'єктивність набуває вигляду «права на відмінність, варіацію й

метаморфозу». Суб'єкт, за Дельозом, повинен створюватись щоразу як осердя опору на підставі складок, що суб'єктивують знання й вигинають усяку владу [54].

В цьому контексті засадничим для пізньої творчості М. Фуко постало виявлення суб'єктивності на рівні, якому людське існування мало залежить від безпосередньої еволюції матеріальних умов. Експлікуючи модель «людини, яка бажає» як атомізованого суб'єкта нової соціальності, філософ переконаний в тому, що за обставин зростання віртуальності докіль людина повинна опікуватися собою. При цьому *філософія себе* греко-римських авторів (унов-новизна яких – в тому, що етика тут є цариною «аскези», життєвих вправ, а влада – співвідношенням думок та вчинків заради набуття влади над собою) розташовується в самому осерді життєвого мистецтва «культури/плекання себе».

Убачаючи в сексуальності етичну проблему власного звершення й особливий спосіб ставлення до світу, греки, за Фуко, протиставляли діонісійству гімнастику, дієтетику, еротику й методи самоконтролю та самовладання. Звертаючись до творів грецьких і римських філософів, риторів, медиків, літераторів перших століть нової доби: Плутарха, Епіктета, Сенеки, Плінія, Марка Аврелія, Галена – філософ зосередився на проблематизації морального досвіду афродізії (aphrodisia) в римсько-еллінську епоху «індивідуалізації, що надає все більше місця “приватним” аспектам існування, особистій поведінці й увазі до самого себе» [216: 53].

«Культура себе» як спосіб дій та оформлена в численних процедурах, практиках і прескрипціях манера поведінки конституювала соціальну практику, що надала підґрунтя для міжособистісних обмінів і комунікацій та започаткувала певний спосіб пізнання й обробки знань. М. Фуко зосередився на перших століттях імператорської епохи – «золотому віці культури себе», коли епікурейці розуміли філософію як виявлення турботи про себе, служіння душевному здоров'ю, а стоїк Сенека в «Моральних листах...» радив відшукати джерело свого блага в душі «без збурення» й тілі «без болю».

Таке піклування включало як нагляд за тілом, здоровий режим, фізичні вправи й помірне задоволення потреб, так і розміркування, читання, укладання виписок з книг чи записів бесід, пригадування істин, що потребують глибокого осмислення, усамітнення й етику самовладання. Інтраспективна практика була чимось подібним до судочинства над собою. При цьому, за твердим переконанням М. Фуко, змінилося покладання себе як морального суб'єкта, що містило

переакцентування уваги на слабкість, хисткість індивіда. Мистецтво життя, отже, полягало у зв'язанні з універсальними принципами природи та розуму, в умінні володіти собою як «...радості без турботи й сподівань».

Осягнення греками самовладання як «влади, що здійснюються над собою в рамках влади над іншими», необхідного подвоєння, дублювання владного примусу факультативними правилами вільної людини над собою, виявилось своєрідним «згинанням» зовнішнього на практиці. Таке нове ставлення до себе, як стверджує Ж. Дельоз, є зняттям опозиції «Я – Інший», вплив Я на Я через відгороджування зовнішнього, «конституювання його в інтеріоріальності ймовірності чи виключення», його подвоєння [54]. За Дельозом, засаднича ідея Фуко полягає в тому, що вимір суб'єктивності похідний від влади і знання, проте не залежить від них.

Дельоз взагалі убачає в візіях М. Фуко послідовний розвиток антропологічної концепції Ф. Ніцше, де надлюдина як «те, що звільняє життя в самій людині на користь іншої форми», відтепер виявляється передвісником «нової» форми, що, впливаючи з «нових взаємовідносин сил», є «формальним поєднанням нових сил із силами всередині людини... зарядженої навіть тваринами, ...навіть горськими породами, або ж неорганікою... Як мовив би Фуко, – це прирештя нової форми, не Бога і не людини, й можна сподіватись, що вона не буде гіршою від двох попередніх» [54: 169–171].

Вибудовувана в такий спосіб «онтологія теперішнього», за висловленням «пізнього» М. Фуко, передбачає ідею досвіду як раціоналізації незавершеного процесу суб'єктивації, завдяки якому досягають конституювання суб'єктивності як однією з можливостей організації осягнення себе. Тобто, суб'єктивність як форма організації досвіду, за переконанням М. Фуко, виступає історично мінливою. Якщо за доби християнства теорія суб'єкта «конфіскувала» мораль, то сьогодні центрований на суб'єкті моральний досвід, як розмірковує М. Фуко щодо можливої «генеалогії моралі», більше не видається задовільним, й віднайденню прийнятної для всіх форми моралі потрібно протиставити пошук настільки відмінних стилів існування, наскільки це можливо.

У творі «Що таке Просвітництво?» французький філософ провадить можливість бачення Просвітництва як «етосу», що у формі критики історичного буття передбачає інтенційний ракурс «на самих собі, в тому, що ми говоримо, думаємо й робимо» ухопити конститутивні форми суб'єктивності, знання та ставлення до інших,

через які «ми й виявляємося конститутовані як те, чим ми є». Критична інтенція подібного «досвіду-межі» передбачає власне аналіз «постійного створення нас самих у нашій автономності».

Тобто, кантівське питання: «Що таке Просвітництво?» для М. Фуко обертається питанням про те, якою – в тому, що нам дане як усезагальне, необхідне, обов'язкове, – є частка одиничного, випадкового й такого, що йде від довільної спонуки/ примусовості. Отже, критику необхідного обмеження слід, за переконанням М. Фуко, обернути на практичну критику «у формі можливого подолання», адже різноманітні форми раціональності зводяться «...на фундаменті людської практики та людської історії, й, оскільки речі ці були зроблені, вони можуть... бути також перероблені» [196: 441].

...Відтак, «пізній» Мішель Фуко не «повертає» суб'єкта, а змінює ракурс, з якого осмислює його участь у процесі конструювання істин, пов'язаному тепер не з дисциплінарними практиками, а з практиками самоконструювання суб'єкта. Адже перетин певної логічної межі міркувань про «смерть суб'єкта» може знецінити самі ці міркування. Акцентуючи на «вільній» поведінці морального суб'єкта, що у процесі «вироблення себе» дозволяє йому індивідуалізуватись, уникаючи усталених стратегій поводження, Фуко, за Дельозом, розкриває становлення модусів існування, або, як казав Ніцше, відкриття нових можливостей життя.

Містячи як ірраціональні (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), так і раціональні (Ж. Деріда, М. Фуко) аспекти образу людини, постмодерні стратегії обстоюють вивищення над репресивним суспільним дискурсом цінностей індивідуального буття, свободи, невід'ємної від духовного тілесності, коли конкретну суб'єктивність експліковано в «одиничності» часо-просторових, мовленнєвих, тілесних умов існування, а «пізній» Фуко у «Герменевтиці суб'єкта» реактуалізує ідею духовності як здійснення суб'єктом сукупності «пошуку себе, практичної діяльності й досвіду, завдяки якому він здійснює в собі перетворення, необхідні для осягнення істини, ...що ними мають бути очищення, аскеза, відречення, звернення погляду всередину самого себе, зміна буття» [196: 286].

Саме суб'єкт, за висловленням М. Фуко, є, відтак, центральним у його вченні. Тут виявляє себе усвідомлюваний мислителем «теоретичний край» постструктуралістської доктрини соціально-духовної наддетермінованості людини, що «знімає» саме питання про людину. Обстоюючи складне конституювання природи суб'єкта гуманітарного знання «буттям-суб'єкта» владного дискурсу,

найрадикальніші постструктуралістські версії образу людини у філософії постмодерну парадоксальним чином демонструють розуміння меж цієї ідеї (М. Фуко), ба більше, – означають антропоморфну сутність постмодерної філософії (П. Козловський).

За переконанням Ю. Габермаса й Д. Белла, які виходять з веберівської ідеї фрагментарності особистості, утилітаризм та романтизм здатні погоджуватися в сучасній суб'єктивності, що є амбівалентною. Белл пропонує бути «...соціалістом в економіці, лібералом у політиці й консерватором у культурі, а Габермас додає до цього романтичний експресивізм у мистецтві» [270: 45]. Постмодернізм, інакше кажучи, аж ніяк не має послідовності щодо ідеї нерелевантності, чи ж «знятості» ідей особистості й суб'єкта.

«...Антимодерністські модерністи відкидають раціонально-утилітарне розуміння саморозвитку, проте залишають у недоторканності засадниче поняття особистості як суб'єкта, що визначає сучасність у цілому, – зауважує Р. Холлінгер. – Вони зводять нанівець, але не відкидають поняття особистості» [270: 46]. Обстоюючи концепт плюралізації раціональності, яскрава представниця постмодерної «антитрадиції» Ю. Крістева наголошує, зокрема, на адекватності людської сутності не певній «моделі» сучасного світу, а самій можливості існувати у множинності соціокультурних практик.

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, зі свого боку, посилаються на «автопоезис» як практику здійснення нового виробництва суб'єктивності, шляхом створення в собі нових культурних «концептуальних персонажів». Філософія при цьому – не професія, а культурна практика посередництва. Для П. Козловського ознакою постмодерного світобачення є цілісність людини: постмодернізм, долаючи функціоналізм модерної традиції, повертається до ідеї монадності суб'єктивності як моделі для пізнання світу.

Отже, незважаючи на те, що спрямований проти «проекту Просвітництва» й гуманізму як складової модерну постмодерний «постгуманізм» піддає людину, «суб'єкта» й «суб'єктивність» нищівній критиці, драстичні постмодерністські тези щодо «втрати людини» не варто сприймати буквально. Якщо раннім версіям постмодерного образу людини був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, поміркованіших та виваженіших версіях есхатологічні мотиви «втрати людини», «кінця історії», «смерті автора» лунають приглушено, поступово стаючи анахронізмом.

«Недоцільно й некоректно витлумачувати ідею “смерті людини” як осердя образу людини епохи Постмодерну, – справедливо зауважує

Валерій Загороднюк. – Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією модернового уявлення “одномірної людини” й логічним містком для досягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини» [70: 137]. Наводячи фрагмент з праці Ж. Деріда «Привиди Маркса» про те, що есхатологічні теми «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини» були «насушним хлібом» у 1950-ті роки минулого століття, коли філософи проймалися «апокаліптичним тоном» у філософії, й відколи «медіа-парад» *фіналу* є анахронізмом, В. Загороднюк переконаний, що це дозволяє не лише збагнути еволюцію розуміння есхатологічних тем у філософії постмодерну, але і зрозуміти саму їх сутність.

Адже французький мислитель наголошує на тому, що, за словами Шекспіра, «*the time is out of joint*», – приходить кінець певному розумінню філософії, науки, історії, людини й натомість мають прийти нові образи, концепти, нове бачення людини та її світу. Наскільки ж сумірними є модерний та постмодерний образи людини й чи можуть вони доповнювати один одного, то це, на погляд В. Загороднюка, має виявити час. Адже відповідь на ці питання пов'язані з тими реальними викликами і загрозами, що їх ставить перед людиною ХХІ сторіччя. У залежності від того, наскільки вдалим будуть відповіді на них, посилюватиметься персоналістський або антиперсоналістський тренд філософування [70].

Таким чином, – будучи контрверсійною проблематизацією надзвичайної вразливості соціально-культурного феномену людської суб'єктивності, небезпечності її соціальної дезінтеграції й ігнорування вихідної реальності життєвого світу, індивідуальної тілесності, свободи людини тощо, – «дражлива» для академічної «вченої» філософії творчість інтелектуалів-постмодерністів обертається наразі тим потенціалом, який наділено незаперечною *гуманістичною* забарвленістю.

«Постмодерністська політична філософія, – як наголошує Крістіна Штьокль, – не обов'язково зупиняється на галасливо проголошуваний “смерті суб'єкта”, але ...презентує собою інноваційний підхід до проблематики людської свободи й спільного життя разом, який кидає виклик концептуальній обмеженості західної думки, та... є спроможною, не обмежуючись негативізмом, запропонувати інтегративну розробку проблем індивідуальності та спільноти» [246: 37].

Цілком імовірно, що філософський постмодернізм у своєму «зухвалому» доланні властивих тоталітарному мисленню «гранднаративів» «...відтворює питому людську потребу – “бути всім”»

[3: 199]. А отже, висунута як настійне прагнення подолати «короткозорість», обмеженість методологічних конструктів доби модерну, ідея «втрати» людини видається наразі такою, що відіграє – радше – конструктивну, аніж скандально нівелюючу, ба й нищівно апокаліптичну роль.

Отже, провокативний» спадок постмодерністських інтелектуалів уміщує в собі *розмаїту палітру радикальних моделей людини* як складових спільного для них некласичного образу людини, що складається як дискурс «розкладу» моноцентричного антропологізму та виявлення суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному*. Радикальний образ людини усутнено в *трансгресивних* формах – *лімінальних* моделях суб'єктивності, спрямованій від самототожних характеристик і властивостей «Я-центру» до крайніх, маргінальних виявів та ознак *специфічно людського*, будучи «схопленою» на їх кордонах (за ними) як: негативна суб'єктивність, «своє *інше* (*чуже*)», *Інший*, *Чужий*, суб'єкт перверсивної сексуальності, (пост)тілесності, а також власне у трансгресивних моделях номадичної – «перехідної» – суб'єктивності (Ж. Лакан, Ж. Деріда, Ж. Дельоз – Ф. Гваттарі, М. Фуко).

При цьому якщо у т. зв. *антропології «нестачі»* – структуралістському психоаналізі Ж. Лакана й представленому Люблянською школою С. Жижека постлаканівському дискурсі «розпаду символічного порядку» (Ю. Крістева, Р. Салецл) неповну «дефіцитарну» суб'єктивність, залучену до неоторного порядку символічних відчужень (обернень, перверсій) та визначувану через іманентно притаманну їй онтологічну «відсутність», наділено остаточно «розщепленою» природою, то фуколдіанська «а-суб'єктна» аналітика містить більший методологічний потенціал сучасних експлікацій *специфічно людського*, інтегруючись з «антропоморфними» (П. Козловський) трендами й тенденціями «унов-віднайдення» суб'єктивності.

З огляду на спільну постструктуралістську (й постмодерну) ідею *реструктуризації ідентичності (Я)* як нефіксованої «множинності» концептуальне зіставлення *радикалізму десуб'єктивації vs де/реконструкції*, – тобто, *дискурсу неповноти* (Ж. Лакан), з одного боку, й *деконструктивного проекту* Ж. Деріда – М. Фуко, з іншого боку, – надає підстав стверджувати про властивість передусім т. зв. (а)суб'єктній фуколдіанській аналітиці беззастережно більшого методологічного потенціалу. А саме – конституювання «вільного» суб'єкта як турботи – плекання себе у «пізнього» М. Фуко виявляє

неспростовну «антропоморфність» (П. Козловський) постмодерної філософії.

*Радикальним обертоном суб'єктивності як трансцендентного в іманентному виступає **негативна суб'єктивність**, що як вихідна недостатність людини зринає у негативній антропології (Г. Плеснер, А. Гелен), як вихідне ніщоження, екзистенція/ свобода «осмисленого стояння в ніщо», буття, котре повсякчас «неантизує» себе, – в екзистенційному проекті (Ж.-П. Сартр), або ж, залучена до невпинного порядку відчужень (обернень, перверсій), як **дефіцитарна суб'єктивність**, експлікована на стикові різнототожних символічних форм в якості онтологічної відсутності, – у структуралістському психоаналізі (Ж. Лакан), де антропологію нестачі розкрито у відчутному сартрівському забарвленні, а також постлаканівському дискурсі «розпаду символічного порядку» (Ю. Крістева, Р. Салецл).*

Отже, представлена палітрою моделей від ситуації *розламу* (Г. Плеснер) до «зняття» людини (М. Фуко), некласична суб'єктивність *корелює з шерегом трансформацій ідеї людини, який починається від концептуалізованого антропологічним проектом початку ХХ століття (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер) екзистенційного статусу розламу («зяання») «поставленої в ніщо» суб'єктивності, а завершується тотальною ревізією та власне висунутим як прагнення подолати обмеженість модерного методологічного апарату постмодерним «зняттям» людини, яке, поставши доволі конструктивним, виявляє натомість, – принаймні у своїх «пізніх» фуколдіанських варіаціях, – властиву для постмодерної рефлексії гуманістичну виразність.*

РОЗДІЛ 4

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ОБЕРТОНАХ ТРАНСГРЕСІЇ. *ТРАНСЦЕНДЕНТНЕ-В-ІМАНЕНТНОМУ*

4.1. На маргінесі: трансгресія як досвід позапокладеного. Суб'єктивність, яка *ковзає* (стратегії неокочівництва)

Означений граничним оберненням самих дескриптивних параметрів, де реальність виявляється описовою, а висловлення постають не безпосередньо, а в гіпотетичній «множинності» (Ж. Дельоз), постмодерний дискурс соціальності, суб'єктності, «подієвості», влади, мови, аналітики свідомості та несвідомого релевантний граничному оберненню понять природи й сутності людини як на рівні онтології, так і на рівні специфічних концептуальних моделей радикалізованих форм суб'єктивності (дивись, зокрема [93], [99], [143: 297]). Робінзонаду «номадичного сум'яття» відколоти від метафізичного *Єдиного* численних «острівців» «розгубленої» самості втілює *трансгресія* як феномен ви(пере-)ходу за межі всякої сталості.

Зміни в сучасному інформаційному суспільстві, породжуючи системні пертурбації – «усунення послідовності» (М. Кастельс) у порядкові явищ та створюючи «позачасову логіку» тотального вічності *недиференційованого часу*, призводять до відчуття втрати суб'єктивності: «...Суб'єктивність – це особливого роду спосіб існування, іншими словами, – фікція. У своєму значенні вона вказує... на автономію й автентичність, позначає саморозуміння суб'єктивності нової історії як етимологічно висловлене покладання законів самому собі та як справжню сутність» [81: 513].

Спричинені глобалізацією, біосоціальною «аритмією» (М. Кастельс) тощо соціокультурні зрушення генерують ситуацію трансгресивної перехідності, «хаотизації» соціальних структур. У

ситуації «надлишку товарів, комунікацій та маргіналій» зринають спонтанні форми суб'єктивності як «перехрестя» (М. Гайдегер) або ж «модусу» (М. Фуко) із симультанно-гетерогенною суб'єкт-об'єктною розбіжністю. Соціально виведена ідентичність людини, за переконанням Ч. Тейлора, завжди «...за самою своєю природою залежала від суспільства, – проте за більш ранньої доби *визнання* ніколи не поставало як проблема» [197: 37].

Якщо традиційна метафізика постулювала ідентичність як характеристику самого буття – тожсамість сутого собі, то в сучасній (постсучасній, постантропологічній) культурній ситуації ідентичність, існуючи тільки у співвідношенні з *Іншим (Чужим)*, переміщується – трансгресує – до «а-центрового» існування «неономадичних» – як реальних, так і віртуальних – виявів *posthomo*. Сучасне поняття «кризи ідентифікації» (Дж. Уард) підважує при цьому саму правомірність уніфікованого «монодискурсу» про структурну природу «розтягнутої» на «субатоми» суб'єктивності.

Теперішній «прохолодний» кінець *епохи волі*, за думкою Ж. Ліповецького, суголосить добі «чистої індиферентності» та розчленуванню людського *Я* на окремі «серії» відповідно до процесу розпаду «кволого» суспільства, обернутого наразі на персоналізовані молекули «байдужих, із недостатньо сильною волею, просякнутих інформацією “Я”» [125: 89–90]. Утім, всюдисуща та лімінальна, багатолика й «аутична», – *нічия* постмодерна людина у стилі *cool*, за переконанням Ж. Ліповецького, відчайдушно та спрагло шукає власної спів-причетності, прагнучи бути покликаною, «поіменованою».

«Збурення» мультикультурного всесвіту ідентичностей як «множинних конструктів» (С. Хантінгтон) є релевантним розмаїтим формам *трансгресії* як явища ви(пере-)ходу суб'єктивності за кордони звичної усталеності. Так, за визначенням М. Фуко, перехід від заперечення до «жесту, зверненого до межі», – трансгресії як «непозитивного твердження», що заступила собою діалектичний хід суперечностей, є засадничим досвідом сучасності. Для виявлення трансгресивного акту-становлення, який нічого не стверджує, радикально руйнуючи презумпцію лінійної послідовності й означуючи «позаспрямоване» «досвіду-межі» (М. Бланшо), потрібно, за Фуко, примусити його «...промовляти – у самій порожнині знемоги його мови» [76: 1036].

Жак Деріда в «Нестримному гегельянстві» визначає *трансгресію* як дію, що не вбачає у собі кінцеву ціль та не прагне зберегти статус, що дозволяє їй бути «твердженням, вільним від заперечення»: не

обертаючи ані власний, ані жодний із принципів на панівний, вона нічого не заперечує їй, таким чином, виходить за межі «зняття» [58: 133–173]. Якщо заперечення як вияв модерної стратегії панування передбачає підкорення якійсь парадигмі, то трансгресія «підриває» її, й, виявляючи її альтернативність, «ентропійність», обертає домінуючий принцип на один із багатьох імовірних.

Саме у процесі дослідження феномену трансгресії філософія, за переконанням Ж. Деріда, спромоглася ствердити «гру як правило». Ж. Батай звертається до феномену релігійного екстазу як «пекучого досвіду» трансгресивного виходу суб'єктивності за межі буденної психічної «норми». На погляд М. Бланшо, трансгресивний крок як «долання нездоланної межі», достеменно розкриває, – не обертаючись при цьому на інструмент панування – «Великого Утверджувача», – принципово нові обрії «...можливості після всіх можливих можливостей» [16: 63–77].

Якщо постмодерн елімінує традиційне розуміння граничної «межі», «кордону» («краю») як зужитого метафізичного поняття, то постсучасність «подрібнює» й акцентує множинності розмаїтих кордонів, ніби прилагоджуючи, «припасовуючи» палітру «маргінесів» до придатної до безнастанного «дроблення» («-дивідуалізації») *суб'єктивності...* Утім, до якої межі можна елімінувати, – ба й подрібнювати «складку» («зборку» – Ж. Дельоз), котра обертатиметься як раз втратою свого власного внутрішнього обширу – «образу», «л и к у»?

Де знаходиться та межа, перетин якої тягнутиме за собою елімінацію власне «людськості», за якої чи не «більшою» *людиною* видаватиметься на тлі людей-таки мерзенна, страхітлива «комаха» Грегор Замза у «Перевтіленні» Ф. Кафки? Утім, відповіді на ці питання убачаються доречнішими в наступному – п'ятому розділі, безпосередньо присвяченому сьогоденним уявленням про людську самість та ідентичність як сучасні ракурси суб'єктивності.

Явище трансгресії передвизначає проліферацію радикалізованих складових некласичного образу людини як дискурсу виявлення суб'єктивності в якості *«трансцендентного в іманентному»* (Е. Левінас – А. Рено) в найрізноманітніші царини людинознавства. Актуалізацією останньої виступають стратегії номадичної суб'єктивності, що «ковзає», образи *Іншого* та *Чужого*, які розсувають сьогоденні уявлення про суб'єктивність як інтрасуб'єктивну інакшість («чужість») всередині себе. «Нервом» сучасної філософсько-антропологічної рефлексії постає, відтак, осягнення як фундаментальних антропних якостей людини, так і обертонів *трансгресивних ракурсів специфічно людського*, усутнених в

негативній суб'єктивності, *Іншому*, *Чужому*, *номаді*, *самості-multiple*, *тілесності тощо*.

Сьогодні концептуалізацію «межових» форм суб'єктивності радикалізовано у *трансгресивних* моделях т. зв. **(нео)номадичної суб'єктивності, що «ковзає»** (Ж. Деріда, Ж. Дельоз – Ф. Гваттарі, М. Фуко). В цілому належачи до постмодерністського «зміщення» перспективи, «номадологічний проект» *Жіля Дельоза – Фелікса Гваттарі* є достатньо симптоматичним для постструктуралістського розвінчання «онтології Єдиного» та виявлення децентрованих структур, корелюючи з провокативними «пост»-ідеями тотального «ухилення» від устроїв влади, відносин панування тощо.

Набуваючи у контексті дельозівського «шизоаналізу» асоціативного шлейфу «відхилення» від норми (*-влади, -присутності*), *номадизм* сягає ніцшеанської креативної «волі до» думки (*-становлення*), здатної безнастанно відновлюватись іншою, «інакшою». Адже включена до гри думка, на погляд Ф. Ніцше, повинна набути креативності (активності), подолавши реактивність волі до влади, що включає *ressentiment* та діє з позиції слабкості.

Передумови теорії номадизму експліковано Ж. Дельозом у «Логіці смислу» (1969), згідно з якою елімінація з усякої світової топології ієрархічного виміру вивільняє чисту «поверхню» як простір різноспрямованих, «рівноправних подій» [51]. В «Анти-Едипові» значуще для постструктуралізму поняття бажання, – як «владу» у Фуко, подібну до руйнівної, усепроникної продуктивної сили лібідо, – забарвлено конститутивною міццю невибувного «становлення», що набуває ознак надособистої «сексуальної соціальності», здатної стихійно й незбагненно трансформувати суспільство [50]. У критичному контексті психоаналізу й капіталізму висунуто ідею притлумлення – ретериторіалізації устроями влади мікроустроїв бажань [73: 117].

Саме поняття номадичної культури концептуалізовано Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі у другому після «Анти-Едипу» (1972) томі фундаментального «Капіталізму й шизофренії» – «Тисяча плато» («Mille plateaux», 1980), зокрема – у розділі «Трактат про номадологію: Машина війни». В цілому вивисуючи ідею «вічного становлення» дійсності, номадологічний проект Дельоза – Гваттарі елімінує будь-яку опозиційність протилежностей, визначаючи можливість здійснення розвитку в різноспрямованих (різновекторних) обширах, поліваріантності незвідних один до одного форм інтегрування «різномірностей» [52].

Саме «плем'я», за Ж. Дельозом та Ф. Ґваттарі, схильне до «трансверсальності» щодо усталеного. Зрушуючи кордони, «новий трайбалізм» зумовлює формування нової соціальної теорії про потужний віталістичний вплив органічних взаємопов'язаних малих структур. Здатність менш культурних, аніж осіла спільнота, кочівників нищити могутні цивілізації світу визначається, за Дельозом – Ґваттарі, особливостями притаманної для них «машини війни», спрямованої проти «апарату Держави».

Державу не можна уявити, зокрема, «...без комунікації з машиною війни, від якої держава підживлюється, навіть якщо така машина сама формує деяку суспільну складку, чиєю матричною моделлю є номадизм» [50: 886]. Війна як мета «машини війни» виникає у зіткненні з державою, що привласнює «машину війни». Якщо модель держави претендує на зразковість світового порядку, що «вкорінює» людину, то модель «машини війни» змушує саму думку стати номадичною, а книгу – паростком «ризومي» [52].

«Виявити прямий зв'язок думки із... силами зовнішнього, тобто, зробити з думки машину війни – це такий божевільний захід, точним прийомом якого можна навчитись у Ніцше» [50: 467]. Оскільки позбавити тиранії можуть саме імпульси детериторіалізації, то звільнення від устроїв влади пов'язане з «ухиленням» – номадизмом. Радикальною детериторіалізацією виявляється при цьому план іманенції, а ретериторіалізацією – текст (абсолютний номадизм досягається, за Дельозом та Ґваттарі, тільки у царині думки).

Вихідною позицією ексцентричного суб'єкта-номада, як і кочівницької «машини війни», виявляється, за Ж. Дельозом та Ф. Ґваттарі, чиста форма ексцентричності всупереч «усередині-знаходжуваності» держави. Суб'єкт-номад належить власне пустелі. Точніше, її гладка площа як «безособистий і доіндивідуальний простір», – на відміну від простору феноменологічного із присутнім тут суб'єктом-«спостерігачем», – цілком належить номаду: ця площа – власне у ньому самому. «Процедурне» перебування кочівника всередині «великого Шляху» (Дао, колеса Карми тощо) вимагає «привласнення» цього гладкого простору суб'єктом-номадом.

Процес такого привласнення, будучи скоріше «тактильною» подієвістю тут-і-тепер, індивідуальною «подією контакту», виокремлює не всезагальні «форми» (ейдоси), а особливості неокресленої детериторіалізованої матерії степу чи піщаної пустелі з рухомою ризоматичною рослинністю. Заснована на ситуативних прикметах вітру, хвилястості піску, снігу, піщаного свисту чи потріскування криги,

«фактурна» топологія тут є незримою, проте сприйманою («схоплюваною») на слух і дотик: «...жодна лінія не відокремлює землі від неба, немає ані перспективи, ані контуру, видимість обмежена,... [є ж] фактура – якість поверхні на дотик» [52].

Кочівник у такий спосіб, за авторами «Трактату...», перебуває, скоріше, в абсолютній локальності – у незводимості *тут-і-тепер*: пустеля, степ, крига, море. Його перманентна позиція, – власне *по-дія*, ситуація, – є по-ризоматичному незавершеною, позабуттєвою чи ж укоріненою настільки, наскільки привласнює локальну поверхню так, що її мітки «...зсуваються разом із трасою, ...як піщані плити» [52], – адже саме у ризоми, відкритої назустріч плюральності позаонтологізуючого буття, «...досить сил, щоб надломити й використати слово “бути”».

Номад обживає гладкий простір, мітки якого зсуваються разом із простором, присвоюючи його собі. Він пересувається «сидячи». Його принцип – інтенсивність швидкості, а не екстенсивність руху, адже глибинна подорож може здійснюватись без відносного руху. У цьому сенсі кочівник – детериторіалізований. Його простір – піщана пустеля. Споріднюючись із гладкою поверхнею, номад породжує пустелю тією само мірою, якою породжений нею. Зрощений з поверхнею пустелі кочівник, за Ж. Дельозом – Ф. Гваттарі, рухається, будучи у спокої («бедуїн у галопі сидить, підібгавши під себе ступні ніг»), тобто перманентно перебуваючи у стаціонарному процесі.

Номад володіє інтенсивною швидкістю *духовної* подорожі «без відносного руху» як абсолютною характеристикою тіла, що заповнює поверхню подібно вихору, й може з'явитися в будь-якому пункті. Вихідною у відповідній стратегії «партизанської війни», уособленої грою у фішки го, виступає опозиція матеріалу й сили, де негатовна «залученість-у-процес» суб'єкта-номада повністю суперечить регулярному відтворенню «семіології» шахмат як гри королів. Гладкий простір фішок го, які (де)територіалізують, протистоїть «розкресленому» просторові шахів, які (де)кодують: «...інші ритм та рух, інша справедливість» [52].

Необхідність нової раціональності для дослідження феноменологічного буття номада – «складки» («зборки»), спрямованої на контакт із нерозпізнаним, що перебуває у вічному становленні, визначає відхід від структурних відношень «матерія – форма» до ризомної системи «матеріал – сила». Якщо Компарс як «осіла» правова модель «науки королів» відповідає гілеоморфічному принципу змінності матерії та сталості форми, то Диспарс, відтворюючи не

загальні «форми», а індивідуальні миттєвості й сингулярні особливості матерії, власне індивідуальність як *подію*, формує специфічну особність «кочівницького» способу мислення.

Якщо відтворення (репродукція), індукція, дедукція «працюють» у «розкресленому» просторові шахів, то «кочівницька» наука, заснована на русі, вчить володіти територією й належати шляхові й маршруту як «відкритому простору». Підстави номадичного простору абсолютної іманентності, «поза-знаходжуваності» – «перебування-поза-місцем» – вбачаються й у похідному від критики бінаризму та спростування онтологічного статусу «розрізнення» постулаті дельозівського шизоаналізу («шизомови») про «поверхневий» щодо «тіл» характер організації мови, яка «...промовляє на поверхні», схоплюючи запаморочливу гру «поверхневих сутностей» та утримуючись від занурення у глибини «аліментарного змішання тіл» [73: 105].

Принципово мультиплікований суб'єкт виступає тут означником без означуваного, «порожнім місцем», яке неможливо звести до жодної структурно заданої схеми. Конфігурація суб'єкта в такому випадку постає конфігурацією «тіла без органів» або «номадичною» суб'єктивністю, в якій головною виявляється тілесна характеристика бажання, нелокалізованого у задані структури ідентичності. Тобто, номадичний суб'єкт відкидає будь-яку спробу зведення суб'єктивності до абсолютної фіксованості ідентичності й заперечує есенційність смислу абсолютного суб'єкта. Некласична структура такої суб'єктивності адекватна складноструктурованому модусу *Я* з невичерпною у формальному дискурсі структурою означуваного.

Проекція за ознаками загального на унікальний досвід суб'єктивності тут неможлива, обертаючись семантично позапонятійною. У такий спосіб, «мобілістичне» мислення суб'єкта-номада, за Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі, полягає «у переміщенні перспектив» (Ніцше), – проблемне, а не сутнісне, воно здійснюється завдяки інтеграції різних дискурсів. Жива думка є неоднозначною, а не закарбованою у застиглий каркас понятійних конструктів, передбачаючи здатність до нескінченних метаморфоз, відновлення себе-«іншої» («іншою»), як «вічне повернення» Ф. Ніцше.

Вирізняючись безконечною плинністю а-центрованих форм, структурно нефіксований простір «ризоматичної» поверхні конститується, на відміну від простору «порядку», через самовиявлення меж у процесі їх подолання-встановлення. Обґрунтовуючи можливість онтології *множинного*, – адже сутнісною рисою всіх речей є множинність, – Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі постулюють

існування суб'єктивності десуб'єктивованого номада у постійному русі. Тим самим безпосередньо в межах «самоорганізованого» номадологічного процесу постає, за Ж. Дельозом – Ф. Гваттарі, проблема способу принципово інакшого прочитання часу.

Якщо виходити з розмежування Карлом Шміттом земельного типу цивілізаційної стратегії як «дому» й морського типу як «корабля», то контроль швидкості через зупинку на шляху переміщень (потоків) виявляє сутність міської (осілої) цивілізації. Контролювання цих переміщень постає в цьому сенсі сутнісним осердям геополітики. Територія ж кочівницького тимчасового поселення вимірюється, натомість, швидкістю пересування гладкою поверхнею та місцями зупинки. Тобто, регуляція номадичного ритму пересування визначатиме, за Шміттом, хронополітичну ієрархію панування. Якщо цивілізації осілого типу, – контролюючи швидкість через міста як пункти перманентної зупинки, – розкреслюють світ борознами як тотожне всередині себе ціле, то номадичні цивілізації морського типу створюють світ беззупинного, ритмізованого зупинками, ковзання.

Автор «Швидкості й політики» (1986) Поль Віріліо стверджує, що контроль над способом розподілу земель, втративши колишні форми разом із занепадом кордонів-стін міських цивілізацій, визначається сьогодні новим хронополітичним типом контролю швидкості й часу як способу її вимірювання. Швидкість польоту ракет до цілі, доступу до інформації й оперування нею, швидкість переміщень індивіда та прийняття рішень (купівлі акцій, реакції на кнопку чи сигнал) постають сутнісними питаннями виживання.

Світові контролю над швидкістю через знерухомлення протистоїть світ контролю над швидкістю через над-(супер-)швидкість. При цьому, якщо відносини міських цивілізацій «розкреслення» простору щодо розподілу суверенітету з іншими осілими цивілізаціями виступають геополітичними, то відносини у кордонах глобального міжкультурного кочівництва, виявляючись відношеннями щодо ритмізації зупинок у світі «ковзання» гладкими, не підпорядкованими однозначному маркуванню й розмітці поверхнями, постають *хронополітичними*.

Адже в номадичному світі контролюється ритм пересування, суверенність тривалості від одної зупинки до іншої, й у цьому сенсі – час (не як абстрактна, вимірювана годинами послідовність, а у бергсонівському смислі як конкретна тривалість, визначувана «диханням коня, запасом води, криком дружин, рухом зірок»). Якщо геополітика пов'язана при цьому з фізикою твердих тіл, вічними цінностями, константами, «ідентичністю» й теоремами, то

хронополітика – з гідравлікою, потоками та густотами. У «хронополітичному» мисленні діють не дедуктивне виведення видів з роду, а рух від проблеми до «випадку» («...а ось ще був випадок»), який цю проблему обумовлює та розв'язує, – тобто, одну фігуру думки з іншою тут пов'язує не функціональна залежність метричного простору, а вибіркова спорідненість простору векторно-топологічного [148].

За думкою *Мануеля Кастельса*, сучасний неонеомадизм визначається новим соціотехнічним контекстом «розуму, що заперечує час», – *позачасовою темпоральністю*. При цьому в надшвидкісному ритмі існування підступно виникає зворотна небезпека руйнації життєвих біоритмів аж до безбарвного «знекровлення» циклу життя, схожого на «плаский ландшафт». Кастельс змальовує існування людини за умов «конс'юмеризації» цінностей, коли споживацька мораль «наратизувала» переживання різноякісних процесів та станів буття, обернувши їх на «маркери» «різноманітних переживань у нескінченному магазині почуттів, перетворених на товари» [81: 419].

Із над(супер)швидкісним (завдяки масовому використанню компактних функціонально ефективних «кочових» портативних технозасобів) пересуванням пов'язує надможливості геоекономічного міжкультурного неонеомадизму *Жак Атталі*. У «Лініях горизонту» (1990) французький мислитель розвиває ідею уніформної електронно-неонеомадичної цивілізації як «дев'ятої соціоформи» гіперіндустріального устрою початку третього тисячоліття, існування якої у глобалізованому світі визначатимуть єдина ліберально-демократична ідеологія та ринкова система процесу споживання гіперпромислового виробництва, зокрема специфічних об'єктів індустрії інформатики, дозвілля, медицини й бізнесу.

Актуалізуючи час та нівелюючи простір, «кочові» предмети значно радикальніше трансформують майбуття, ніж автомобіль чи телебачення у ХХ столітті. Здійснюючи надшвидкісний обмін інформацією, вони становитимуть осердя життя й цінностей власника, який здобуватиме, за Ж. Атталі, не завжди усвідомлювані граничні смисложиттєві обрії. Це визначить як необхідність бути «скульптором» самого себе на «вівтарі Нарциса», так і прагнення творити собі подібних за генетичним дизайном. Процеси мікромініатюризації послуг зв'язку призведуть до обернення почуття прихильності до родини, країни, «...місця, котре народжувало всі культури в минулому, ...лише на слабкий, гідний співчуття спогад» [5].

Обернений на атомізованого індивіда, електронний кочівник, за передчуттям Ж. Атталі, залишиться при цьому приреченим на

самотність, бо нові співтовариства через свою нестабільність не задовольняють тугу за умовами «дому», людською приязню й співтовариством, які зникатимуть, оскільки їх функції застаріватимуть у світі неогамовних трансформацій. Замінивши усе мінімікропроцесорами, що розв'язуватимуть проблеми здоров'я, освіти й особистої безпеки, індивід постане людиною-кочівником, якій «...доведеться працювати повсякчас, нескінченно, оскільки у неї зникнуть уявлення про природний розподіл доби на денний та нічний час, як, в цілому, й усяке поняття про час» [5].

Оскільки свобода вибору за цих умов вимагатиме нової культури вибору, то саме ідеологія плюралізму «...підриватиме засадничу вимогу цивілізацій: необхідність вижити», – зауважує Ж. Атталі [5]. Інтеграція культури вибору й ринкової логіки, отже, «виокремить... засоби досягнення безпрецедентного ступеню особистої автономії... Як колись язичник набирався сил від споживання тих предметів, які, як він вважав, містять у собі життєвий дух, так само і людина прийдешнього тисячоліття дозволить споживати себе шматок за шматком у ринковому сенсі цього слова. Отже, вона долучиться до того, що зрештою сходиться до культу індустріального канібалізму...» [5].

Отже, якщо в архаїчному світові мандрівний «блудний син» простував на пошуки щастя у світ «чужого», то за доби «надшвидкостей» людина унов відкриває свою «кочівницьку» природу, – ця суголосна класикові екзистенціалізму Г. Марселю про істотно «авантюрну» природу *homo viator* думка сьогодні очевидна. Найвибагливіший «збурливий проект» західноєвропейської культури, яким виступила неогамовна спрага до пізнання, розмістив людину всередині динамічного Всесвіту, де ідеї змагальності, нерівноваги, «синергетичного ефекту» Г. Хакена, «флуктуації» І. Пригожина перебувають поряд із висловом Геракліта.

Нездоланно суперечливі варіації проектів грандіозно масштабного міжкультурного «неокочівництва» у рамках моделей «надсупільних» «світ-систем», «світів-економік» (Ф. Бродель, І. Валлерстайн), «соціоформ» (Ж. Атталі), дедалі набуваючи розголосу, відтворюють наразі як досить привабливі перспективи особистісного пошуку-здійснення себе, так і потворну психологію посереднього «човника» гіперіндустріального торговельного устрою.

Таким чином, сучасні експлікації «межових» форм суб'єктивності радикалізовано у *трансгресивних* моделях децентрованої **(нео)номадичної суб'єктивності, що «ковзає»** (Ж. Деріда, Ж. Дельоз – Ф. Гваттарі, М. Фуко), зокрема в номадологічному проєкті Ж. Дельоза

– Ф. Ґваттарі, що корелює з провокативними «пост»-ідеями тотального «ухилення» від устроїв влади, відносин панування тощо. Так, якщо істотною перевагою суб'єкта-номада в радикальних версіях децентрованої суб'єктивності Ж. Деріда – Ж. Дельоза – Ф. Ґваттарі є «ухилення від влади», то перевага неономада Ж. Атталі – можливість надшвидкісного пересування.

При цьому новітню концептуалізацію суб'єктивності означає *трансгресія* як явище ви(пере-)міщення за кордони звичної усталеності. Перехід від заперечення до «жесту, зверненого до межі», – трансгресії як «непозитивного твердження», що заступила собою діалектичний хід суперечностей, є, за М. Фуко, засадничим досвідом сучасності. Радикально руйнуючи презумпцію лінійної послідовності, трансгресивний акт-становлення означає *позаспрямоване* «досвіду-межі» (М. Бланшо). Не обертаючись при цьому на інструмент панування, який «стверджує», трансгресивний крок постає, за М. Бланшо, можливостями «після всіх можливостей».

Визначаючи *трансгресію* як дію, що не вбачає у собі кінцеву ціль та не прагне зберегти статус, – що дозволяє їй бути «твердженням, вільним від заперечення», – Ж. Деріда вважає, що саме завдяки дослідженню трансгресії філософія ствердила «гру як правило». Якщо «заперечення», як вияв *модерної* стратегії панування, передбачає підкорення якійсь певній парадигмі, то трансгресія «підриває» її, та, виявляючи її альтернативність, «ентропійність», обертає домінуючий принцип на один із багатьох імовірних.

Сьогодні моделі й форми суб'єктивності трансгресують від структур внутрішньої, *інтрасуб'єктивно* «чужої» «множинності» (як і асуб'єктності, «анонімності») до «надмірності» («експансії») *трансцендентних інтрасуб'єктивних форм*. Трансгресивними ракурсами виявлення гетерогенних обширів суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному* виступають *радикальний образ людини, негативна суб'єктивність, номадична/ трансгресивна суб'єктивність, що «ковзає», т. зв. «неокочівницьких» стратегій, образ Іншого та Чужого, феномен тілесності* тощо.

4.2. Розрив іманентності: «...на дні *Іншого*»

«...Необхідно знову осмислити суб'єкт у зв'язку з питанням про те, як “суб'єкт виокремлюється з буття”. І в межах такого питання ми зіткнемося із тим “розривом іманентності”³, завдяки якому в бутті означилося б виникнення справжньої суб'єктивності на противагу метафізичному образу людства, згідно з яким, безнастанно повертаючи іншого до тожсамого, “людина замикає себе, як монаду”⁴»

А. Рено, «Ера індивіда. До історії суб'єктивності» [165: 304–305].

Досвід самоочевидного *Я* як засновок пізнання ментального життя поставав для модерної філософії єдиним способом дістатися до феномену «себе». Уже від Декарта й Канта проблема обґрунтування знання, зумовлюючи питання про самообґрунтування, неухильно в zasadничувала той «...метафізичний образ людства, за яким, безнастанно повертаючи іншого до тожсамого, “людина замикає себе, як монаду”» [165: 305]. Відтак вивищена до світоглядних засад модерної доби, ідея суб'єктивності як самосвідомості унеможливила множинний погляд на повнотну гетерогенну реальність *специфічно людського*.

Метафізична філософська традиція тлумачила думку, а значить і суб'єкта, як «...“той спосіб, яким зовнішнє опиняється у внутрішньому просторі свідомості, яка без кінця ототожнює себе з собою”, ототожнюючи при цьому себе з іншим, який більше вже не є “іншим як таким”» [165: 307]. Процес метафізичної думки представлено в такий спосіб, – за переконанням *Алена Рено*, солідарного в цьому з *Е. Левінасом*, – як **заперечення всякої трансцендентності**, повернення будь-якої трансцендентності до іманентності *Я*, тотожного самому собі, в системі абсолютного знання, де «*Я = Я*», не маючи інших обріїв, окрім співпадіння з собою у єдності.

Зasadнича теза Мартіна Гайдегера про історію суб'єктивності, який означає новоєвропейський модерн через «місце людини», котра перейняла атрибути *обізнаності* й *усеомогутності* (звідси сцієнтизм та техніцизм сучасної культури), зводиться, на думку А. Рено, до рішення

³ Це висловлення є назвою першої частини есею 1982 року: Levinas E. De Dieu qui vient à l'idée. J.Vrin.

⁴ Левінас Е. Там само. С. 227.

«змусити цю історію обертатися довкіл *монадологічного cogito* як подвійного поглиблення картезіанського суб'єкта у сенсі діяльнісного тлумачення *cogitatio* й у сенсі *монадологічного (антропоморфного)* тлумачення субстанції:

“Кожний *subjectum* визначений у своєму *esse* як *vis* (*perceptio, appetitus*). Кожна *substantia* є монадою. Саме так, розгортаючись у світлі достеменної істини, реальність *res cogitans* тільки й набуває того обширу, завдяки якому вона панує над усім реальним”, – і лише так засновується принцип, за яким царство суб'єкта досягає свого апогею, “тільки так отримуємо вихідний пункт метафізики Нового часу”» [165: 42]. Відтак, метафізичні вчення неабияк *ангажовано ідеєю іманентності змісту Я*.

Тобто, якщо метафізична історія монадично замкненого *Я* скоріше «втрачала» суб'єктивність у її внутрішній істині як відкритості, аніж розвивала її ідею, *страждаючи не стільки від забуття буття, скільки від забуття суб'єкта*, то спростування монадологічної ідеї *Я* поставатиме передусім «...допущенням того розриву іманентності, який би виявив, що суб'єктивність, на відміну від монадичної індивідуальності, може здійснитися тільки на засадах відкритості зовнішньому чи інакшості, – виявленням проблематики *трансцендентності в іманентності*» [165: 302].

Підваження метафізичного гуманізму є підставою розуміння суб'єктивності *інакше, ніж в дусі монадології й іманентності*, осмислення її онтологічного «не-співпадіння з собою», «відкритості» іншому. Причому подолання метафізичної історії здійснюватиметься «...не оберненням думки “проти суб'єктивності”, як наївно вважав Гайдегер, а рішенням поставити, нарешті, питання про суб'єкт, а відтак, за думкою Левінаса, спробою мислити ту відкритість, що пориває з монадичною іманентністю та наділяє суб'єкт властивістю виходу за межі себе, якщо завгодно – *ознакою трансцендентності*» [165: 309–310].

Розмірковуючи про необхідність ревізії ідеї *автономії* суб'єкта, що уможливить подолання хибного розуміння гуманізму, А. Рено зауважує, що висунута суб'єктові вимога мислити себе як *автономію* є невід'ємною від самого модерну, де цінності більше не випливають із природи речей, а *само-обґрунтовуються* або ж *само-встановлюються* як норми, що їх людство надає собі з метою конституювання інтерсуб'єктивності на засадах того, як воно уявляє собі свою гідність.

Саме це зрушення, за переконанням А. Рено, уможливить відновлення ідеї *автономії* суб'єкта, тотожного *інтерсуб'єктивній спільноті людства*, у тожсамість якої інкорпорується відкритість

«інакшості іншого»: «...якщо подолання ери монадології відновлює схований логікою індивідуалізму параметр суб'єктивності, то розрив монадичної іманентності *stricto sensu* слід розуміти як виявлення трансцендентності в іманентності, а не всупереч іманентності» (виділено нами. – В. К.) [165: 346].

Сучасну думку розпочато, за А. Рено, «...в акті антиметафізичного визнання повної, межової конечності нашого знання й наших можливостей щодо реального; в цьому сенсі... постійні нагадування про конечність, характерні для філософії після Гегеля, можуть бути джерелом значних потрясінь для гуманізму й уявлень про людину як суб'єкта. Так, Гайдегер, який більше й краще від інших робить із визнання конечності буття відправний пункт філософії, здійснив припущення, що рішуче прийняття цієї конечності нав'язує, так само як і проект “подолання метафізики”, програму філософії, направленої “проти гуманізму” та “проти суб'єктивності”» [165: 17].

Відмовившись від ілюзії самодостатнього Я, сьогоденна філософія, на думку А. Рено, змогла б подолати хибне розуміння гуманізму та зберегти *автономію суб'єкта* як найвищу цінність. Якщо індивідуальність визначається як незалежність, то суб'єктивність – як автономія. Саме автономія виступає, за А. Рено, єдиною умовою насправді вільної індивідуальності, яка повинна підкорюватись тільки свідомо ухваленим законам.

Як наголошує В. Декомб у «Суб'єктному додаткові: дослідженні факту дії від себе як особи» (2004), у розв'язанні завдяки філософському поняттю суб'єкта поставленої свого часу ще Ж.-Ж. Русо проблеми: як жити вільно у світі з іншими людьми, дотримуючись при цьому загальної дисципліни, – А. Рено стверджує, що саме «філософія суб'єкта дозволяє зрозуміти соціальний зв'язок, позбавлений взаємозалежності, тобто субординації щодо чогось зовнішнього відносно до самого себе» [49: 362].

Якщо, насправді, під «суб'єктом» ми розуміємо живу істоту, яка встановлює стосунок із самим собою, що є точним відношенням суб'єкта з суб'єктом (адже я сам – теж суб'єкт), а не з об'єктом, тобто з якоюсь іншою річчю або особою, розглянутою як об'єкт, то у філософії суб'єкта (на відміну від емпіристської доктрини свідомості) не виникає при цьому жодних ускладнень. Адже відношення з собою як із суб'єктом є, за В. Декомбом, відношенням не з деяким індивідом, а з чистим суб'єктом автопозиціонування.

Тобто йдеться, скоріше, про стосунок із самим собою як з *особою когось іншого*, ніж про відношення з собою як з *особою самого себе*.

Повстаючи проти приписування сучасній добі єдиного смислу, А. Рено, за твердженням В. Декомба, обстоює ідею *негомогенності сучасності*, яка, не зводячись до якоїсь однієї складової, вміщує у собі як «індивідуалістичну патологію, так і коріння юридичного гуманізму» [49: 361]. Людство більше не може мати холистичних цінностей, бо усі спроби встановлення будь-якої єдності, виходячи з тоталітарного досвіду ХХ століття, зазнали фіаско.

Тому між холізмом та індивідуалізмом, за переконанням А. Рено, повинен був би знаходитись *гуманізм*, як між цілим та індивідом – суб'єкт. Саме суб'єкт є соціальним, оскільки знає, що свобода передбачає раціональну дисципліну підкорення – в якості закону він має створені власним розумом приписи. А отже, суб'єкт постає соціальним завдяки своїй автономії: раціонально підкорюючись моральному закону, він чудово узгоджує свої дії з іншими можливими суб'єктами, з якими солідаризується в ім'я досягнення спільних цілей.

Отже, концепція *неметафізичного гуманізму* (А. Рено) полягає в обстоюванні ідеї суб'єкта, на противагу індивідуалізму, що веде до кризи міжлюдської комунікації й атомізації людей. Не ведучи до «розпаду» суб'єкта, сучасні гуманітарні науки створюють необхідні умови для випрозорення того, що в суб'єктивності «не-співпадіння з собою, відкритість інакшому й зовнішньому є нередукованим: саме оскільки *Я* не вдається співпасти з собою й воно “є чимось іншим”, *Я* виокремлюється з буття» (виділено нами. – В. К.) [165: 309].

Обстоюючи розрізнення смислу індивідуальності й суб'єктивності, тобто індивідуалізму як *цінності незалежності* та гуманізму як *цінності автономії*, А. Рено наголошує на необхідності відновлення часто спрощеної історії суб'єктивності, відновлення якої в усьому її різноманітті й складності повинно висвітлити всі невід'ємні від ідеї суб'єкта можливості, не ангажовані становленням сучасної метафізики, а отже, – придатні для їх повторної активації сьогодні.

Утримання від спроб «підігнати» природу суб'єктивності під якесь одне розуміння, що «затисне» численні способи виявлення «автономізації й гетерономізації» *специфічно людського* в жорсткі фіксовані «сегменти» чогось квазі-субстантивного, опинившись у глухому куті, підважить саму засадничість ідеї *гомогенності* різноманітних образів людини: якщо висунути методичну гіпотезу *множинності* образів суб'єкта, то аналіз передусім було б скеровано на виявлення їх розходжень та відмінностей, що сприяло б більш диференційованому розумінню нашої дійсності.

Ідея жорсткої гносеологічної розбіжності, дихотомії між суб'єктом та об'єктом, експлікації *об'єктності* світу в раціоналістичній Новочасній традиції визначили концептуальну маргінальність уявлень про *суб'єкт-суб'єктність*, між(інтер)суб'єктивні відносини, а отже – залаштунковість діалогічної (комунікативної) парадигми у європейській рефлексії. Втім, у трагізмові екзистенційного запитування християнських містиків та Паскаля, німецьких романтиків і К'єркегора, філософуванні Фейєрбаха й Ніцше, розгортуваних у передчуванні «буму» некласичних уявлень про *інше Ти*, що є наділеним якостями особистості подібним мені суб'єктом, по-своєму відтворювалась «драматургія» діалогічної колізії пізнання світу й людини.

Можливість конститутивного залучення *Іншого* виникає разом із вивищенням *онтологічної й інтерсуб'єктивної парадигми* буття суб'єктивності, в іманентному досвіді якої появу іншого обумовлено «ознакою трансцендентності» (А. Рено). Образ *Іншого*, будучи імпліцитно властивим для дискурсу суб'єктивності «за лаштунками» новоевропейського модерну (Ж.-Ж. Русо, Новаліс, Ф. Шеллінг, Ф. Шлейєрмахер, С. К'єркегор, Л. Фейєрбах, Ф. Ніцше), виринає в якості фундаментальної структури у новітніх філософських прагненнях реконструювати класичного «суб'єкта» й зібрати «до купи» дражливо «фрагментоване» *Я*.

Латентний «діалогізм» притаманний конструкціям німецького ідеалізму XVIII – початку XIX століття. Гегелівське поняття «своє інше» й фіхтеанське «не-Я» виступили методологічним засновком для новітнього поняття *Іншого*. Спроби ж його глибинного, автентичного виявлення є здобутком усієї некласичної європейської філософії, в якій зринає повноцінне «ми існуємо», й *Інший* через вимір інтерсуб'єктивності постає у глибинній «унікальності одиницності» (М. Бубер). У некласичній рефлексії *інтерсуб'єктивність* є когерентною індивідуальній множинності суб'єктів структурою суб'єктивності, що є засновком їх спільності й комунікації.

Обрії новітньої суб'єктивності корелюють із відкритістю релевантних їй некласичних «інтерсуб'єктивних структур і мовно-комунікативних опосередкувань практичної діяльності й мислення, (де) глибинні смисло- і нормотвірні функції вzasадничено не трансцендентальним суб'єктом, а трансцендентальною комунікацією» [69: 310]. В онтологічно «розімкненій» ситуації людського буття конститутивним виміром суб'єктивності виявляється втілюваний у *вокативі* (Е. Левінас) модус взаємовідношення *Я* й *Іншого*, коли

суб'єктивність подибує себе, за висловленням Ж. Дельоза, «...на дні *Іншого*».

Означене «зміщенням перспективи» досліджень з інтенціональних актів до комунікативних та інтерсуб'єктивних аспектів «буття-з» (М. Гайдегер), «спів-буття» (Ж.-П. Сартр), царини «Між» (М. Бубер), «буття один-з-одним» (Л. Бінсвангер) і далі – до респонзивності, «розмикання» обривів суб'єктивності визначає її трансгресію від самототожних ознак «Я-центру» до крайніх кордонів інтрасуб'єктивної чужості, інакшості *Іншого* й *Чужого*.

Інтрасуб'єктивності й феномену *Іншого* присвячено фундаментальні праці значних мислителів ХХ століття – Е. Гусерля, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, К. Ясперса, Е. Левінаса, П. Рікера й інших. Філософські концепції діалогічної свідомості ХХ століття формувалися передусім у зв'язку з проблематикою відчуження. Виявляючи не зводимі до суб'єкт-об'єктних відношень рівні свідомості, діалогічне мислення виступає кардинальною альтернативою стратегіям «маніпулювання» світом.

Підмурівком для різноманітних напрямів усередині феноменології, філософії життя, екзистенціалізму, філософської антропології, прагматизму, персоналізму тощо, які в той або інший спосіб визначають поняття *Іншого*, є ідея *інтрасуб'єктивності* Е. Гусерля. У вченні Гусерля, де трансцендентальне Я постає вихідним пунктом феноменологічної науки, на якій повинні ґрунтуватись інші дисципліни, інтрасуб'єктивність експлікується через виявлення імпліцитних та експліцитних інтенціональностей, в яких трансцендентальне Я засвідчує існування й досвід *Іншого*.

«...Коли Левінас аналізує внесок Гусерля в розміркування про суб'єктивність, осмислену як присутність трансцендентності в іманентності, він, – стверджує А. Рено, – безперечно віддає належне фундаторові феноменології: Гусерль чудово бачив, що “его перебуває поза іманентністю, залишаючись при цьому її приналежністю”, що немає свідомості “цього зовнішнього, що розриває осердя інтимності <...>, без цієї інакшості там, де все є самоспівпадіння чи самовиявлення”.

Цю “трансцендентність у іманентності”, цю “самість, що без кінця орієнтується у своїй найбільш інтимній тотожності на *інше*”, Е. Гусерль позначив як структуру *інтенціональності*, яка конститує свідомість у дії: тоді як “дрімотне Я” замикається від зовнішнього й застигає у своїй тотожності, бадьора свідомість “долає свою іманентність” і спрямовується на об'єкт, виявляючись таким чином в

якості свідомості (як суб'єкта) на підставі цієї відкритості інакшому... Іманентність не розривається ззовні похідним від об'єкта поштовхом: розрив іманентності, тобто трансцендентність, є, як і інтенціональність, сама суб'єктивність... Одним словом, "можливість пробудження вже змушує битися серце Я, зсередини занепокоєного й живого, *трансцендентного в іманентності*"» [165: 311–312].

За феноменологічними візіями Е. Гусерля, *Інший* – це феномен, що конститується актами свідомості Я, при цьому «моє Я» покладає *Іншого* суб'єктом, котрий своєю чергою конститує світ, в якому «моє Я» – тільки один із феноменів, що конститується. Переживання *Іншого* тут не є безпосередньо – «в оригіналі» – даними мені: я можу лишень гіпотетично реконструювати їхній зміст за їх зовнішнім, «тілесним» виявленням – мімікою, жестами, словами тощо. Така «неданість в оригіналі» відрізняється від «принципово неадекватної даності» реальних предметів, які завжди є даними неповно, у «відтінках та проекціях», у нескінченному горизонті невизначеностей.

Тобто, якщо реальні предмети тією мірою, якою їх дано, є даними *як такі*, – «в оригіналі», – то зміст переживань *Іншого*, за переконанням Е. Гусерля, завжди залишається для оригінального схоплювання недосяжним, – такий зміст може бути даним тільки опосередковано й гіпотетично. Трансцендентний щодо мого Я *Інший*, у такий спосіб, не усуває проблематичної суперечності між трансцендентально-соліпсистським модусом феноменології та «паритетністю» Я й *Іншого*. Цю суперечність відтворено й у більшості екзистенціалістських учень.

Гусерль прагнув подолати трансцендентально-соліпсистську установку феноменології й знайти підстави для інтеграції різноманітних рівнів трансцендентального Я, існування якого ще не є гарантом існування іншого Я. Гусерль звертається до механізмів утворення у підвалинах «чистого Я» як інстанції свідомості, яка не підлягає редукції, смислу *Іншого* не як «моєї» точної копії, а у формі чужого щодо мене Я. Проблема *інтерсуб'єктивності* при цьому полягає, власне, в тому, яким чином монадично-замкнене Я може визнавати незалежність існування *Іншого* – іншої свідомості, не розглядаючи її при цьому як продукт конститутивної діяльності самої себе як «монади».

У V медитації «Картезіанських розміркувань» Е. Гусерль розвиває ідею того, що монадична свідомість виявляється апіорно інтерсуб'єктивною, а не соліпсистськи замкненою у собі. Проблему виявлення для мене *Іншого* Гусерль намагається розв'язати, власне, методом «вчування»: «...проблема, таким чином, ставиться спочатку як спеціальна, а саме, як проблема Наявності-для-мене (*für-mich-da*) Інших,

як тема трансцендентальної теорії досвіду Чужого, як проблема так званого вчування (*Einfüllung*)» [45: 386]

Здійснення феноменологічної редукції, за Е. Гусерлем, дозволяє усунути присутність *Іншого* як певної вихідної даності та відстежити його формування всередині свідомості суб'єкта. Редукція до власної трансцендентальної царини передбачає відмову від усього того, що може бути «іншим» щодо суб'єктивності. У всякому *Ego*, на думку Е. Гусерля, вже закладено *інтенціональність*, в якій конститується принципово новий смисл буття, що виходить за межі «мого» монадичного *Я*.

Я як *Ego* конструює світ «для мене» як феномен: особистісно-людське *Я* здійснює в межах конституйованого світу деяке *обмищення*, – наприклад, обмищення *плоті* як «першої інакшості», «першого чужого» в мені (*leibhaft selbst* – даності *Я* у плоті, «втіленої» самості), щоб вона постала тілом серед інших тіл, – *аперцепцію себе*, так що «...все трансцендентально властиве мені як цьому межовому *Ego*, завдяки цьому обмищенню виступає в *моїй душі* як психічне» [45: 392].

Гусерль стверджує, що смисл буття об'єктивного світу конститується багатшарово, й першим ступенем, утворюваним над моїм первинно-вихідним світом, є конституювання *Іншого*. Отже, інші не залишаються для мене відокремленими, а утворюється, скоріше, *Я-спільність*, завдяки якій «трансцендентальна інтерсуб'єктивність отримує свою специфічно інтерсуб'єктивну сферу, в якій вона інтерсуб'єктивно конститує об'єктивний світ» [45: 399]. Для описання формування співприсутності *Іншого*, – того, яким чином *Інший* набуває смислу «людини», Гусерль вводить поняття «апрезентації».

Першим фундаментом усіх інтерсуб'єктивних спільностей є спільність природи в єдності зі спільністю чужого тіла й чужого психофізичного *Я*, що утворює пару з моїм власним психофізичним *Я*. Далі відбувається конституювання більш високих рівнів інтермонадологічної спільності, засноване на тому, що суще перебуває з іншими в інтенціональній спільності. Так, на думку Гусерля, формується «життєсвіт» в якості «...своєрідного зв'язку, дійсної спільності – саме такої, яка робить трансцендентально можливим буття світу, людського світу та світу речей» [45: 418]. Ця відкрита «спільність монад» постає *трансцендентальною інтерсуб'єктивністю*.

Описанням «життєвого світу» феноменологічними засобами Е. Гусерль прагнув дослідити царину *безпосередньо достовірного* й безсумнівного імпліцитного знання як докатегоріального фундаменту смислу *повсякденної життєвої* практики. Й оскільки «життєвий світ» є

неодмінною умовою будь-якого досвіду, його можна визначити як його *трансцендентальну умову*, а сама структура «життєвого світу» корелюється з «трансцендентальним *Его*», трансцендентальною суб'єктивністю.

Поняття «життєвого світу» як даної наочно частини досвіду повсякденної практики, «...безпосередньо актуально існуючої царини первинних засад знання як дійсних форм досвідного споглядання, “серед яких ми самі живемо відповідно до тілесного способу існування особистості”», – висунуто Е. Гусерлем, як зауважує А. Єрмоленко, – на протигагу ідеалізаціям виміру, каузальних підстановок та всупереч відповідній тенденції технізації й формалізації» [65: 40]. Цей глибинний шар *нетематизованого* знання, яке актуалізується імпліцитно й дорефлексивно, має модус безпосередньої достовірності інтуїтивного знання, що бере початок у чуттєвому пізнанні, центром якого постає людське тіло.

Натомість для Ю. Габермаса «життєвий світ» є не корелятом «трансцендентального *Его*», а культурно-успадкованим та оформленим у мові запасом вірців пояснення, що з очевидністю стверджується в повсякденній комунікативній діяльності людей. Мовець та слухач, посідаючи у спрямованій на досягнення взаєморозуміння комунікативній дії перформативну позицію, де вони ставляться один до одного як особи, що належать до інтерсуб'єктивно спільного життєвого світу, перебувають немовби «по той бік» суб'єкт-об'єктного відношення, тобто – по той бік об'єктивованих відносин, відповідно до яких здійснюється цілеспрямований вплив на світ.

Взагалі, з поворотом до *інтерсуб'єктивності* трансцендентальна філософія сприймає, за В. Гьосле, один з основних мотивів післягегелівської філософії, адже тема інтерсуб'єктивності об'єднує представників багато в чому протилежних течій XIX – XX століть: антропологію Л. Фейєрбаха, прагматизм Ч. Пірса, діалогізм Ф. Ебнера й М. Бубера, феноменологію Е. Гусерля, екзистенціалізм М. Гайдегера, К. Ясперса й Ж.-П. Сартра, філософію мови пізнього Л. Вітгенштайна тощо. Трансцендентальна прагматика (К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Кульман, Х. Ебелінг, В. Гьосле) виявляє ті фундаментальні засади, що, стосуючись, передусім, правильності й універсальності етичних норм, містяться в царині комунікації, де в *іншому* вбачається суверенна особистість [69: 309–310].

Означений зсувом від логічного до *емпірико-семантичного* аспекту інтерсуб'єктивності й звертанням до «життєвого світу» як поля перетину царин впливу різних практик, постструктуралізм (М. Бахтін,

Ж. Лакан, М. Турньє, Ж. Дельоз) концептуалізує уявлення про пізнання світу через інших у бі(інтер)суб'єктивній перспективі від «другої» та «третьої особи». Ідея Е. Гусерля про обопільну «включеність» світу й суб'єктивності, – зв'язок між якими, за М. Мерло-Понті, стає «зв'язком буття», – обертається усвідомленням значущості даності світу як буття «довкіл *Іншого*». Обрії «нової суб'єктивності» означено переакцентацією досліджень з інтенціональних актів до комунікативних та далі – до *респонзивності*.

Про необхідність «точки опертя за межами себе» бодай у *гіпотетичному Іншому* як про єдино можливий спосіб для *Я* сформувати ціннісне ставлення до самого себе, стверджував Михайло Бахтін. Проблематику *Іншого* пов'язано при цьому з не менш засадничим концептом «поліфонізму» («поліфонічного» мовлення як присутності *чужого* у свідомості *Я*) як обопільної спрямованості – «суголосся» – двох основних тем роману, в якому самостійні й окремішні «голоси», як у творах Ф. М. Достоевського, рівноправно ведуть власні партії, утворюючи поліфонічний стиль діалогу – гетерогенного мовного середовища, означеного присутністю *іншої свідомості*.

При цьому розширена до спів(по)-дієвої, співучасна позиція суб'єкта діалогу відзначається, за концепцією М. Бахтіна, цілковитою «не-втратою» самого себе в *Іншому* – адже тільки зсередини «мого власного відповідального вчинку» можливий вихід у єдність буття. Самосвідомість, *Я*, власне, й з'являється як деяке про(перед)віщення діалогу: зосереджуючись на самій собі, людина спрямовує на себе особисто всю потужність, міць власної самосвідомості, і – «...тут виникає... над-*Я*, тобто свідок та суддя всієї людини, – ...не *Я*, а *інший*» [11: 341].

Вважаючи, що жодне *Я* не здатне пізнати себе без співвідношення з *Іншим*, зверненість до якого як до Ти, яким обертається інший зі «стороннього» й чужого, є незаперечною цінністю, М. Бубер обстоює засадничість зв'язку людини з людиною – царини «Між» як фундаментального факту людського існування, в якому стаються реальні події й «уроки». На думку Г. Марселя, тільки коли індивід усвідомлює *Іншого* як власну інакшість, радикальним досвідом якої є діалог, і завдяки цьому прагне «увійти» в *Іншого*, він, здолавши відчуження, може розімкнути коло самотності. За уявленнями К. Ясперса, зв'язок індивіда з іншими складає структуру його екзистенції, людське буття є «буттям-з» (*Mit-Sein*). Вільна екзистенція відрізняється від сліпої волі Шопенгауера завдяки можливості спілкування з *Іншим*, спроможності бути почутою.

Екзистенція не може бути визначена, проте може «поєднуватися з іншою екзистенцією», а тому її існування є реальним. Комунікація є способом і формою буття розуму, що вносить осмислення, «просвітлення», з одного боку, й екзистенції, яка вводить таке саме буття, що повинно бути осмислено, з іншого боку. На думку К. Ясперса, комунікація – це спілкування, в якому людина не грає передбачені суспільством «ролі», а відкриває себе. Протилежна комунікації «масовій», в якій особистість «втрачено», розчинено в натовпі, екзистенційна комунікація К. Ясперса виявляється засновком набуття істини, спілкування «в істині».

Можливе на ґрунті свого відображення в *інших* пізнання власного образу, відтвореного в *інших*, вимагає, за К. Леві-Стросом, спочатку відсторонитися від уявлення про себе й безпристрасним поглядом здійснити входження в єдиний у своєму роді вимір власної суб'єктивності [121: 22]. За культурологічними розвідками екстремальних, «відсторонених» форм феномену споглядання, «співнаглядач» усередині себе, – й тут об'єктивна логіка спроб знайти правильну самооцінку «структурно», від Володимира Набокова до Клода Леві-Строса, збігається, – неспроможний надати справжніх, повних уявлень про себе. А отже, думка іншого є навіть не наслідком, а самою умовою самопізнаваності.

Майже всі значущі концепти постмодерного дискурсу *інакшості* експліковано Ж.-П. Сартром, а саме – феномен *іншої* тілесності, концепт *погляду*, етика любові, ненависті й свободи у контексті взаємин з *Іншим* тощо. Якщо теорія літературних практик виокремлює «семіотичну» нарацію Ю. Крістевой, літературу як «волю до влади й трансгресію» М. Бланшо, «літературний шизоаналіз» Ж. Дельоза, то дискурс *Іншого* у Ж.-П. Сартра можна зі впевненістю означити як «нарацію *опору*» [192: 328].

Уже вихідний пункт антропологічної рефлексії передбачає, на думку Сартра, існування *Іншого*, що, будучи колись лише метафізичною «гіпотезою *a priori*», постає особливим, обтяженим своєю власною суб'єктивністю об'єктом, який не розкривається за допомогою хибної суб'єкт-об'єктної парадигми. *Інший* сприймається при цьому з виявленням безпосереднього ставлення до мене, зі своєю екзистенційністю, в якій миттєвість існування переживається по-своєму, будучи щодо миті мого існування «часом без співвідношення».

Достовірне сприйняття *Іншого* повинно, за Ж.-П. Сартром, відсилати до такої системи репрезентацій, де об'єкт пов'язаний із суб'єктом екзистенційно, через специфіку суб'єктивності пов'язуваних

чинників [164: 124]. Критерієм істини тут є узгодженість репрезентацій «фактичності світу» між собою. У «тотальній» репрезентаційній системі «Буття й ніщо» суб'єкт пізнання не може ні обмежити іншого суб'єкта, ні стати обмеженим через нього. Утім, зіткнення з *Іншим* зумовлює конфлікти, що генерують відчуження.

В онтології, де індивідуальну свідомість розкрито в модусі «буття-для-інших» (за «Буттям та ніщо», свідомість є спрямованим на «інше» «буттям-для-себе»), як інтенційну суб'єктивність, вихідним виявленням існування *Іншого* постає почуття *сорому* під *поглядом Іншого*, маніфестуючи до того «незримі» аспекти існування *Я*. Відчужуючи й надаючи «буттю-для-себе» статусу «буття-в-собі», погляд *Іншого* прагне привести індивіда у стан пасивного підкорення. «Буття-під-поглядом», обертаючи суб'єкта на об'єкт, позбавляє його впевненості у доконаності, «невульгарності» свого вибору. В «Бутті й ніщо» Ж.-П. Сартр стверджує, що *Інші* – це «смерть моїх можливостей».

Сором виявляється при цьому «мирським», психологізованим варіантом експлікованого К'єркегором страху, закоріненого в першородному гріху. Таке тлумачення, за Сартром, постає справедливим, оскільки первинний сором у якості свого джерела має «абсолютний погляд» – Бога, тобто доведеного до абсолюту *Іншого*. «Сором перед Богом виступає, – розмірковує французький філософ, – визнанням своєї довічної об'єктності перед суб'єктом, який, своєю чергою, ніколи не може постати об'єктом. Таким чином, я вивищую свою об'єктність у абсолют та гіпостазую її. “Позиція” Бога супроводжується матеріалізацією моєї об'єктності» [174: 312].

Якщо М. Фуко розкриває техніки конструювання *Іншого* як суб'єкта під наглядом *влади*, яка у свою чергу виступає моделлю *Іншого*, що, тоталізуючи розбіжності, позбавляє суб'єкта індивідуальності, то Ж. Лакан пов'язує нестачу суб'єкта з *бажанням Іншого* – *об'єкта а* (від фр. *autre* – інший), який бажає, – а отже, з бажанням іншого бажання: «...Якщо бажання в суб'єкті дійсно є для нього обов'язковою умовою існування дискурсу, аби позбутися його потреби через переходи означника, ...суб'єкт має знайти утворюючу структуру свого бажання в тому ж відкритому з'явненні через наслідки означників у тих, хто стане для нього репрезентувати *Іншого*, наскільки його потреба в них є підкореною» [7: 167].

Відтворена концептуальним твердженням «...оскільки нез'ясовним чином я люблю у тобі щось більше, ніж ти, – якийсь *об'єкт а*, то мені доведеться тебе покалічити» [274: 263], суперечлива проблематичність взаємин *Я* й *Іншого* полягає, за Ж. Лаканом, у

принциповій відсутності обопільного визнання між двома суб'єктами, у неможливості повного досягнення інтерсуб'єктивності. Адже бажання закорінено у конститутивній нестачі, тоді як потяг «...циркулює навколо дірки». В будь-якій ситуації взаємовизнання саме через те, що одна сторона є суб'єктом, а інша неминуcho виявляється об'єктом, суб'єкт та об'єкт непримиримо роз'єднано.

Фундаментальний аналіз становлення ідентичності в *діалогічному вимірі* належить П. Рікеру, який, наголошуючи на фундаментальності діалектичного зв'язку між самістю й інакшістю, стверджує про те, що «інакшість... належить до сутнісного змісту й онтологічного конституювання самості, – така риса різко відрізняє цю... діалектику від діалектики самості й тотожності, в якій домінував диз'юнктивний характер... Головною властивістю такої діалектики є заборона для “Я” посідати місце підстави, що цілком відповідає конечній структурі “Я”, що не виступатиме ні вивищеною, як у філософіях *Cogito*, ні приниженою, як у філософіях анти-*Cogito*» [170: 371–372].

Засадовою ідеєю *філософії комунікації*, що долучилась до стратегій узгодження герменевтичної й аналітичної думки, є те, що, за висловленням В. Гьосле, інтерсуб'єктивність, заступаючи місце суб'єктивності, ставить у центр уваги мовно-комунікативні структури. На думку Л. Ситниченко, комунікативний поворот у західноєвропейській думці 60–90 років ХХ століття є питомим підсумком внутрішнього розвитку академічної філософії, що підтверджує творчість Ю. Габермаса, за переконанням якого, прикутість уваги до повсякденного спілкування як домівки інтерсуб'єктивності свідчить про зміну засад філософії [181: 12].

Проблематика *Іншого* є центральною у феноменологічному вченні *Емануеля Левінаса*, справою життя якого було віднайдення філософією «смислу людського» в людині [254: 7]. У радикально відмінній від класичної теорії суб'єктивності французького філософа експліковано особні «онтометафізичні» виміри Самототожного (*le Même*), Я (*moi*), «самості» (*soi*), суб'єктивності у відносинах зі світом, часом та *Іншим*. Їх виокремлення відбувається на стикові переосмислених криз *інакшість* часу, смерті й *Іншого* концептів тотожності, існування, «існування без існуючого» як «безособової присутності» (*il y a*), самотності, гіпостазису тощо.

На кожному з цих унікальних рівнів суб'єктивність долає обтяжливих «ідолів тожсамості». Вихідне ставлення до світу виявляється тут принципово *афективним*, а не пізнавальним. Феноменологічно-екзистенційні обшири суб'єктивності експліковано

від існування до того, хто існує, від існуючого – до *Іншого*, подибуючи вивищуючу силу смислонаправленості у звертанні до наділеної повнотою душевного (духовного) життя іншої суб'єктивності (так, біблійне «обличчям-до-обличчя», «віч-на-віч» осмислюється у філософа крізь призму феноменології й екзистенціалізму).

Піддаючи критиці онтологію суб'єктивності М. Гайдегера і Ж.-П. Сартра, – оскільки, за переконанням Е. Левінаса, в обох суперечна драма існування визначається самою лишень діалектикою буття й *ніщо*, – французький феноменолог експлікує, натомість, напруженість між анонімним, безособистим існуванням іманентно-замкненого *Я* та відкритим *Іншому* особистісним буттям. Конструкт самодостатньої суб'єктивності постає у Е. Левінаса в (о)значуваності *psychisme* – психічної автономності як події радикального відмежування й опору ідеї тотальності («Тотальність та безконечне», 1961).

Це відокремлення, відмежування, що є при цьому підґрунтям протистояння світові, за якого *Я* не повинно розчинитися ані в *Іншому*, ані в Богові, ані в Абсолюті, «можна було б, – наголошує Е. Левінас, – означити атеїзмом, [відділення] ...настільки повне, що відокремлене буття залишається цілком самотнім у своєму існуванні, непричетним Буттю, від якого воно відділилося, спроможним, у якихось випадках, долучитися до нього завдяки вірі. Розрив із причетністю вже міститься у цій здатності... Душа, будучи властивістю психіки та завершенням відокремлення, атеїстична за своєю природою» [119: 94].

Така інтеріорність, яка формує індивіда та постає передумовою *етичного*, дорівнює, за твердженням Е. Левінаса, «від'ємності», існуючи, немовби зобов'язана існуванням тільки собі. Французький філософ уподібнює психіку декартівському *cogito* в миттєвість, коли воно «переконалось» у власному існуванні, проте ще не виявило у собі ідею Бога. Тобто, для тілесного, втіленого *Я* формою його автономії виступає своєрідний егоїзм, і первинним відношенням до світу є відношення афективне. Останнє є не сприйняттям у якості ре-презентації, а «відкритістю» до насолод та страждань у зіткненні зі світом.

Так, їжа, повітря, світло для тілесної істоти – сама «матерія» життя, й людина, за Левінасом, живе їжею, працею, родиною – тим, що наповнює її життя. Перекоаний у неповноті стану *самототожності*, Е. Левінас, на відміну від Гусерля й Гайдегера, вважає його «нещастям», «прикутістю», приреченістю *Я* до чогось застиглого – ба й до себе, нездатністю змінюватись, а отже – відсутністю особистості. «Відплата» за «існуючого», на думку Левінаса, полягає в тому, що йому не

позбавитися себе, – будучи таким, який існує, той, хто існує, зайнятий собою, що постає його «матеріальністю».

Для зустрічі з *Іншим* «обличчям-до-обличчя» потрібно, щоб *Я* було *самістю*, а не «порожнечою». При цьому самотність суб'єктивності – не в її безпорадності, а в тому, що її віддано «на поталу» собі. Мінливе *Я*, ідентичність якого, за Е. Левінасом, є позірною, не може бути тожсамим. Таке «втільене» *Я* розімкнuto назовні – воно, власне, «відчуває потребу». Адже тільки той, хто знає ціну насолоді, виявлятиметься спроможним на самотрансцендування, хто любить та насолоджується, відчуватиме й *муки Іншого*. Ідея здатної до емпатії суб'єктивності визначає, отже, етичний ґрунт (с)прийняття *Іншого*.

Розмірковуючи про насолоду життям та про те, що людина, власне, прагне отримувати задоволення від життєвого процесу, Е. Левінас не засуджує «егоїзм життя», в якому суб'єктивність затверджує себе у «відокремленні», бо ж інакше вона не змогла б постати носієм відповідальності. Ба більше: хоча суб'єктивність залежить від змістів життя, вона не обтяжена цим: залежність конститує *Я*, створюючи умови для задоволення: «Життя – це *любов до життя*, ставлення до змістів, які не є моїм буттям, але вони мені дорожчі, ніж моє буття: мислити, їсти, спати, читати, працювати... Відмінні від моєї субстанції й водночас такі, що утворюють її, ці змісти визначають ціну мого життя» [119: 135].

«Спасіння від себе» убачається в такий спосіб у повсякденному існуванні, «бутті-у-світі», в особистісному ставленні до «інакшості» події. Адже життя людини не простягається осторонь чи далі від предметів, які заповнюють її світ. Зв'язок із предметом, що дозволяє суб'єкту існувати у віддаленості від себе, французький філософ означає користуванням як способом буття, що його *Я* «бере на себе». Утім, аж ніяк не кожному подію суб'єктивність, за Левінасом, може «взяти на себе», хоча є якимось до неї зверненою.

Аспектами існування, де відчутна мить втрати влади *Я* над собою, постають, на погляд Е. Левінаса, безсоння, страждання, страх смерті, самотність, втома, нудьга, лінощі тощо. Так, старіння як модус несамодостатності суб'єктивності є пасивним синтезом часу, що «здійснюється під навалою років та незворотним чином відриває від теперішнього (*présent*)... В усвідомленні себе відбувається не представлення (*re-présentation*) себе собі, а старіння. Саме як старіння, по той бік усього того, що може бути збережено пам'яттю, час – незворотно минулий час – є діакронією й заторкує мене» [184: 202].

Миттю втрати влади *Я* над собою є зустріч з *Іншим* як бажання *Іншого*, в якому «*Я* спрямовується до Іншого, розхитуючи тим самим самовладне ототожнення *Я* з собою, – стверджує Е. Левінас. – ...Відношення з Іншим проблематизують мене, вилучають та продовжують вилучати мене з мене самого, розкриваючи у мені все нові таланти» [118: 165]. Як спрямований на радикально «інше» метафізичний рух самотрансцендування, це бажання є бажанням без вдоволення, котре, радше, спустошує, як абсолютно безкорисливе добро.

В дослідженні «Час та Інший» (1985) феномен суб'єктивності розкрито через поняття *гіпостазису* як виникнення «чогось, що є», яке конститує справжню, автентичну «інверсію у глибині анонімного буття» [117: 37], долання безособового буття, – розкритого в онтологічному аналізі ключових для французького філософа проблем самотності, існування, існування без існуючого – «*il y a*». «Гіпостазис, тобто справжнє *Я*, – це свобода. Той, хто існує, володарює над актом-існуванням, панує над своїм існуванням як... суб'єкт» [117: 40].

Хоча ми ніколи не лишаємось на самоті, проте зв'язки й контакти з іншими через дотик, зір, співпереживання, будучи перехідними, транзитивними, не відміняють того, що *Я* – це я сам, не роблять мене іншим: «Моє буття, той факт, що я існую, – мій акт-існування являють собою дещо абсолютно неперехідне, безінтенційне, безвідносне. Істоти можуть обмінятися між собою всім, крім акту-існування» [117: 27]. Навіть стаючи іншим, я не полишаю свого існування, «мій» акт-існування завжди неусувний. Відтак, самотність є «вічною самототожністю» *Я*, нерозривністю з існуванням, що належить мені. Тож, самотність – нерозривна єдність існуючого та його справи існування, яку не можна подолати.

Гіпостазис відбувається, коли в *Я* виникає ставлення до свого акту-існування: «Подію, в результаті якої існуючий поєднується зі своїм актом-існування, я буду називати гіпостазисом» [117: 29]. «Гіпостазис, існуючий, – стверджує Е. Левінас, – це свідомість, тому що свідомість є локалізованою та покладеною і за допомогою нетрансцендентного акту позиції вона приходить до буття, виходячи з себе й відразу ховаючись до себе від буття... Свідомість, положення, теперішнє, “*Я*” не є існуючими з самого початку, але є звершеннями наприкінці. Вони є подіями, через які безіменне дієслово “бути” стає іменником. Вони є гіпостазисами» [80: 51–52].

Це можливо через розрив того, що французький філософ назвав «*il y a*», тобто – через вихід з безособового «є». Хоча *Я* не може без свого

існування, але існування без *Я*, за переконанням Е. Левінаса, може бути – як жевріння без суб'єкта – «*il y a*». До виходу з цього безіменного «є» ми не можемо говорити про *Я*, маючи справу зі світом без суб'єкта, де суб'єкт не усвідомлює себе. Подібний досвід подибуємо, зокрема, в безсонні, тобто пильнуванні, яке відбувається поза волею суб'єкта, коли *Я* безпорадне, коли *Я* є «...без себе, відсутністю будь-якого себе» [117: 34].

Сенс інакшості *Іншого* перебуває «поза буттям» і, отже, не може бути зрозумілим із теоретизувань про суще. Маркування *Іншого* як «ближнього» – власне *співбесідника* – відбувається у зверненні, невербальному мовленні, виявляючи етичну змістовність, отриману від *Іншого* в його діахронічному відношенні «ближкості», яка не об'єктивує. Жива, тілесна вразливість *Я* формує відкритість суб'єкта для *Іншого*, як зауважує Г. Ямпольська, на *радикально нетеоретичному рівні насолоди чи страждання*. Закладена в підґрунті свободи відповідальність за *Іншого* є сприйняттям його значущості, набутим у «ближкості» [254: 20].

Поняттям «ближкості» визначається контакт з *Іншим* як, передусім, тактильне сприйняття – «відчуття шкіри», «ближкість», пестощі, а суб'єктивність виявляється «утілено» *суццю* – з ураженою, «зідраною шкірою», що постійно відчуває біль та страждання *Іншого* як свої власні [275: 129–137]. Таку суб'єктивність уповні наділено плоттю, «обтяжено» спроможністю бажати й страждати. При цьому відповідальність *Я* є не тільки відповідальністю перед *Іншим*, але й за *Іншого* перед кожним, адже образа, мимоволі нанесена *Іншому* чиеюсь «чистою совістю», – це образа, нанесена «незнайомцеві, сторонньому, обездоленому, вдові й сироті, які в особі *Іншого* дивляться на мене» («Діахронія та репрезентація», 1983).

На рівні вихідного досвіду «ближкість» між *Я* та *Іншим* конститується як відношення «один-для-іншого», народжуючись не з прагнення до пізнання чи (о)володіння, а з особливого стану – *стану близькості* до *Іншого*. При цьому рівень суб'єктивності як відкритості *Іншому* не «надбудовується» над *Я*, а навпаки, постає, за переконанням Е. Левінаса, фундаментальним, ба й *передвихідним*. Саме такою осмислено відкритою світові суб'єктивність: в її відкритості – її конститутивна ознака.

Отже, самодостатнє *Я* виявляється химерою, за його насолодою життям розгортається страждання. Подібна відкритість виступає при цьому не непохитним спокоєм пізнавальної установки, спрямованості свідомості на свій об'єкт, а глибоким занепокоєнням, стурбованістю, «раною» суб'єктивності, а «ближкість» обертається метаонтологічною

(металогічною) «пристрастю», що нею свідомість захоплено до того, як вона стала образною та понятійною. Будучи прямим відношенням двох суб'єктивностей, близькість виникає природно й абсолютно *пасивно*.

Саме з досвіду «близькості», що є більш «минулою», ніж будь-яке *a priori*, впливає практика, пізнавальна діяльність, світ культури взагалі. Досвід спілкування як «близькість близького», відповідь на його образу, цькування, «рану» є можливим завдяки первинній здатності людини ставати на місце – «замість» – *Іншого* [118: 233]. Подібний досвід виникає наперед і до всяких суб'єкт-об'єктних відношень, коли у природному зітханні однієї людини інша суб'єктивність уперше «з подивом» чує заклик вислухати і зрозуміти її та спільно зберігати буття.

Це «здивування», за висловленням Е. Левінаса, і є «виходом за межі-себе», трансцендуванням, адже активність суб'єкта, що трансцендує, не впливає ані з відношення людини до буття, ані з пізнання. Пізнання, як стверджує Левінас, «означає», надає імена й тим самим класифікує. Слово адресується *Особі*, – пізнання схоплює свій об'єкт, оволодіваючи ним. Володіння ж заперечує незалежність суцього, не руйнуючи його: воно заперечує та зберігає. Проте, насильство над Особою виявляється неможливим, адже цілком беззахисні очі – ця «оголена» частина людського тіла – чинять *абсолютний опір оволодінню*.

Е. Левінас обстоює осібність взаємин *Я – Інший*, які формуються без насильства, не маючи відчуження чи першості. Ця вихідна людська спільність із принципом «один-для-іншого» повинна, за Левінасом, бути орієнтиром усіх форм буття людей. «Близькість», не будучи просторовим відношенням, конститує суб'єктивність тим, що відкриває її стражданням та потребам *Іншого* як «близького». Суб'єктивність не може не відчувати, як нестерпно боляче під тортурами страднику, відчуваючи усі страждання й тортури світу власною шкірою, не будучи здатною позбавитись чужого болю як свого.

Після зустрічі з *Іншим* важливо зберегти особистісне відношення з ним, чим, зокрема, є любов, відповідальність, розуміння, співчуття. Для Е. Левінаса виявлення смислоспрямованості особистості дорівнює долученню її до моральності, безконечної відповідальності перед *Іншим*: «перед обличчям Іншого *Я* безконечно відповідальне. Інше, що збудило у свідомості цей моральний рух та внесло розлад у чисте сумління співпадіння себе з собою, тягне за собою певний неспіврозмірний із інтенціональністю додаток... Це і зростання вимогливості до себе: чим більше я беру на себе відповідальності, тим більше її на мені лежить [118: 171–172].

Радикальна відповідальність є при цьому водночас крайньою відкритістю. Небайдужість до *Іншого*, яка не дозволяє мені залишатись «у собі», є вразливістю до «ран», властивих «беззахисній шкірі». Суб'єктивність не може нічим захиститись від цих страждань, для неї не залишилося жодного «у себе». Вона виставлена (*ex-posée*) перед *Іншим*, погляд якого постійно підважує її, викликаючи гостре почуття злочинності власної свободи, «...як шкіра, відкрита тому, що її ранить, як щока, підставлена тому, хто б'є, ...відкинувши усі спроби захиститися, вийшовши зі схованки, підставляючи себе під удар – образі й рані» («Інакше ніж бути, або по Той бік сутності», 1974) [275: 83].

Р. Лелуш стверджує, що у Е. Левінаса суб'єктивність визначається поразкою, неможливістю – досягти самодостатності, заспокоєння, сплатити свій борг *Іншому* тощо [184: 205]. Причому провина, постійний обов'язок перед *Іншим* не обираються свідомістю, а передують як людській свідомості, так і будь-якій можливості вибору. Суб'єктивність, відтак, постає «винуватицею», «боржницею», що завинила, переслідувана чужим болем не тому, що обрала це, не через піднесені моральні принципи й альтруїзм.

Е. Левінас обстоює ідею суб'єктивності як *пасивності*, пов'язуючи її з ознакою всупереч, або ж «*проти власної волі*» (*malgré soi*) [275: 86–90]. Йдеться про метафізичну структуру, не дану в актах інтроспекції як кантівська трансцендентальна структура аперцепції, яка, проте, є умовою єдності емпіричного суб'єкта. Така структура суб'єктивності, як стверджує Левінас, є *перед-первинною*. Обґрунтування такого *Я* спонукає вбачати в суб'єктивності те, що вона своєю близькістю *Іншому*, здатністю до співпереживання засвідчує Бога як «абсолютно Відсутнього», проте «відсутність ця позитивна, оскільки є Інший, чиє Обличчя... свідчить про Бога» [12: 14].

Пов'язуючи *Я* з вихідною пасивністю, Е. Левінас переосмислює усталене розуміння суб'єктивності. Пасивність не визначає її як об'єкт активності з боку *Іншого*, котрий домагається, переслідує. Йдеться про іманентну структуру суб'єктивності. При цьому існуванню й вибору передує близькість *Іншому*, сором за свою свободу перед обличчям *Іншого*. Ба більше: хоча Левінас стверджує про вихідну заборону на агресивність щодо *Іншого* як «...єдиної істоти, щодо якої неможлива спокуса вбити» [120: 326–327], він очікує більшого: активного, дієвого співчуття, відповідальності за *смерть Іншого*.

Розуміння суб'єктивності як вихідної пасивності визначає розв'язання Е. Левінасом проблеми ідентичності. *Я*, не будучи більше витоком свободи, відповідає на звернений до неї заклик, прохання

Іншого, й у відповідальності постає унікальною «самістю» (*soi*). За умов, коли самототожність суб'єктивності ілюзорна як «інше-в-тотожному» (*l'autre-dans-le même*), саме *Інший* визначає становлення ідентичності *Я*, яке набуває її в існуванні-для-*Іншого* – тією мірою, в якій до *Я* звертаються, потребують *Я*.

В цілому, розпочата Е. Гусерлем у «Логічних дослідженнях» та розвинута М. Гайдегером герменевтична реактуалізація пасивності визначає суб'єкта як того, якого «...вибито з сідла», позбавлено ролі законодавця досвіду. Із засадничої підстави пізнання *Я* обертається на того, з ким щось – досвід, пізнання, стосунки, врешті, життя та смерть – відбувається. Закинуте у світ *Dasein*, як згодом левінасівський суб'єкт відповідальності – у стосунки *Іншим*, а втілений суб'єкт М. Анрі – у власне життя, презентують, за Г. Ямпольською, принципово пасивну, або афективну, що покладає вплив як свою визначальну рису, *пост-гайдегерівську суб'єктивність* [253: 213–214].

Так, *Dasein* завжди вже якимось «налаштовано», і ця налаштованість є визначальною для розуміння світу. Тобто, не досвід пізнання як такий, не споглядання, а деяка наперед-даність, яка завжди передує цьому досвідові, є питомим джерелом пізнання. Розглядаючи налаштованість (*Stimmungen, dis-position*) у зв'язку з розумінням як екзистенційну, а не лишень трансцендентальну структуру, М. Гайдегер, як зауважує Г. Ямпольська, висуває проблему афективності на передній план [253: 215]. Пізніше німецький мисленник ще раз звернеться до теми *πάθος*'у, проголосивши налаштування початком філософії.

На погляд Е. Левінаса, *Іншого* «...не покладено в мене первинно, як свободу, бо в таку її характеристику одразу б закладався неуспіх спілкування. Адже не може бути жодних відношень зі свободою, окрім як підкоритись самому чи підкорити іншого. В обох випадках одна зі сторін знищується» [117: 15]. Французький феноменолог конститує *Іншого* як радикально відмінного від *Я* *Іншого* – «прибульця, обездоленого, удову й сироту, ...(які) у постаті Іншого дивляться на мене» [12: 4].

Отже, вивисшуючи *Іншого* на буттєвий рівень та розміщуючи «всередині» обширів суб'єктивності, Е. Левінас здійснює той «розрив іманентності» (А. Рено), що розмикає простір замкненого *Я* як осердя індивідуального буття й обертає людину на трансцендентну, морально відповідальну істоту. Оскільки моральним суб'єкт не може стати до своїх дій, то тільки у ставленні до *Іншого* він постає створінням, відповідальним за себе як «за прийдешнє» (Ніцше). В цілому, ідея відповідальної перед *Іншим* суб'єктивності є центральною для багатьох

представників новітньої західної філософії – Ж.-П. Сартра, П. Рікера, А. Рено, М. Анрі. При осмисленні набутку Е. Левінаса варто зважати на його рецепцію та вплив, зокрема на Ж. Деріда, що уможливить ревізію уявлень щодо несумісності деконструкції й етики.

Таким чином, панорамність сучасних уявлень про специфіку ідентичності, самості й суб'єктивності передбачає радикальне долання метафізичної моделі замкненого *Я* як монадичної іманентності, вивищення «розриву» суб'єктивності, а отже, – *ідею суб'єктивності як вияву трансцендентного в іманентному* (Е. Левінас – А. Рено), зумовлюючи осмислення відкритості, що наділяє суб'єктивність трансгресивною властивістю виходу за межі себе – *ознакою трансцендентності*: «...іманентність не розривається ззовні похідним від об'єкта поштовхом: розрив іманентності, тобто трансцендентність, є, як і інтенціональність, сама суб'єктивність» [165: 311].

В буттєво відкритій ситуації людського буття засадничим чинником конституювання суб'єктивності виявляється втілений у *вокативі* (Е. Левінас) модус взаємовідношення *Я* – *Інший*. «Розмикання» *специфічно людського*, релевантного інтерсуб'єктивним структурам та мовно-комунікативним опосередкуванням практики й мислення, показове для інтерсуб'єктивних теорій, означених зміщенням ракурсу від інтенціональних актів до комунікативно-інтерсуб'єктивних аспектів «буття-з» (М. Гайдегер), «спів-буття» (Ж.-П. Сартр) й далі – до респонзивності (Е. Левінас, Б. Вальденфельс, П. Рікер).

Зумовлюючи трансгресивний перехід суб'єктивності від самототожних ознак «*Я-центру*» до крайніх кордонів «інакшості», *Інший* як вагома складова розмаїтих напрямів сучасної людинознавчої рефлексії, де суб'єктивність, за висловленням Ж. Дельоза, віднаходить себе «...на дні *Іншого*», маніфестує нередукованість її «*не-співпадіння*» з собою, *відкритість інакшому* та *зовнішньому*, а отже – випрозорює самість, котра в найінтимнішій тотожності з собою орієнтується на *Іншого*. Оскільки *Я* не співставне з собою як із «чимось *іншим*», *Я виокремлюється з буття*.

4.3. Від інтрасуб'єктивної інакшості до «домагань» *Чужого*

...Пазоліні у своєму «Сало» обрав фашистську камеру тортур як знімок власної душі. Це значить – я розбійник, я Мусоліні та Гітлер...

Б. Парамонов, «Кінець стилю» [156: 12]

Концептуалізацію некласичної суб'єктивності означено радикалізацією образу людини й форм суб'єктивності, що трансгресує від тожсамих (позитивних, «сутнісних») ознак «Я-центру» до маргінальних виявів *інтрасуб'єктивної, номадичної, перверсивної (сексуальної), (пост)тілесної «чужості»*. Підстави «чужої» ідентичності доби «розпаду символічного порядку» розкрито через специфіку позбавленої єдності неунітарної «Я-самості» (Р. Салецл, Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Крістева, П. Рікер), реструктуризації суб'єкта як продукту масових процесів, що формують бажання й структурують його в дискурсі (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек, М. Фуко).

У світлі загальносвітоглядних трансформацій понять спільноти, комунікативності, структур особистості й ідентичності аналіз проблеми постмодерного мультівіда в будь-яких артикульованих версіях: іно-, полі-, асуб'єктності тощо – зазнає радикального обернення. Запити «нової суб'єктивності» в обширі кризи ідентифікації і «втрати себе» децентрованим індивідуальним та колективним *Я*, «розщепленим» у процесуальності практик, маркуються суперечливими «домаганнями» інтра- й інтерсуб'єктивної «інакшості» – «чужості». Означення форм та ракурсів *Чужого* є конститутивним елементом конструкції (пост)сучасної дійсності [87].

Експлікації трансгресивної суб'єктивності, відбуваючись, за Ю. Крістевою, на перетині тілесних, лінгвістичних та соціальних сил [271: 83], є «(пере)відкриттям» постмодерного антропологічного дискурсу, що маркує граничний характер *специфічно людського* палітрою «усутнення» крайніх, екстатичних виявів людського існування. Аналіз «суб'єкта зробленого» (Фуко) переводить розв'язання проблематики з лінгвоцентризму в (пост)тілесність, що набуває обертонів лібідо (Лакан, Ліотар, Дельоз), «мортальності», спокуси (Бодріяр), відрази (Крістева).

Осмислення трансгресивних меж *раціонального* спонукало ще на початку ХХ століття до формування філософсько-антропологічної стратегії у рамках психіатрії, зокрема, на стикові психіатрії й

феноменології. Імовірність такої антропології зумовлювало бачення психічного захворювання не як проблеми відхилення у досвіді, а як осмислення *іншої соціальності*, своєрідної інтенційної *модифікації рефлексійного*, уможливлуючи «...психологію як проект сучасної людини, не звідної до єдиного чинника – ...людини, що є суб'єктом відносин зі світом, свідомості як іншого світу, людини як іншого інтенційного об'єкта» [62: 195].

Міркування Е. Гусерля про розрізнення іншого *Я* пов'язані з ідеєю *інтенційної спрямованості* свідомості, що не утворює камери, «у» якій містився б деякий (-чийсь) зміст, тобто, – спрямованістю *Я* на *Іншого*. Об'єкти з духовними предикатами непрямо, через культуру, «відсилають» до активно-конститутивної інтенційності «надлишковості» *Іншого (Чужого)*, так що «...я пізнаю світ разом з іншими й у відповідності до смислу пізнання... як чужий мені інтерсуб'єктивний, для кожного тут-сущий, ...досяжний у його власних предметах світ» [155]. Даність *чужого*, «першою» з яких є *leibhaft selbst* – втілена самість, через випадковий характер невивідна з досвіду очевидності, а отже – не достеменна, непередбачувана.

Тобто, смисл «чужих» об'єктів надає підстав сумніватися в його універсальності. На думку Е. Гусерля, *Я* отримує царину «сутнісно належного собі» лишень шляхом редукції інтенціональних імплікацій іншого *Я*. Якщо реальні предмети дано як такі «в оригіналі», то зміст переживань *Іншого* залишається для оригінального схоплювання недосяжним, а отже, – може бути даним тільки опосередковано й гіпотетично. При цьому в усякому *Его* вже закладено *інтенціональність*, в тому числі – особливу направленість на *Чуже (das Fremde)*, досвід *Чужого (Fremderfahrung)*, в яких конститується новий смисл буття, що виходить за межі монадичного *Я*.

За переконанням Е. Гусерля, смисл буття об'єктивного світу конститується багатозарово. Вихідним фундаментом інтерсуб'єктивних спільностей виступає при цьому спільність природи в єдності зі спільністю чужого тіла й чужого психофізичного *Я*, що утворює пару з моїм власним психофізичним *Я*. Надалі, за візіями Гусерля, відбувається конститування більш високих рівнів інтермонадологічної спільності. Так, на думку Гусерля, формується «життєсвіт» в якості «...своєрідного зв'язку, дійсної спільності – саме такої, яка робить трансцендентально можливим буття світу, людського світу та світу речей» [45: 418].

Розірвавши коло іманентно «центрованого» *Я*, суб'єктивність стикається з драстичним (само)пізнанням через «чужість»,

трансцендуючи за межі іманентного змісту *Я* до інтерсуб'єктивної перспективи в особі *Іншого* й у «третій особі» – до *Чужого*. Віднайдення ідентичності у встановленні кордонів між *Я* й *Іншим* (*Чужим*) обумовлює експлікації *інтерсуб'єктивності* як *полі(бі-)суб'єктності* (*суб'єкт-суб'єктності*), царини «між» *Я* та «дискурсом *Іншого*»: несвідомим (Лакан), маргінальним, випадковим і алогічним, яке знаходить у собі людина при аналізові своїх «меж» (Дельоз, Бодріяр, Фуко), іншою свідомістю (Бахтін, Бубер, Гусерль), буттям у цілому (Гайдегер, Левінас).

За уявленнями постструктуралістського психоаналізу, окрім екстрасуб'єктивної плюральності не зводимих один до одного індивідів, ***інтрасуб'єктивна*** *множинність* досвіду комунікації з «*Іншим собою*», на відміну від психологічної рефлексії, постає збиранням у єдине внутрішнього досвіду людини. Приховане обличчя ідентичності починається, за переконанням Ю. Крістевої, з перенесеної на якогось конкретного *Іншого* розірваності всередині себе, коли наше прадавнє, не обмежене зовнішнім світом *Я* виносить назовні те, що відчуває в самому собі небезпечного та неприємного.

Усе чуже, що є чимось іншим, гетерогенним, – а-топічне, – за твердженням Б. Вальденфельса, – «...починається у своєму домі як чужість мене самого або як чужість нас самих», у формі внутрішньо-(інтра)суб'єктивної чужості людини [24: 21]. Тобто, *Я* мислиться тільки у співставленні з *Іншим*, їх зустріч пробуджує в обох певну вихідну єдність, а «чужість» охоплюється лише як відмінність, або «вираз зв'язку»: «Чужість поза нами відповідає первинній Чужості в нас, яка виключає повну присутність себе і повне володіння собою» [24: 127].

У такий спосіб, «моя» власна інтрасуб'єктивна множинність так само складно підлягає розумінню й потлумаченню зі сторони *Іншого*, як і «моєму» власному осмисленню, оскільки *Я* не може існувати «поза» й «до» дискурсу інтрасуб'єктивного «полілогу», а лишень усередині його суперечливих процесів. Розщеплений суб'єкт неспроможний виразно уявити, як саме формується та змінюється його внутрішній досвід, позаяк у підвалинах поведінки перебуває пов'язана з непідвладними його розуму бажаннями, спогадами, передчуттями діяльність *несвідомого*.

За уявленнями Ж. Лакана, людське *несвідоме* виступає «дискурсом *Іншого*», що втручається у свідомий досвід суб'єкта й витісняє його. Якщо структурно несвідоме виявляється «накладанням швів» (Е. Істхоуп) між уявним, реальним та символічним як цариною засвоєваних індивідом норм, то «шви» спротиву дискурсові як

«іншому» («*Иному*») містяться всередині «ковзаючої» на поверхні (– глибині, адже, за висловленням Поля Валері, «...найглибше в нас – шкіра») самої суб'єктивності, де простягаються також «лінії примусу», зокрема – на рівні засобів мовлення (мови-«марення»).

На підставі цього постструктуралістське розуміння інтерсуб'єктивності передбачає залучення слів, тобто «царини символічного» (Ю. Крістева) як умови існування *людини екзистенційної*, для якої втрачено межу між первинною «ненормальністю норми» й патологією. Проблема спів-буття з *Іншим* утримує при цьому «спокусу» відчуження *Я* на користь *Іншого*, «...примушуючи конструювати своє єство у вигляді іншого й, тим самим, завжди прирікає його на викрадення цим іншим» [134: 20], бажання скинути з себе «тягар», чи ж «ярмо» *Я*, аби лишень стати *Іншим* для інших та «стороннім» для себе.

У зіткненні з *Іншим* як *Близьким* (*Nebentmensch*), що завжди вже розділений на непідвладну жодному судженню Річ та мережу означників, відбувається, за переконанням Лакана, не лише зіткнення з реальністю, а й виявляється особливий об'єкт, який від самого початку відокремлюється як щось за природою своєю чуже, *Fremde*. Об'єкт цей З.Фрейд називає у «Трьох начерках...» Річчю, *das Ding*. Річ – завжди вже *чужа*, стороння, *Fremde*. Саме цей об'єкт безповоротно втрачено, саме його «...як абсолютно Інше суб'єкта належить віднайти знову, проте в найкращому випадку знайти належить не його, а його місце у координатній системі задоволення» [134: 88].

Засадовою суперечністю інтерсуб'єктивності, за П. де Маном, є те, що в інтерперсональному акті дві залучені до діалогу суб'єктивності вступають у співпрацю зі, щонайменше, ім(де)персоналізації, знеособлення одна одної та знищення себе як суб'єктивності: «...обидві рухаються до спільного локусу, що утримує їх обох, пов'язаних імпульсом, який відвертає їх від власної особливості *Я*» [155]. Суб'єктивність як об'єкт саморефлексії, за переконанням П. де Мана, руйнується внаслідок ім(де-)персоналізації, чи знеособлення, коли звернене до крайньої межі імперсональне *Я* втрачає останні зв'язки зі своїм вихідним центром, розчиняючи себе у *ніщо*.

«Дифузія» самототожного *Я* обертається «нестачею» суб'єктивності, що страждає за умов «позбавлення себе», яке, за твердженням Б. Вальденфельса, не компенсується жодним рефлексійним «поверненням до самого себе». У результаті йдеться навіть не про «діалог», а про «по(роз-)двоєння», «дублювання» *Я*, пов'язане не стільки з копіюванням, скільки з поповненням «дефіциту».

«Двійником у процесі дублювання ніколи не є Інший, – стверджує Ж. Дельоз, – ...це *моя власна самість*, що залишає мене як подвоєння Іншого: я не стикаюсь із собою у зовнішньому, я знахожу Іншого в мені... Це точнісінько нагадує інвагінацію тканини в ембріології або ж акт подвоєння у шитті: обертання, зборка (складка)» [53: 230].

Дискурсивність несталих форм ідентичності «дорозщеплює» образ людини до екстремальних ознак «негативності», тілесності, лібідозного чи (і) перверсивного бажання, спокуси, відрази. Така суб'єктивність корелює при цьому з «дефіцитарним» психоаналітичним **дискурсом антропології «нестачі»** (З. Фрейд – Ж. Лакан – С. Жижек), що досліджує взаємодію суб'єктивності з конститутивною природою *нестачею* у собі й *Іншому*. «Заручницю» бажання визнання з боку *Іншого*, таку суб'єктивність позначено суперечливою неповнотою «-**дивідності**», що набуває авторитету і влади виключно ззовні, з мережі символічних знаків розрізнення.

Завжди вже «залежна», людська суб'єктивність існує як спричинений промовою наслідок у символічному світі інституцій, над якими не панує за визначенням: «...через “покірність означнику”, яка невинно відокремлює його від нього самого, суб'єкт довічно коливатиметься між ілюзією ідентичності, нарцисичними віруваннями щодо “уявного захоплення”, зібраними у фігурі *Я*, та невідомим конфлікту (*l'inconnu du conflit*), розпізнаванням питання, що йде від *іншого* (для початку – від іншої статі) як таке, що, проте, стосується найголовнішого» [7: 167].

Фрагментований суб'єкт і його *Я* «диктують», за структуралістськими убачаннями Ж. Лакана, визнання за самою свідомістю хаотичної «магми» невимовних бажань, екстатичних прагнень, настійливих зазіхань та запитань до зовнішнього світу. Аж ніяк не «схоплюючись» у своїй цілісності, існування людини обертається «серією несталих ідентичностей». Утім, суб'єкт водночас іманентний і трансцендентний до світу, а тому «трансцендування» в бік «чужості» не дорівнюватиме руйнації його ідентичності: вдивляючись у «лики» своєї «чужості» й віддиференційовуючи своє *Я* від чужих йому смислів, він продовжує ототожнювати себе з собою.

В цілому, актуалізація уявлень про *Чужого* й «чужість» у новітніх філософсько-антропологічних і екзистенціалістських працях, сучасних соціально-філософських теоріях спонукають до розгляду проблематики *Чужого* не лише як політичної або ж етичної, а й як *екзистенційної* та *семіотичної* (Ж. Лакан, Р. Салецл, Б. Вальденфельс, Ю. Крістева, П. Рікер, С. Жижек, Е. Балібар та інші). Сьогоденне осмислення

«чужості» гранично відійшло від усталеного есенційного підходу. Чужість набуває вигляду ідентифікованої⁵ «іншості» всередині суб'єкта, що прагне відновити позірну цілісність через посередництво символічної функції уяви, або ж «...присутності Іншого всередині мене, яка розгортається пліч-о-пліч із відсутністю мене самого для мене самого» [24: 23].

Суперечлива дійсність *Чужого* починається наразі з «приписування» йому певної ідентичності, внаслідок чого спрацьовує «самознання» про *Іншого* як *Чужого*. Розщепленість «суб'єкта-у-процесі» (Ю. Крістева), феномен історичної непослідовності (М. Фуко), перервність як методологічний принцип децентрації суб'єкта щодо бажань у психоаналізі, мовних форм у лінгвістиці, норм поведінки в антропології виявляють у людині, за твердженням Фуко, її власну «інакшість», несвідомо визначаючи нетотожність собі й ставлячи на край або ж за межі психічної, соціальної, моральної «норми».

Присутність у самому осерді «знання-влади» (М. Фуко) пригніченої «інакшості», – радше «чужості» – *тіла* (дитячого, істеризованого жіночого, перверсивного дорослого) чи радикальних форм чужості *еросу, безумства, смерті* виникає за подій, які, за Б. Вальденфельсом, порушують питання не про конкретну інтерпретацію, а можливість інтерпретації взагалі: «...Чужість може поставати як *повсякденна* та *нормальна* чужість, що залишається всередині відповідного порядку... Зрештою, ми наштовхуємося на *радикальну* форму чужості, яка залишається поза будь-яким установленим порядком. Ця форма поза-порядкового відзначає такі феномени, як *ерос, мистецтво та смерть*, якщо їх повністю не приручено» [24: 129].

За необмеженості в дискурсі «зужитої» раціональності й «ошуканства» над-*Я* самого власне означення, процес пригнічення «інакшості» суголосний «бунтівним» комунікативним практикам, коли, як стверджує *Юлія Крістева*, крик та жест зашифровують систему мови та вписують туди те, що суспільство, конституюючись, згнічує або вбиває, руйнуючи структуру самої метамови. У «Революції поетичної мови» (1974) Ю. Крістева, потлумачуючи несвідоме як мову, обстоює лаканівський процес становлення суб'єктивності як процес соціалізації та матеріалізує лібідо («хору», «реальне» Ж. Лакана) в «ерогенному тілі» матері й дитини. У «Полілозі» (1977), виявляючи «плуралізацію

⁵ «Все дедалі складнішає, – зауважує Б. Вальденфельс, – якщо взяти до уваги те, що Фройд назвав *ідентифікацією*. Ідентифікація означає, що я стаю собою через залучення інших» [24: 16].

раціональності як відповідь на кризу західного Розуму», Ю. Крістева стверджує, що «суб'єкта-у-процесі» первинно розщеплено у свідомості.

З огляду на наголошувану К. Леві-Стросом своєрідну методологічну «перед-покладеність» означеної розщепленості власне антропологічній рефлексії, присутність «самого собі чужого» як свого власного *інтрасуб'єктивного відчуження* людини визначається самою вже специфічною «тотальністю» структури суб'єктивності. Так, виступаючи прихованим обличчям нашої власної ідентичності, «буття іншим», – через відчуження якого ми й приймаємо, зрештою, нашу цілісність, – завжди починається, за переконанням Ю. Крістевої («Самі собі чужі», 1988), з перенесеної назовні, на конкретного *Іншого* драстичної розірваності всередині самого себе.

Так, наше прадавнє, «...архаїчне, нарцисистичне, ще не обмежене зовнішнім світом я, – тут Ю. Крістева залучає термінологію поставленої 1919 року З. Фрейдом («*Heimlich/ Unheimlich*») проблематики етичного прийняття несвідомого, – виносить назовні себе те, що відчуває в собі самому посутньо небезпечного й неприємного» [110: 242]. Відтак іманентність чужого у знайомому та інтимному засвідчувано, за Ю. Крістевою, тією «тривожною чужістю, ...що заторкує щось віддавна знайоме, віддавна близьке... – *unheimlich* – ...усе, що мало б залишатись таємничим, у тіні й що звідти вийшло, ...не знайоме у розумінні власного, а потенційно позначене чужим та відіслане... у невластиве йому минуле» [110: 243].

Розгорнута З. Фрейдом «семіологія тривожної чужості» виявляється, за переконанням Ю. Крістевої, дослідженням динаміки людського несвідомого взагалі, адже в *Unheimlich* йдеться лишень про відкидання *Іншого* «в осерді... “ми самі”, впевненого в собі й непроникного, якого, власне, після Фрейда більше не існує і яке проявляється як дивний край кордонів та несхожостей, які безупинно виникають та розпадаються» [110: 254]. Ю. Крістева вдається до обставин «тонкої спроби» Фрейда з'ясувати джерела «тривожної чужості» у, передусім, конфронтації зі *смертю* й *жіночим* як останнім та початковим, які «...нас поглинають і визначають, аби, повертаючись, стривожити».

Подібною виявляється зумовлена страхом смерті амбівалентність ставлення до ще донедавна «знайомих» мертвих як репрезентантів «своїості» та «чужості» через наділення їх винятковим правом тих, що *пройшли* смерть, зіткнувшись водночас із відчуженим «...входом у давню рідну землю». Внаслідок ототожнення *Я* з *Іншим* «тривожна чужість», що належить до тієї ж категорії, що й знеособлення, набуває,

за думкою Ю. Крістевої, розмаїття варіантів складності позиціонувати себе стосовно *Іншого* (*Я* втрачає свої межі, у *Я* більше немає «вмісту»), руйнуючи структуру *Я* й усвідомлювані захисти, відбиваючи водночас потребу ідентифікації та страх перед нею [110: 249].

Подібна «тонка стриманість» визначення З. Фрейдом чужості як «бентежної відмінності» всередині того, що наполегливо підтримується «як власне й міцне “ми”», може тлумачитись, за Ю. Крістевою, як запрошення «не уречевлювати чужинця», а отже – «не фіксувати нас як таких»: «В мені є чуже, відтак всі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує», а відтак «...інший, – провадить дослідниця, – це моє (“власне”) несвідоме: *ми самі собі чужі*» [там само]. Неподолання в межах антитетичного мислення складність співвіднесення себе з радикально *Іншим* долається через усвідомлення свого власного несвідомого, – у межах *трансверсального*, за висловленням Ю. Крістевої, «щодо урядів, економік та ринків» космополітизму нового типу.

Власне, витворений ще Відродженням образ «доброго дикуна» зазнає метаморфози, коли з'являється «дивний» та «невловимий» чужинець – *alter ego* філософа-просвітника. Недарма найушлявленіші твори Вольтера *населюють чужинці*, які пропонують читачеві подвійну мандрівку: попри те, що приємно та цікаво пізнавати інші уряди й ментальності, розрив із домівкою здійснюється, власне, тільки з метою повернення до «себе самого», коли чужинець виступає таким собі *топосом* пошукуваного *Я*, – «...постаттю, в якій втілюється проникливий, іронічний дух філософа, його двійником, ...маскою. Він – метафора відстані, що її ми мали б дотримуватися стосовно нас самих, аби оптимізувати динаміку ідеологічно-соціального перетворення» [110: 175].

Таким чином, Ю. Крістева розглядає розпізнавання *чужинця в собі* як того топосу, що уможливлює віднайдення власного «непевного» *Я*, своєї власної «притлумлено» хованої *ідентичності*. *Чуже* виступає у французької дослідниці немовби захистом «розгубленого» («розпорошеного») *мого*, конституювання якого пов'язано з символічним означуванням, коли матеріальна реальність «розсипається» на користь уяви аж до уречевлення останньої. Дійсність виявляється, відтак, якимось певним зрізом реальності, в якій існує диференціація, розрізнення *Чужого* (як прихованого *Свого*) й *Іншого*.

Інша представниця постлаканівського дискурсу Рената Салецл, посилаючись на З. Фрейда, наголошує, що саме завдяки символічній кастрації відносини між людьми набувають власне *людського* характеру, адже «кастрація дозволяє суб'єкту приймати інших за інших, а не за тих самих, оскільки тільки після символічної кастрації суб'єкта

турбують питання “Чого хоче *Інший?*” та “Що *Я* для *іншого?*”, й він постійно запитує, якою є його символічна ідентичність (тобто, хто *Я* у символічній мережі?) та який об’єкт мене доповнює?» [173: 121]. У річищі розв’язання Ж. Лаканом проблематики бажання Р. Салецл розглядає питання *мовного насилля Чужого*, а також ролі в ньому *Великого Іншого*.

Згадаймо постулат люблянської психоаналітичної школи, що ідеологія структурує соціум та його суб’єкта так само, як бажання структурує особистість. Як зауважує Г. Матвеева, словенська дослідниця відтворює той фірмовий хід, що його так витончено проробив С. Жижек: стверджує повну структурну подібність особистісного й соціального суб’єктів, що надає можливість «...перейти, не змінюючи інструмента, до аналізу ідеології» [143]. Так, суб’єкт, який промовляє травматичну щодо іншого промову – промову-ненависть, бажає, за Р. Салецл, у тому числі визначити «місце того, хто говорить», аби поставити питання про свою власну ідентичність.

Саме в такий спосіб він, суб’єкт, ідентифікує самого себе через соціальну символічну структуру *Великого Іншого*: «...коли хтось промовляє расистські промови, він шукає *іншого*, який підтвердив би йому його ідентичність та наділив би його владою... Створення небезпечних *інших* (чорношкірих, євреїв тощо) діє як осердя головного означника, що об’єднує розрізнені елементи та проблеми складного суспільства, надаючи їм зв’язного і ясного значення» [173: 130–131]. Промовець – суб’єкт *промови-ненависті* виявляється розщепленим, оскільки промова сприймається як розлючена «поезія», котра на час заповнює *нестачу* в символічній структурі.

Розмірковуючи про символічне підґрунтя будівельної активності Чаушеску, Р. Салецл стверджує, що почуття «пристрасної прихильності» може обернутись мукою для цілого народу. Звертаючись до проблеми універсалій, словенська дослідниця як свідок болісних процесів на теренах колишньої Югославії зазначає, що права людини та свобода з’явилися в ту мить, коли суб’єкт втратив свою укоріненість у традиції, і його позбавлена субстанційності порожня суб’єктивність позначилася сутнісною нестачею. Відтак універсальне – це частина «...моєї ідентичності, оскільки мене пронизано конститутивною нестачею, оскільки моя відмінна ідентичність зазнала втрати у процесі свого конструювання» [173: 142].

Піддаючи сумніву усталене витлумачення чужості, відомий представник респонзивної феноменології Б. Вальденфельс стверджує, що чужість пов’язана з тим, з *чого* вона походить. Відзначення своєї та чужої

чужості, на його погляд, виступає ключем до розуміння того, чому перетворення *Іншого* на *Чужого* постає актуальним у конструюванні досвіду здійснення *свободи*. Виокремлюючи аспект розбіжності «Чужого» від «Свого місця», Б. Вальденфельс у своїх міркуваннях посиляється при цьому, зокрема, на здійснену Е. Гусерлем спробу визначити місце Чужого в досвіді як на більш радикальну за ті комунікативні теорії, які виходять «...з уже наявного чи ж прихованого порозуміння й, зрештою, із наперед даного підґрунтя спільноти» [24: 18].

Проте, замість означень *Чужого* в термінах радше «інстинктивної» гусерлівської інтенціональності як оберненого досвіду «власного», Б. Вальденфельс висуває ідею *смыслонаправленості* як свідомого й вільного «поза-собой-буття-до-іншого», що виступає не як спонтанний рух, а як прорив, «крок назустріч», домагання, – що має при цьому подвійне значення, виявляючись спрямованим до когось *закликом* (*Appeal*) та поширюваною на щось *претензією* (*Pretension*). Обидва виявлення взаємно передбачають одне одного, адже в моїй претензії імпліцитно міститься висунуте мені з боку когось домагання. Адже говорити означає, за Вальденфельсом, говорити «комусь», «мислити-для» завжди якогось *Іншого*.

Автор «Топографії Чужого...» прагне подолати неприпустиму, на його погляд, неувагу до настійного питання способу появи Чужого, виходячи з гусерлівського визначення сутності Чужого як «підтверджуваної доступності первинно недоступного», що виключає як онтологічну (що таке «чуже»?) «залученість до певного порядку», так і картезіанські «вчування» можливості пізнання «чужого». Відтак місце Чужого в досвіді є «не-місцем», а-топосом – не тим, що *перебуває* десь у чужому місці, а тим, що *визначається* як «десь у чужому місці», виключаючи негативну дефініцію: «Чуже не є дефіцитом... Ми радше маємо справу з певним видом тілесної відсутності, що виступає у специфічний спосіб відсилки, який характеризується одночасним позбавленням зв'язку» [24: 20].

Ситуація *а-тонії* *Чужого* убачається Б. Вальденфельсу і в інтрасуб'єктивній чужості. Проблема полягає в тому, яким чином можна маркувати те, що, ухиляючись від схоплення, не міститься на своєму місці, будучи позапорядковим феноменом «нездоланої відсутності»? Зазначивши про близькість власних прагнень та інтенцій праці Ю. Крістевой, феноменолог зауважує про принципову неминучість «поганої двозначності» зняття розбіжності між «своїстю» та «чужістю» як «зняття розбіжності в цілому».

Вихід, за Б. Вальденфельсом, передбачається у припущенні, що «...кожний є *чужим* для себе в *інший* спосіб, ніж йому є чужими *Інші*», у розмежуванні домагання *Чужого*, **на яке** я відповідаю, та своєрідності *Чужого*, **щодо якої** я висловлююся. Відповідь на заклик, домагання, вимогу з боку *Іншого* або *Чужого* як інстанції, що звертається до мене, провокує, мотивує мене висловити свою думку чи мовчати, становитиме «...*подвійну подію*, в якій я сам беру участь так само, як *Інший*; проте я сам починаю не із самого себе, а з домагання *Іншого*» [24: 22–23].

Отже, відповіддю на вимогу *Чужого* буде зміна становища *Чужого* в досвіді й, відповідно, *нашої* настанови щодо *Чужого*: замість прямого звернення та запитання «*що це?*» ми виходимо із занепокоєння *Чужим* як тим, *на що ми відповідаємо*, при цьому «на що» відповіді є вимогою, провокацією, стимулом, «домаганням у подвійному сенсі того, що звертається до нас та в цьому зверненні висуває домагання» [24: 143]. Якщо *Чуже* – те, з чого як «того, що ми називаємо *нападом*», походять наші промови та вчинки, то у стосунку з *Іншим* слово набуває *респонзивності*, а *Чуже* виявляється тим, чим є, тільки «...у події відповіді, що як **response** завжди перебільшує **answer**...», приводить до того, що *дещо висловлюється, повертає увагу, домагається нас*» [24: 102].

Тобто, *Чуже* сповіщає про себе у формі стимуляції й домагання: «*Ми виходимо з того, що занепокоює... В цьому полягає момент поза-порядкового, що утворює зворотний бік тут та тепер чинного порядку*» [24: 143]. *Чуже*, за Вальденфельсом, постає як *домагання* в подвійному сенсі претензії й заклику, причому відповідаємо на нього у винахідній та творчій формі, *тобто даємо те, чого не маємо*. На рівні змісту (**answer**) і події (**response**) відповідь існуватиме саме у відповіді-**response** як відповіді на заклик до «мене», в якій я даю те, чого не маю: «*Я визначає себе через відповідь як того, хто відповідає. Там, де виникають нові думки, вони не належать ані мені, ані Іншому. Вони виникають “між нами”, без чого (Між) немає ніякої інтерсуб’єктивності*» [24: 44].

Отже, саме в стосунку з *Іншим* слово набуває, за Б. Вальденфельсом, *форми респонзивності*: сама вимога *Чужого* «провокує» смисл. *Чуже* ж виявляється тим, чим є, тільки у події відповіді, котра як *response* завжди перебільшує *answer*. Адже від мислення, яке лише реагує, не можна очікувати жодної альтернативи, спровокованої відтак власне вимогою *Чужого*, яке сповіщає про себе у формі стимуляції та домагання. *Чуже* постає як *домагання* у подвійному сенсі претензії та заклику, причому у відповіді ми *даємо те, чого не маємо*. Пошукуваний комунікативний смисл, за переконанням

Вальденфельса, виникає саме як смисл «між нами», що й створює інтерсуб'єктивний вимір.

Показово, що автор «Топографії Чужого...» пропонує сьогоденній Європі усвідомити «чужість власного походження» як відповідь «...про не-європейське всередині Європи та за її межами. Місце, з якого ми відповідаємо на Чуже, не належить нам, воно є екстериторіальним, білою плямою на карті та в історичному календарі. Воно свідчить про анонімну Європу, котра – як кожний із нас – дістала своє ім'я з якогось іншого місця» [24: 124–25]. Показово, що в цьому прагненні пам'ятати «не-європейську чужість у собі» з Вальденфельсом солідарний і «концептуаліст глобальної доби» Умберто Еко, розмірковуючи про «коріння» об'єднаної Європи, в якій «культурна відкритість якраз і постає найглибшою з усіх європейських характеристик» [247: 428].

Таким чином, образ *Чужого* є релевантним новітньому дискурсу суб'єктивності – інтерсуб'єктивності в контексті структуралістської «децентрації» суб'єкта й постмодерної «кризи ідентифікації», означення форм та ракурсів *Чужого* – конститутивний елемент конструкції (пост)сучасної дійсності. Аналіз «чужості» дозволяє вбачати в ній лімінальну форму ідентичності самої *трансгресивної суб'єктивності* [105]. У світлі загальних тенденцій деформації усталеного розуміння *Чужого* принциповим є акцент на феноменологічному вимірі респонзивності, що обертає питання способів репрезентації «мультивідної» суб'єктивності на проблему *спільноти*, щодо якої відсутній «центр» зі статусом беззастережної вихідної інстанції.

Якщо в дослідженнях досвіду радикальної «чужості» в постструктуралістському психоаналізі (Ю. Крістева, Р. Салецл) «чужість» ухиляється від схоплення як ідентифікована у несталий спосіб внутрішньо (інтра)суб'єктивна «інакшість» всередині самої суб'єктивності («чуже самому собі Я»), – то у респонзивній феноменології Б. Вальденфельса лімінальні вияви «переходу»-трансгресії ідентичності (тожсамості) притаманні «а-топічному», екстериторіальному феномену *Чужого* як такого, що визначається через посередництво «деякого чужого місця».

При цьому в маркуванні екстериторіального місця «між» Своїм та Чужим принциповим є феноменологічний вимір респонзивності, що експлікує досвід *Чужого* у світлі потенційно більш розлогої й ширшої, ніж простий «запит», відповіді на «домагання» *Чужого* як тієї інстанції, що провокує сенс «моєї» відповіді. Це обертає виявлення способів репрезентації людини-«мультивіда» на проблему спільноти, щодо якої нічому не дозволяється набути статусу незаперечної підстави.

Таким чином, постесенційні експлікації досвіду *Чужого* (Б. Вальденфельс, Ю. Крістева, Р. Салецл, П. Рікер) у контексті переосмислення постмодерної «втрати» («розпаду», «кризи») суб'єкта, передбачаючи приписування *Чужому* певної ідентичності, пов'язують «самознання» про *Чужого* як радикально *Іншого* з тим, із чого, власне, ця «чужість» виходить, а отже, – смисл виникає у самій відповіді, в якій ми віддаємо те, чого *не маємо*. Відтак, усе нове виникає «між нами», без чого (Між) *немає ніякої інтерсуб'єктивності*.

В цілому, сучасні експлікації суб'єктивності означено **трансгресією** як феноменом ви(пере-)міщення за кордони усталеності. Так, радикально руйнуючи презумпцію лінійної послідовності й не обертаючись при цьому на інструмент панування, який «стверджує», трансгресивний акт-становлення означає *позаспрямоване* «досвіду-межі» (М. Бланшо). Перехід від заперечення до трансгресії як «непозитивного твердження», що заступила собою діалектичний хід суперечностей, є, за М. Фуко, вагомим досвідом сучасності. Якщо «заперечення» як виявлення *модерної* стратегії панування передбачає підкорення певній парадигмі, то трансгресія «підриває» її, та, виявляючи її «ентропійність», обертає домінуючий принцип на один з багатьох імовірних.

Сьогодні моделі й форми суб'єктивності трансгресують від структур внутрішньої, *інтрасуб'єктивно* «чужої» «множинності» (як і асуб'єктності, «анонімності») до «надмірності» («експансії») *трансцендентних інтерсуб'єктивних форм*. Трансгресивними ракурсами виявлення гетерогенних обширів суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному* виступають при цьому радикальний образ людини, *негативна суб'єктивність, номадична/ трансгресивна суб'єктивність, що «ковзає»*, т. зв. «неокочівницьких» стратегій, образ *Іншого* та *Чужого*, феномен *тілесності* тощо.

Полісемантичний дискурс подібних стратегій суб'єктивності, розсуваючи обшири сьогоденних уявлень про суб'єктивність як власну внутрішню «інакшість» – інтрасуб'єктивну «чужість» всередині самої себе – обертається актуалізацією суб'єктивності як **трансцендентного в іманентному**. Явище трансгресії передвизначає проліферацію радикалізованих складових некласичного образу людини як трансцендентних ознак суб'єктивності у найрізноманітніші царини сучасної філософсько-антропологічної рефлексії, осердям якої є осягнення як фундаментальних антропних якостей людини, так і обертонів **трансгресивних ракурсів специфічно людського**.

РОЗДІЛ 5

ОСОБИСТІСТЬ *-MULTIPLE* ЧИ «ЛЮДИНА-МОНАДА»?

5.1. Багатоликість образів ідентичності (сьогоденний дискурс)

«Суб'єкт піднесений, суб'єкт принижений: здається, ніби ми завжди підходимо до суб'єкта через подібне обернення *pro* на *contra*; звідси слід було б зробити висновок, що “я” філософій суб'єкта є *atopos*, що у нього немає гарантованого місця в дискурсі...»

Поль Рікер, «Я-сам як інший...» [170: 32]

«...Так Зеліг побував індійцем, чорним, льотчиком, постояв у натовпі наближених до фюрера, а якось навіть був нібито жінкою. Провідні психіатри пояснили йому, що усі його лиха відбуваються через те, що він *other-directed*, тоді як слід бути *inner-directed*, тобто орієнтуватись не на соціальне оточення, а бути собою. Бідний Зеліг сформував був у собі належну установку, але тоді його знову помістили до психлікарні, бо він став справляти враження викапаного божевільного: коли йому говорили, що сьогодні гарна погода, він відповідав, що погода погана, – хоча насправді світило сонце та віяв зефірний вітерець...»

Б. Парамонов, «Кінець стилю» [156: 119]

Будучи принципово плюральною, філософсько-антропологічна палітра сьогодення уможлиблює виявлення гетерогенного потенціалу суб'єктивності як осібної онтологічної реальності *специфічно людського*, сучасні трансформації якого визначаються своєрідним «антропологічним розмиканням». Подібна строкатість зумовлена як зрушенням метафізичної моделі суб'єктивності як монадичної, замкненої іманентності, а саме – ідеєю «розриву» тожсамого змісту *Я* й виявленням суб'єктивності як *«трансцендентного в іманентному»* (А. Рено), – так і «незмірністю» сучасного філософського розуміння комплексної проблеми свідомості.

Властиві гуманітарному дискурсові сьогодення форми концептуалізації *специфічно людського* відзначаються неабиякою семантичною розгалуженістю ідеї суб'єктивності й значною варіативністю уявлень про *ідентичність (тожсамість)*. Так, дотепер обертаючись в історико-філософських альянсах модерного «панування суб'єктивізму» (М. Гайдегер), або ж «метафізики суб'єктивності» як інтелектуальної установки доби модерну, суб'єктивність є «прикриттям» відгомоном картезіанського *Cogito* як *модерної маніфестації суб'єктивності* й тієї філософії суб'єкта, що неухильно «видсилає» до уявлень про *метафізично особистісну «єдність»* людського індивіда.

В обширі ж *постметафізичної* парадигми протейних форм «людського» множинна суб'єктивність, означена драстичною неповнотою «-дивідності» (З. Фрейд – Ж. Лакан – С. Жижек), неспроможна надати чітких уявлень про саму себе без ідентифікації з *Іншим (Чужим)*. Ідея вторинності «*неегоцентрового*» *Я* в теоріях нерелексивної самосвідомості (А. Гурвіч, Д. Генрих, М. Франк, Р. Чизольм, Г. Еванс) зводить суб'єктивне «знайомство з собою» до *анонімного*, нетематичного знання. Сучасні моделі поліморфної суб'єктивності презентують, відтак, радикально відмінні щодо «метафізичного» дискурси – *множинної*, або ж *анонімної (асуб'єктної) суб'єктивності* [90].

Спираючись на критику метафізики Ф. Ніцше й М. Гайдегера та фрейдівську критику самонааявності, Ж. Деріда підважує саму ідею «тожсамості», оскільки ідентифікувати можна тільки розрізнене, тобто ідентичність – функція диференціації. «Згідно з Деріда й Фуко, ідея цілісної особистості не зважає на той факт, що ідентичність є функцією розрізнення (*differance*), – стверджує Р. Холлінгер. – Лакан пропонує, на противагу Веберу і Фрейду, особистість *без єдності*. Фуко, Ліотар та Деріда, погоджуючись із Лаканом, не визнають цілісної особистості. Подібно до тих, хто від Ніцше до... Рорті описує багатоплановість особистості, вони пропонують особистість як різноманіття (*multiple*)» [270: 113].

Якщо плюральність людської суб'єктивності зумовлено драстичною напругою між діонісійським надлишком бажання й аполонічним принципом порядку (Ф. Ніцше), то Ж. Батай, Ж. Лакан, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, за переконанням Р. Холлінгера, доводять цей надлишок до самого краю, акцентуючи власне на діонісійському началі, тілі, сексуальності, бажанні, грі – задля того, щоб проголосити фрагментарність людської особистості, в якій модерністи вбачають джерело відчуження.

«...Завдяки Декартові... людину перетворено на ...*subjectum*, ...підставу. Цей *subjectum* – ще не людина й жодним чином не *Я*», – розмірковує Поль Рікер у «Конфлікті інтерпретацій» [167: 362]. Постаючи виразним об'єктом аналізу у своїй власній «самості», суб'єкт вже не є підставою, і проблема, за переконанням П. Рікера, полягає в усвідомленні неминучої антиномії сталості та мінливості досвіду людської особистості.

За переконанням П. Козловського, в постсучасності, після заледве чи не втрати глибинної таїни й трансцендентності особистісного центру в об'єктивуючих теоріях *Я* модерну, людська самість відкривається знову – сама культура передбачає трансцендентність самості [106: 67]. Вищу самість, котра не є, як стверджує П. Козловський, лишень додатковим результатом соціалізації чи суспільної обумовленості, *первинно* закладено в людині. Без умови заданості особистісного центру залишилося б нез'ясовним, як ця вища самість у результаті зовнішнього механічного впливу «просякала» б у людину.

Функціонально-відносному тлумаченню «самості» у модерній добі постмодерна культура, за переконанням П. Козловського, протиставить її метафізично-субстанціональне пояснення, бачення особистості як «неподільної й вихідної субстанції». Теорії самості постмодерну, які, за П. Козловським, обстоюють особистість як «ентелехіальну монаду», повертаються, таким чином, до усвідомлення того, що самість не розчиняється цілком у відносинах зі світом та суспільством, і що «...людина – це монада: сутність, що є *єдність* (*Einheit*), а також і *єдиність* (*Allein-heit* = *solutudo*)» [106: 71].

Світ продовжує не задовольняти нас у багатстві й у соціальній державі, що подолала зовнішній нестаток, адже тільки відмовляючись від себе, – «розчиняючись в об'єктивності і знову з неї виростаючи», – самість, за П. Козловським, набуває своєї сили. Вихідним завданням тих форм знання, предмет яких – ставлення суб'єкта до себе, є, за його переконанням, *культура самості й турбота про себе*, – в тому числі необхідність осягати своє життя як ціле, ще в юності роблячи старість «частиною теперішнього». Відтак, кінцевою метою постає свідоме життя, що має смисл у собі, причому вплив філософії – в освітньому знанні, що передує будь-якому використанню влади, передбачаючи, що володар здатний керувати собою.

На питання, *чим специфічне людське життя*, Х. Ортега-і-Гассет відповідає так: людина – це те єдине, що не існує, а «виключно живе, перебуваючи в житті». Справжнім життям завжди є тільки моє життя, вихідне дане для всякого суб'єкта, невід'ємне від нього. Таке життя

завжди суб'єктне, причому кожного приречено на власне життя як «найскладнішу справу», що завжди є непередбачуваною проблемою, яку ми повинні повсякчас з'ясовувати; жити – значить вирішувати, чим ми *будемо*. Життя – це проект, що «...починається через майбутнє, через *потім*» [154: 185].

Людина, чиє життя є нескінченним шерогом «домагань щастя», не має жодної «природи» у строгому сенсі слова, а тому будь-яку філософську розмову про *людську специфічність* Х. Маріас, учень Х. Ортеги-і-Гассета, вважає доволі сумнівною («Людське щастя», 2005). Адже те, що здобуває у своїх прагненнях людина, не дано їй від природи. Натомість В. Герхардт у «Самовизначенні» (1999), обстоюючи необхідність пізнання специфічності людської природи, розрізняє «самість» фізіологічної організації й «самість свідомості», самостійність якої може реалізуватися тільки у функціональному відношенні до тілесної самості [266], [82: 23].

Свідоме розпорядження організму собою соціально опосередковано, за В. Герхардтом, через дистанційоване щодо організму *Я*, самосвідомість же здійснює розпорядження тіла собою у співвідношенні з тим, як тіло бачать інші. Тож, «інстанція розпорядження» власним тілом індивіда перебуває поза ним. У складному процесі взаємодії між іншими та *Я* свідомості останнє уявляє самого себе в уявлюваній зовнішній перспективі, через уявні погляди на нього інших. Засадниче досягнення самосвідомості полягає, на думку Герхардта, в тому, що вона відкриває для індивіда перспективу щодо інших, таких само, як він, створінь, здатних відкритися таким само чином.

Приватне існування індивіда передбачає, за В. Герхардтом, публічно оформлену самосвідомість, з якої організм виходить за власні межі для того, щоб бути безпосередньо при якійсь речі (іншому індивіді). Самосвідомість є співвіднесеною з *Я* формою свідомості, відображеною у першій особі однини: саме так свідомість має на увазі саму себе. В цьому співвіднесенні зі своїм *Я* індивід «приписує собі» самосвідомість, у чому міститься знання про себе. Ця знаннєвість є первинно даною у всякому знанні. Оскільки не існує знання незалежно від свідомого *Я*, то, за В. Герхардтом, не повинно бути спекуляцій про самосвідомість, не наділену жодними певними змістами [266].

Сучасності притаманне усвідомлення хибності «універсальної» людини, визначуваної, скоріше, через нередукованість, випадковість, трансгресію. Що саме визначає суб'єктивність як особність буттєвих обширів *специфічно людського*, властивого тільки людині?

Сформулюємо це питання іншими словами, а саме: *чи визначається природою суб'єктивності буття особистісної «самості» як певного конститутивного осердя, відносно якого стверджують, з одного боку, про «самоактивність» Я, а з іншого, – про субстантивність, суб'єктивну цілісність і Я-центрованість?*

Плюралістичність концептуального обширу – достеменною ознакою експлікацій людської *самості* як відкритого, «розімкненого» буття «*від першої особи*» (П. Рікер, В. Декомб, С. Шов'є). Ця суб'єктивна онтологія, спростовуючи в межах сучасних дискусій традицію суб'єкта, якого, за Декомбом, помилково задумано з двома атрибутами: *транспарентність* (підстава пізнання) та *суверенність* (підстава нормативності), й експлікуючи суб'єктивність як надлишкове, екстатичне буття, розглядає останню не як рефлексивну маніфестацію смислу, а як форму розрізнення й утвердження смислу *від «першої особи»* (Г.-Г. Гадамер, П. Рікер, В. Декомб, Д. Серл, С. Шов'є, М. Анрі).

За думкою таких учених, як М. Сідерітс, Е. Томпсон та Д. Захаві, рефлексійність свідомості відрізняється феноменальною якістю «до-чого-це-подібності» («what-it-is-like-ness»), маніфестуючи в такий спосіб щось значуще про того, *для кого* щось є таким, – про суб'єкта феноменальних станів. Утім, спроможність виявлення певного змісту *Я* як чогось предметного, сутнісного, тотожного собі спростовував ще Д. Юм. Як би людина не намагалась ухопити своє *Я* як щось визначене, вона стикатиметься лише з окремими, розрізненими враженнями. *Я*, за Юмом, ніколи не можна відчувати, «впіймати» чи зауважити окремо від якоїсь перцепції, а можна лише «домислити» до всього того, що насправді відчувається.

З часів Рене Декарта *самість* людини, її *Я*, або ж «душу», наділено унікальним статусом засновку, що складає сутність індивідуальності, особливу якісну властивість, яка відрізняє її від інших індивідів, тварин тощо. У філософській традиції, що склалась після Декарта, *самість* зазвичай розміщують у центрі свідомої активності, оскільки припускається, що вона аналізує інформацію, яка надходить від органів чуттів, узагальнює та надає людині команди діяти. *Самість* наділяється при цьому якістю самототожності, що забезпечує «...*метафізично особистісну* єдність індивіда від його народження до смерті» [248: 174].

Ідея *іманентного змісту Я* виявляє тяглість в егоцентричних теоріях свідомості, де суб'єктивність у своїй «метафізичній маніфестації» набуває ознак *сутнісної цілісності*, тожсамості метафізичного суб'єкта. В образі «особистісно єдиного» індивіда зринає, як стверджує А. Рено, той, хто «...замикає себе, як монаду», без відношення з «...іншою

інакшістю, у самоті свого відношення з собою», і, «...якщо під гуманізмом ми розуміємо цю класичну концепцію суб'єкта, для якої зовнішнє чи інакшість... “відтворюється в іманентності”, ...то розрив іманентності у відкриттях несвідомого і структур (психічних, соціальних тощо), де *Я* постає їх заручником, розсіює подібні ілюзії й підтримує перспективу “смерті людини”» [165: 308].

Таким чином, за умов принципової концептуальної полівекторності усякі спроби «підігнати» природу людської самості під одне розуміння, що «затисне» різноманітні способи «автономізації й гетерономізації» *людського* (А. Рено) у жорсткі «сегменти» чогось квазі-субстантивного, унеможливаються. Відтак, необхідно виходити з методичної гіпотези *множинності* (плюральності) суб'єктивності, за якої осягнення її особистості буде спрямовано на виявлення збігу чи то відмінностей полісутнісних виявів *специфічно людського*, що сприятиме більш усеохопному та, водночас, диференційованішому розумінню сьогоденної ситуації людини.

5.2. Самість: від «центру наративної гравітації» до множинності «Я-ідеї»

Зафіксована в ідеї «єдності» людської ідентичності суб'єктивність в якості *особистості*, яка є «...ось це, що виникає миттєво, проте... взяте як самодостатнє, *субстанційне*» (Л. Баткін, «На шляху до поняття особистості» [9: 87]), викликає сьогодні «шлейф» семантичних асоціацій із «метафізичною» самістю як тотальною «константою», сутнісним *Я*-центром, – *Я*-ідеєю – особистості, – утім, за тієї умови, якщо не розглядати «самість» як щось від самого початку розщеплене (Ж. Лакан), або ж мовленнєво зумовлене (Р. Рорті, Д. Денет) «граматичне упередження», «звичка», за якою сховано лише особливі соціальні практики (П. Стросон).

Зокрема, уявлення про *самоактивність* як конститутивне джерело смислів, – з якого випливає інтимно-особистісне засвоєння світу, притаманне самості з її атрибутом свободи волі як засновку цілепокладання й моральної відповідальності, – є у край неприйнятним для тих, хто, як колись Д. Юм, стверджує неможливість виокремлення того, що здається самістю, обстоюючи її принципову непідвладність

аналізу. Радикалізуючи Юмів скептицизм, *Д. Денет* наполягає, зокрема, на тому, що уявлення про глибинну, потаємну «перлину самості» виникло через прихильність до «...дефективного набору картезіанських метафор та невиправданої довіри до власної інтуїції» [248: 174].

Людська самість, за *Д. Денетом*, – це удаваний режисер Картезіанського Театру, уявний «центр», який ми самі створюємо зі своїх власних історій та оповідей про нас інших. Тому пояснення самості й свідомості потрібно перевести з усталеної мови інтуїції на інший – мовний та інформаційно-процесуальний рівень, розглядаючи її на кшталт діяльності віртуальної машини, «локомотивом» якої є природно-культурна еволюція. За таких умов цілком правомірним виявиться припущення, що відповідним чином запрограмований робот у принципі міг би бути свідомим та вважатися «самістю».

На думку *Д. Денета*, людині притаманне стійке уявлення про те, що її самість реальна, оскільки у самовідчуття нашого *Я* є доволі потужний біологічний засновок. Мінімальну схильність відрізнити себе від усього іншого, яка виникла колись у тварин, можна назвати «біологічною самістю», що є, утім, – як зауважує *Денет*, – тільки абстракцією, функціональним принципом організації еволюції, причому для «самостворення» птахів, термітів, павуків, які несвідомо залучають життєву територію до свого «*Я*», зовсім не потрібна «усвідомленість», «знання» чи «мудрість» [57: 428–429].

Найбільш незвичні принципи функціональної організації створено, за переконанням *Д. Денета*, приматами – *homo sapiens*, кожний нормальний індивід виду якого зайнятий «творчістю самості»: «“Павутиння дискурсу”... є таким само біологічним продуктом, як усякі інші конструкції, які ми виявляємо у тваринному світі» [261: 416] [248: 175]. Тактика самоствердження людини полягає, отож, в оповідній, наративній діяльності – вигадуванні власних сюжетів та здійсненні контролю над тими історіями, які ми розповідаємо про самих себе.

Висловлювання людини на кшталт: «...в центрі мого світу перебуває моє *Я*» – породжують у ній інтуїтивне чуття, що десь усередині її міститься «самосвідома самість», яка є джерелом значень та смислів, – тобто, інтуїцію, яка підказує, що самість є прихованою внутрішньою структурою попри те, що виявляють дослідження функціонування мозку, мовленнєвих продуктів та зовнішньої поведінки. Усі подібні інтуїції, – як стверджує *Д. Денет*, – потрібно відносити до нав'язливих ілюзій «Картезіанського Театру».

Стверджувати про те, що самість створюється тільки людським мозком та свідомістю, за *Д. Денетом*, – хибно. Дехто з учених дійсно

прагне відшукати мить, де біологічна самість «раптом» обернулась на людську, здатну вийти за межі запрограмованих еволюцією зразків поведінки й почати «плести» культуру знаків. Самість є артефактом, який виник тоді, коли мова й культура реструктурували мозок людини як здатний оперувати культурними одиницями – «меме», відтак «...наші оповіді про себе сплітаються, однак більшою мірою не ми їх сплітаємо, а вони – нас. Наша людська свідомість та наративна самісність постає результатом, а не їх джерелом» [57: 428].

Ще 1958 року французький лінгвіст Е. Бенвеніст у статті «Про суб'єктивність у мові» ствердив, що тільки мова завдяки граматичним засобам вираження особистих відношень, дозволяючи сказати «я», конститує суб'єкта як суб'єкта. Відтак, «думати про себе, щоб мати можливість говорити про себе» обертається на «думати про себе лише за можливості говорити “я”». Для означення наближеності індивідуальної свідомості до дискурсу та культурних одиниць – «меме» Д. Денет використовує *метафору самості як «центру наративної гравітації»* (замість формули «центр наративної гравітації», за аналогією з абстракцією «фізичного центру гравітації»).

Психологічна або наративна самість, як і біологічна самість, не є якоюсь річчю в тілі чи мозкові, а тільки іншою абстракцією або ж принципом функціональної організації. У такий спосіб люди, за переконанням Д. Денета, створюють, або ж «сплітають» самих себе й інших людей за допомогою власних та вироблених кимось іншим дискурсів, інтегруючи їх у більш чи менш когерентний вузол. При цьому звична ідея стійкого *Я* як реального й єдиного агента чи центру постає, за Денетом, цілком прийнятною для психологічних, соціальних та класифікаційних цілей, маючи виключно прагматичний, а не теоретичний статус.

«...Самості, – стверджує Д. Денет, – це не незалежно існуючі душі-перлини, а артефакти соціальних процесів, які створюють нас. Подібно до інших артефактів, ми є суб'єктами зі змінними статусами. Єдина “інерція”, точно підігнана до траєкторії самості,... – це стабільність, яка приписується їй павутиною конститууючих її вірувань, і коли ці вірування руйнуються, самість теж руйнується або перманентно, або тимчасово» [261: 423], [248: 181–182]. Отже, думка про себе як про тотожних самим собі суб'єктів досвіду, є, за уявленням Деніела Денета, позірністю й ілюзією, відчуття ж тожсамості й особистої сталості створюється, власне, самою постійністю обставин.

Натомість, вочевидь залишаючись у межах ідеї іманентного собі *Я*, французький представник «епістемології від першої особи» *Стефан*

Шов'є у дослідженні «Суб'єктивність, особистість та ідея самості» виходить з ідеї особистості людини як «...того, що саме вона міркує від першої особи про те, чим вона є» [244: 124], – тобто, не просто з відношення до себе, що передує ідеї самості, а з ідеї *Я*, що дає мені відношення до себе. Тоді, за переконанням С. Шов'є, ми отримуємо винятково просту концепцію того, що людська особистість – це істота, яка володіє певною ідеєю самої себе, інакше кажучи, має якесь *Я*.

Тобто, особистість – це людський індивід, узятий разом з «ідеєю самого себе», або ж, за визначенням С. Шов'є, своєю «*Я*-ідеєю», яку індивід у собі вміщує. Якщо можна було б повністю змінювати зміст цієї *Я*-ідеї, то можна було б, на погляд С. Шов'є, мати цілком нову особистість. Тоді у разі серйозної зміни змісту цієї ідеї (якщо, скажімо, у людини значно послаблюється пам'ять), ми вже маємо справу з особистістю не уповні новою, але інакшою, сильно зміненою [244: 125].

Зауваживши, що В. Декомб у своєму «Суб'єктному додаткові...» (2004) пов'язує характеристику того, чим ми є, зі ставленням до себе, чи ж «буттям для себе», С. Шов'є наголошує: «під “сучасною теорією суб'єктивності” можна розуміти ідею дуже загальну й таку, що поділяється великою кількістю сучасних філософів, а саме ідею про те, що ми маємо просте і безпосереднє відношення до нас самих, у глибині якого ми можемо, вже унаслідок, мати відношення до світу. Однак ця сучасна теорія суб'єктивності, зрозуміла як безпосереднє ставлення до себе, як буття для себе, виявилася в сучасній філософії предметом двох дуже відмінних і по-різному радикальних типів критики» [244: 122].

Це, по-перше, на думку С. Шов'є, – критика кінця ХХ століття М. Фуко, Ж. Дельозом, Ж. Деріда, які просто заперечують, що відношення до самого себе складає наше буття, оскільки «...ми непроникні для нас самих (теорія несвідомого); ми безсилі перед тим, що виникає в нас (психосоціальний детермінізм)» [244: 119]. Від Л. Вітгенштайна ж походить більш радикальна критика, сутність якої – в тому, що сучасна концепція суб'єктивності як ставлення до себе спирається на тлумачення мислення від першої особи, тобто за допомогою займенника «я», що є помилковим, оскільки побудовано за аналогією до тлумачення перцептивного мислення у третій особі (зокрема, щоб судити про те, що цей пес дивиться на мене, я повинен спочатку сприйняти, що саме про цього пса йдеться і що саме цей пес на мене дивиться) [244: 124].

Звідси, за переконанням С. Шов'є, неминуче впливає подвоєння суб'єкта в ньому самому, – те, що один з коментаторів Л. Вітгенштайна назвав «міфом про внутрішню людину» [244: 125]. Проте, якщо

погодитися з цим та визнати, що значна частина сучасної філософії спирається на «патологічне» тлумачення того, що нам дозволяє мислити в першій особі, промовляти «я», то, – ставить питання С. Шов'є, – чи повинно це змусити нас відмовитися від концепту суб'єктивності як відношення до себе? Відповідь на це питання, на погляд С. Шов'є, залежатиме від того, чи можна запропонувати пояснення такого відношення до себе, яке не відбувалося б через подвоєння суб'єкта в ньому самому, через «введення маленького суб'єкта у великий».

Надихаючись, за його власним визнанням, концепцією особистості, розгорнутою Дж. Локом у II книзі «Досліджень про людське розуміння», С. Шов'є стверджує, що для цього достатньо прийняти, «...1) що суб'єкт – це передусім свідома істота, яка пізнає, здатна фіксувати плинний зміст своєї свідомості в поняттях чи ідеях; 2) але недостатньо бути таким, щоб бути суб'єктом: свідомість може бути *безособистою*; 3) свідомим та таким, що пізнає, є суб'єкт, або істота, наділена суб'єктивністю, якщо вона має, серед інших своїх ідей або понять, також і ідею себе; 4) й ця ідея себе, ідея *de se*, не є ідеєю, що презентує самосвідомого індивіда, але ідеєю, що *уявляється* йому самому й іншим. Відношення до себе *не передують ідеї самоті, але, навпаки, ідея «я» (le moi) дає мені ставлення до себе*» [244: 127].

Адже для Лока Едип, свідомий того, що він убив свого батька Лая, й Едип, який не пам'ятає моменту цього вбивства та змушений визнати факт убивства зі свідчень інших, – це «...один і той самий людський індивід, що є багатьма особистостями: достатньо лишень того, щоб Самість, або ж, французькою, *le Moi*, яку цей людський індивід усвідомлює, повністю змінювалась... Особистість індивідуалізується через свою Самість. Якщо можна уявити повну зміну цієї Самоті, тоді, хоча індивід залишається тим само, особистість буде вже іншою» [244: 123].

За твердженням С. Шов'є, концепт особистості при цьому буде визначено «...когнітивістськи, у протиставленні субстанціалістській концепції», оскільки ідентичність особистості не є ідентичністю *субстанції*, але ідентичністю ідеї: «...Я, що складає особистість, не є чимось внутрішнім і сталим. Це динамічна ідея, що наповнюється й порожніє із плином часу і властивостей пам'яті» [244: 125]. Саме така теорія особистості, відмінної від субстанційної й біологічної ідентичності людського індивіда, дозволяє, за С. Шов'є, пояснити нашу схильність вірити в історії на кшталт історії Джекіла та Хайда Р. Стівенсона чи «Людини без минулого» А. Каурісмаякі.

До речі, такі історії пояснюватиме так само й згадана вище метафора «*центру наративної гравітації*» (Д. Денет), визначаючи

перегляд усталених ознак самості й ідею *множинної самості* як таку. Зокрема, відповідаючи на питання, *скільки* у людини *самостей*, Д. Денет та Н. Хемфрі з огляду на наукові дослідження останніх десятиліть ряду аномальних явищ стверджують про помилковість уявлень щодо існування однієї самості у людини. Зокрема, висновки на підставі досліджень синдрому множинної особистості (MPD), пацієнтів з розсіченими півкулями мозку чи людей, у яких відсутні відчуття, та ряду інших відхилень, змушують сумніватися в загальній думці про існування однієї єдиної самості, прив'язаної до одного тіла (мозку).

Тобто, ті, хто переніс психологічну травму, іноді нібито «витікають» в інші уявні особистості, створюючи інші «самості». Багато суперечок виникло у зв'язку з операціями з розсічення мозку (зокрема, при захворюваннях епілепсією). Насправді, за Денетом та Хемфрі, фізичне вторгнення у мозок людини змінило вербальні умови оповідності цими суб'єктами своїх власних історій. Так само хибним, за переконанням Д. Денета, є поширене уявлення про *самототожність і тривалість самості*. Адже вважається, ніби *пам'ять* людини як найбільш характерна риса ментального життя передбачає, що у особистості протягом життя зберігається активне відчуття сталості, незмінності своєї самості.

До концепції ідентичності Дж. Лока звертається й Дж. Уайтінг у праці «Особистісна ідентичність» (2002), що виявляє специфіку розв'язання цієї проблематики в сучасній аналітичній філософії [285]. Своєрідність проблеми, за Уайтінг, впливає з обставини, що особистості розглядають своє існування й перебування у часі з двох перспектив. Від «зовнішнього», аристотелівського тлумачення нами нашого буття відрізняється розгляд себе «зсередини». Якщо взяти в дужки свою здатність до дії та сконцентруватись на суб'єктності, то видається можливим, що ми якимось чином здатні думати, мати досвід і навіть діяти, перебуваючи в різних часах та місцях (тілах).

Дж. Уайтінг наголошує, що філософ вважав тривалість психологічного життя необхідною умовою для стабільного існування особистості подібно до того, як тривале біологічне життя необхідне для існування тварини. Дж. Лок наводить також паралельні аргументи проти ототожнення особистостей з аристотелівськими тваринами й картезіанськими душами. Як простого існування тварини, у якій відсутнє належне психологічне життя, недостатньо для існування психологічного суб'єкта – особистості, так існування картезіанської душі, у якій немає належного психологічного життя, недостатньо для існування психологічного суб'єкта [285].

Якщо Д. Денет, заперечуючи уявлення про єдність ідентичності, висуває метафору самості як *«центру наративної гравітації»*, а С. Шов'є стверджує про умовність єдності «множинної» ідентичності, що впливає з мінливості *«Я-ідеї»*, яка надає *Я* відношення до себе, зумовлюючи його внутрішню несталість, то саме пошуки єдності ідентичності як *трансцендентності в іманентному* властиві для онтології суб'єктивного досвіду *Поля Рікера*. Самість людини визначається при цьому етичним принципом, що уможливорює експлікації змісту *Я* як нормативного акту волі суб'єкта – дієвця від першої особи, *«суб'єкта спроможного»*.

Так, в обраному П. Рікером *«третьому шляхові»*, де суб'єктивність виявляє себе через *діалектику (тож)самого й інакшого, взаємозалежності Я та «інакшого, ніж Я»*, експліковано інтенції *«віднайдення»* єдності (тожсамості) ідентичності як деякої *трансцендентності в іманентному*. Прагненням знайомого з аналітичною традицією французького феноменолога, який від 1970-го року розділяв інтелектуальні уподобання між Францією та США, було так само вивіщення етичного обґрунтування людської особистості.

Тлом подібних уподобань П. Рікера виступає рецепція аргументів англо-американської філософії у Франції, що зумовила розмежування між наукоцентричним та літературоцентричним сприйняттям суб'єкта, де ключовими орієнтирами були Е. Гусерль та Л. Вітгенштайн [63].

У багатьох дослідженнях П. Рікер обстоює необхідність своєрідного *«щеплення»* етичного виміру до практичного й лінгвістичного – семантики і прагматики, що розв'язуватиме, зокрема, той *«упертий»* парадокс, який виникає разом з приписуванням *Я* епістемологічного статусу: *«...оскільки Ego мовця не належить до царини змісту його висловлювання, ми зобов'язані сказати – услід за Л. Вітгенштайном, – що Ego як центр одиничної перспективи світосприйняття задає межі світу, саме не будучи частиною його змісту»* [169: 44].

Саме це, за переконанням французького філософа, може забезпечити принципову внутрішню когерентність системи висловлювань, що структурують філософський дискурс про людину, в якому поняття *«фундаментальних конкретностей»*, дії, підсудності, відповідальності тощо постають, власне, трансцендентальними умовами гуманітарних наук.

Результатом активного переосмислення Полем Рікером теорії метафізичного суб'єкта крізь призму ідей аналітичної філософії мови й аналітичної теорії дії виявилось найбільш визнане у колах аналітичних

філософів США фундаментальне дослідження людської суб'єктивності «*Я-сам* як інший» (1990). Книга постала узагальненням філософських уявлень французького філософа, що дозволяє вести мову про «щеплення» герменевтики до аналітичної традиції (Ж. Грейш).

За висловленням П. Рікера, у дослідженні «герменевтики *Я-сам*» він намагався сформулювати ідею *людини спроможної*, – або ж «...більш значну ідею особистості, – спираючись на сучасні дослідження в галузі філософії мови, діяльності, оповідання й моралі» [170: 5]. Суб'єктивність, за його переконанням, визначається чотирма сутнісними спроможностями, а саме: здатністю до спілкування: «Я можу бути мовцем», здатністю втручатись у події завдяки зусиллям та діям: «Я можу діяти», вмінням оповідати про своє життя і тим самим формувати власну, засновану на спогадах, ідентичність: «Я можу розповісти про себе» й, нарешті, здатністю бути суб'єктом власних учинків, визнаючи себе підсудною щодо тієї діяльності, за яку вона відповідає [166: 15–16].

«...Я намагався, – розмірковує французький філософ наприкінці дослідження, – дати філософське обґрунтування концепції людської спроможності, зв'язавши цілком конкретну претензію “я можу” з усталеним вживанням поняття “бути”... Між висловленням “я можу” як результатом усвідомлення індивідом своєї здатності здійснити будь-що, поняттям “бути” як онтологічним виміром цієї здатності й ідеєю здатності взагалі існує взаємна залежність» [170: 420].

У передмові до «*Я-сам...*» дієвим прагненням та, власне, вимогою «герменевтики самості» П. Рікер означає її рівне дистанціювання як від апології *Cogito*, так і від його спростування. Так, підваження Декартом достеменності *Cogito*, що «зісковзує» з позиції граничного засновку, спонукає, за Рікером, з'ясувати, чи не надав Декарт «порядку підстав форми кола, висмикнувши *Cogito*, а отже, “я”, з вихідної самотності» [170: 25]. В такому разі альтернатива, що виникає, переміщує в осердя дискусій *етику*.

Виходячи з тези М. Геру («Декарт та порядок причинності») про те, що знання об'єктивності *Cogito* властиве душі лише в рамках *Cogito*, Поль Рікер зауважує: «...або *Cogito* має засадничу цінність, але тоді це безплідна істина, яку неможливо обстоювати без розриву в порядку причин, або саме ідея довершеності засновує *Cogito* у царині кінцевого, і ця вихідна істина втрачає ореол останньої підстави» [170: 25]. Тобто, саме етичний принцип, уможливлюючи експлікації *Cogito* як нормативного акту волі, дозволяє, за переконанням П. Рікера, повернутися до «граматики суб'єктивності», де граматико-

синтаксичним структурам відповідає воля суб'єкта – дієвця від першої особи.

Адже в *Cogito* убачали або абстрактну, позбавлену значущості істину, або ж трансцендентальну підставу, що обґрунтовує саму себе, «...що однак досягається ціною втрати його відношення з особистістю, з... *я-ти* діалогу, з ідентичністю історичної особи, з “*Я*” відповідальності» [170: 26]. «Третій» шлях П. Рікера пролягає, відтак, за його власним твердженням, між **амбітністю** *Cogito* Р. Декарта та **низведенням** його у Ф. Ніцше (який «*випробовує* ідею суб'єкта як множинності»), тобто шлях, на якому суб'єктивність виявляє себе через діалектику (тож)самості *Я* та його залежностей від «інакшого, ніж *Я*».

При цьому французький філософ виступає принципово проти діаметрально розбіжних ідей суб'єктивності: «...Суб'єкт піднесений, суб'єкт принижений: здається, ніби ми завжди підходимо до суб'єкта через подібне обернення рго на contra; звідси слід було б зробити висновок, що “*я*” філософій суб'єкта є *atopos*, що у нього немає гарантованого місця в дискурсі» [170: 32].

П. Рікер обстоює герменевтику як методологію т. зв. «обхідної рефлексії» для прояснення опосередкованого статусу *Я*, – адже «...тривалі ходи аналізу типові для непрямого стилю герменевтики “*Я*”» [170: 34], – в аналітичній філософії, яка, не виключаючи цілком царини суб'єктивного, тим не менше обстоює його надлишковість та непевність для аналізу. Він знаходить свій власний «...третій шлях між уявленням про безпосередність самосприйняття *cogito*, ...де “*я*” відсилає до інфралогічних допредикативних операцій, та ...*no-owner theory* П. Стросона, в якій самість або ідентичність “*я*” є лише лінгвістичним ефектом, упередженням або ж звичкою, за якою сховано особливі соціальні практики» [63].

Французький феноменолог критикує концепцію П. Стросона з огляду на те, що особистість визначено тут так само, як будь-яку річ, про яку йдеться, залишаючи при цьому осторонь людську здатність до самопозначення, а отже, її самість як таку. Навіть коли британський аналітик розмірковує про «самоозначення» особистості, воно, на погляд Рікера, обертається на просторово-часову схему – ідентифікацію речей, підміняючи тлумачення самості експлікаціями про «те саме, про *idem*» [170: 50].

Втім, у прийнятній в якості «загальних рамок» стратегії Стросона значним, за Рікером, є висунення понять особистості як «базисної партикулярності» (*basic particular*) й тіла як локальності в унікальній просторово-часовій схемі. Панорамність «герменевтики *Я-сам*»

дозволяє самому мислителю продовжити експлікації особистості як *оповідної, наративної ідентичності* («Час та оповідь», 1983–1985), а також розкрити ідею особистої ідентичності як такої герменевтики «Я», що розгортається у діалектичному зіткненні *idem* (тотожність, ідентичність) та *ipse* (самість).

Так, якщо наративна ідентичність суб'єкта визначає, за думкою Рікера, конституювання оповідання-для-іншого, в якому очікування відкрито «проекту майбутнього» та включено у практику цілого спільноти («буття-у-світі» експлікується тут як людська дія), то інтенції «Я-сам...» спрямовано на з'ясування його підстав у зіткненні з досвідом «інакшості мого тіла, ...Іншого, ...та сумління» [170: 372] як розмаїтими різновидами *пасивності*, притаманними лінгвістичному, практичному, наративному й етичному рівням досвіду.

У розділі «Самість та інакшість» з «Дослідження десятого. До якої онтології?», наголошуючи на фундаментальності діалектичного зв'язку між самістю й інакшістю, французький філософ стверджує про те, що «інакшість... належить до сутнісного змісту й онтологічного конституювання самості, – така риса різко відрізняє цю... діалектику від діалектики самості й тотожності, в якій домінував диз'юнктивний характер» [170: 371].

Для врахування цієї «інакшості в осерді самості» необхідно, за переконанням П. Рікера, виходити зі взаємодії між феноменологічним та онтологічним рівнями дискурсу, де феноменологічною відповідністю інакшості будуть різні види досвіду *пасивності* (пасивності, сконцентрованої у досвіді власного тіла, пасивності, імплікованої у відношення Я до чужого (*інакшого*, ніж Я), та пасивності відношення Я до самого себе, що є *conscience* у сенсі *Gewissen* – сумління, совісті).

Засадова властивість подібної діалектики – це «...заборона для “Я” посідати місце підстави, що цілком відповідає конечній структурі “Я”, що не виступатиме ні вивищеною, як у філософіях *Cogito*, ні приниженою, як у філософіях анти-*Cogito*. У передмові я говорив про “розірване *Cogito*”, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію, яка виступає об'єктом *розіраного свідчення* в тому сенсі, що іншість, поєднана з самістю, свідчить про себе лише в розрізнених досвідах – відповідно до різноманітності побутування іншості» [170: 371–372].

Інакшість Іншого виступає, за розміркуваннями П. Рікера, тісно пов'язаною з модальностями *пасивності*: «Інший – не лише протилежність Тотожного, а й належить до глибинного конституювання його смислу. [Те, що] ...інший – не один з моїх мисленнєвих об'єктів, а, як і я, – суб'єкт мислення, що він сприймає моє “я-сам” як іншого, ніж

він сам; що разом ми розглядаємо світ як спільну для нас природу; ...разом будуємо спільноти осіб, здатних поводитись на сцені історії як особистості вищого рівня» [170: 387], – передує «редукції до власного».

Інакше кажучи, у такій гіпотезі, в якій «...я був би сам-один, – обстоює французький філософ, – цей досвід жодним чином не міг би бути мною узагальненим без допомоги іншого, який допомагає мені зосереджуватися, стверджувати себе, зберігати мене самого в моїй ідентичності» (виділено нами, – В. К.) [170: 387].

П. Рікер наголошує на парадоксальній суперечливості поняття *особистісної ідентичності*, яка, на думку філософа, може формуватись тільки в темпоральному, часовому вимірі людського існування. Як незаторкувана часом «постійність незмінної субстанції», людська тожсамість, за працею «Пам'ять, історія, забуття», притаманна «...характеру чи, точніше, генетичній формулі індивіда, незмінній від зачаття до смерті в якості біологічного засновку його ідентичності» [168: 229]. Тоді, за думкою французького філософа, вона виявляється *тотожністю себе – idem, temete*.

Однак, існує й інша, жодним чином не пов'язана з незмінністю людського характеру модель «змінної» *ідентичності*, спрямована на відокремлення від тотожності себе (*idem*), – модель *Я-самості* як *ipse*. Самість, як неодноразово наголошує французький філософ, жодною мірою не постає тотожністю себе, а діалектична розбіжність між обома: самототожністю (*idem*), з одного боку, й самістю (*ipse*), з іншого боку, досягає яскравого виявлення в межах *наративної* теорії, тобто, – в зв'язку з постановням питання про *сталість у часі*. Причому пов'язати сталість у часі з питанням «хто?» («хто я?») можуть, за припущенням Поля Рікера, дві моделі сталості в часі – субстанційно усталений *людський характер* та те *слово, якого дотрималися*, в яких ми охоче визнаємо проголошувану «як свою» усталеність і постійність.

Якщо сталість характеру визначає збіг *idem* та *ipse*, то вірність собі в дотриманні даного слова означає, за П. Рікером, крайній розрив між сталістю тотожного (*idem*) та сталістю «Я-сам» (*ipse*). Це свідчить про втручання наративної ідентичності у поняттєве формування особистісної ідентичності «...на правах особливого опосередкування між полюсом характеру, де *idem* та *ipse* тяжіють до злиття, та полюсом збереження “Я-сам”, де самість позбавляється від тотожності» [170: 148].

Саме тут П. Рікер з'ясовує місце характеру як сукупності схильностей, за якими впізнають людину, щодо ідентичності, – тут *idem* та *ipse* прагнуть перешкоджати їх розрізненню, оскільки характер вміщує в себе як ідентичність *Я*, так і ідентичність тотожного. Проте ж,

схильність пов'язана зі звичкою й – водночас – із деякими набутими якостями, завдяки яким «...до складу тотожності входить інше»; людина ідентифікує себе не тільки за характером, а й «...за цінностями, нормами, ідеалами, моделями, героями» [170: 151].

Відмінність ідентичності *Я* як емблематичного образу ідентичності, яку означено у французького філософа поняттям *самість* (*ipse*), та ідентичності *тотожного* виразно окреслює «слово, якого дотримались». Саме зобов'язання – зокрема, дотриматись слова – та його виконання свідчать, за думкою П. Рікера, про збереження *Я-самості* як тієї ідентичності, що виступає протилежною щодо ідентичності характеру.

Онтологічному конституюванню особистості іманентно притаманна «діалектика тотожності й самості», наявна вже у *наративній* ідентичності, коли, наприклад, формування інтриги як «незгодної згоди» завершується єдністю численних розрізнених фактів реального життя, що викладається автором як умоглядна історія зі своєю внутрішньою логікою. Художній твір як «лабораторія форм», оповідання історії промовляє про «хто?» діяльності, й ідентичність цього «хто?» виявляється оповідною, *наративною* ідентичністю.

Разом із тим, оповідна ідентичність коливається, за переконанням французького філософа, між двома межами: нижньою – де перманентність у часі відображає поєднання *idem* та *ipse*, та вищою – де *ipse* ставить питання про свою ідентичність, не спираючись при цьому на *idem* та не шукаючи у нього допомоги [170: 200–201]. Хоча оповідна ідентичність є несталою, такою, що постійно змінює себе, вона ніколи не позбавлена нормативного, оцінного, наказового характеру, тобто – не є етично нейтральною, оскільки оповідь завжди належить до етичної царини. Оповідність, за переконання П. Рікера, виявляється пропедевтикою щодо *етики*.

«В ірреальному просторі вигадки ми не припиняємо вивчати нові засоби оцінки дій та персонажів. Умоглядні досліди, які ми проводимо у великій лабораторії уяви, є також досвідами, що проводяться у світі добра і зла» [170: 199]. У такий спосіб, до *наративної* природи самості додається *самість етичного та морального* гатунку. Причому засадничою ознакою *самості-ipse* виявляється, на думку П. Рікера, підтримання самого себе, свого *Я*. На відміну від субстанційної усталеності характеру, *самість* підтримує своє *Я* сама, що засвідчує її власне *етичну* площину. Водночас *самість* є таким способом поведінки особистості, коли *Інший* може розраховувати на неї, коли особистість постає відповідальною перед *Іншим* за свої дії.

Це значить, що самість виявляє себе перед *Іншим* та для *Іншого*, визначаючи суб'єкта, «здатного позначати себе як автора своїх слів та дій, – не субстанційно застиглою, а відповідальною за свої слова та справи» [170: 8]. Керуючись у своєму дослідженні проблематикою людського етосу, французький філософ обстоює виправдане, на його погляд, як в особистісному, так і в інституційному аспектах розрізнення між мораллю й етикою: «...я називатиму етикою *прагнення* досконалого життя, а мораллю – поєднання цього прагнення з нормами, яким водночас властива вимога універсальності й примусовості» [170: 205].

Йдеться, отже, про розмежування цілепокладання (Аристотель) та норми (І. Кант), тобто, – телеологічної й деонтологічної традицій. Мораль при цьому, як вважає французький філософ, створює можливість лише для обмеженого, хоча й правомірного та навіть обов'язкового здійснення етичного наміру, а значить, – «...етика включає в себе мораль» [170: 206]. Якщо деонтологічні предикати моралі обов'язку нав'язуються зовні, й засновком моралі є пов'язана з існуванням зла примусовість, то етика ґрунтується на прагненні до «доброчесного життя» (Аристотель), і тому вона, за П. Рікером, вивищується над мораллю, як «ціль» домінує над «нормою».

Саме етика включає в себе при цьому *ставлення до іншого*, який також конститує смисл самості, перебуваючи в її осерді (означення мовця як *Я* свідчить про його залученість до спільної розмови з іншим, завдяки чому кожний з її учасників виявляється під потужним впливом звернених до нього *слів*). Зв'язок телеологічного й деонтологічного надає французькому філософові підстав для виокремлення у самості двох істотних ознак – самооцінки та самоповаги.

Якщо перша відповідає етичному («благому», доброчесному) намірові, то самоповага – деонтологічному моменту. Разом ці риси презентують вихідні позиції експлікації та «стадії зростання», вивіщення самості. Причому самооцінка, за переконанням мислителя, є більш фундаментальною, ніж самоповага як «...асpekt, якого набуває самооцінка у режимі норми» [170: 206], оскільки трапляється, що апорії обов'язку створюють ситуації, де самооцінка постає засобом, коли жодна з установлених норм уже не пропонує «вірного поводири».

Якщо життя з іншим створюється за моделлю дружби (у персоналізмі Е. Муньє), то життя у справедливих інституційних установленнях покладає іншого як кожного, «усякого», з яким *Я* формує відношення за інституційними каналами. Тут особистість іншого «не має обличчя», адже він – будь-хто, який вимагає справедливості. Тому П. Рікер піддає критиці концепцію Е. Левінаса, що виявляється

неспроможною там, де йдеться про ставлення до «третього». Хоча Левінас у міркуваннях про справедливість вводить проблему «третього», парадигмою міжособистісних відносин у нього залишається відношення *Я – Інший*: «...всю філософію Левінаса засновано на ініціативі *іншого* у міжособистісних відносинах» [170: 226].

Відтак, піддаючи осмисленню онтологічне значення розрізнення людського характеру і самості – *meteme* й *ipseite*, французький філософ розглядає й діалектичне відношення між *самістю* й *інакшістю* (*alterite*). При цьому ключовим для Поля Рікера виступає поняття атестації як «...самості, що водночас є відмінною від тотожності й перебуває в діалектичному відношенні з інакшістю» [170: 354], тобто – атестації як моральної свідомості.

Тобто, розгортаючись у місці, означеному П. Рікером як *a-topos* (буквально – «не-місце») щодо пізнання *Cogito*, дослідження самості – атестації як «упевненості в тому, що ми існуємо в модусі самості» [170: 354], починається та завершується експлікацією ідеї *атестації* як віри, але не як доксихного переконання у сенсі, в якому доксу наділено меншими правами, ніж епістему, а віри як свідчення чи довіри, віри без гарантії – як *підстави* буття *Я-сам*, що діє й зазнає впливу. Атестація уможлиблює опосередкування рефлексії аналізом у сильному сенсі, якого надала йому аналітична філософія: просування через аналіз надає герменевтиці реалістичних обертів.

Полемізуючи при цьому з Ж. Набером, М. Гайдегером та Е. Левінасом, П. Рікер акцентує увагу на ідеях вертикального ставлення до трансценденції й *Іншого* та екстеріорності як горизонтального ставлення до *Іншого* й інших. Утім, критикуючи залежність англо-американської філософії мови й дії від випадкових смислів природної мови й дорікаючи за «замкнений семантизм», нездатний пояснити людську дію як реальну, П. Рікер, як вважає І. Дуденкова, «...саме через прагнення актуалізувати спадок феноменології залишається з усіма обмеженнями моделі суб'єктивності» [63].

Отже, розрізняючи *idem* (тотожність, ідентичність) та *ipse* (самість), французький філософ у своєму дослідженні «*Я-сам як інший*» прагне осмислити не тільки наративну (оповідну) природу самості, а й самість етичного й морального гатунку. Зокрема, важливою ознакою *самості-ipse* виявляється, за переконанням П. Рікера, «підтримання» свого *Я* нею ж самою, що засвідчує її власне *етичне* забарвлення, площину моральності. Будучи способом поведінки особистості, коли *Інший* може розраховувати на неї, а особистість відповідальна перед *Іншим* за свої слова й дії, така самість, за вчуваннями П. Рікера,

визначає суб'єкта «...*не субстанційно застиглого*, а відповідального за свої слова та справи» [170: 8].

При цьому засадничим поняттям для філософа виступає *атестація* як «...самість, що є відмінною від тотожності й перебуває в діалектичному відношенні з інакшістю» [170: 354], тобто – *атестація як моральна свідомість*. Показово, що саме у подібній феноменологічній концептуалізації «герменевтики *Я-сам*» П. Рікера зринає *доцентрове спрямування* ідеї самості, яка набуває відтак, – разом із притаманним для самості-*multiple* відцентровим трансгресуванням, – виразних **доцентрових модуляцій**, увиразнюючи віднайдення пошукуваної *єдності в наступній ланці шерегу іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному*.

Якщо П. Рікер принципово розмежовує *самість-ipse*, з одного боку, та *idem* (тотожність собі, ідентичність), з іншого боку, то М. Анрі обстоює думку про те, що осердя суб'єктивності – *ipse* («сам», «самість») збігається з *idem* (тотожністю собі, ідентичністю). У розвинутій М. Анрі «феноменології життя» засадничим виступає поняття (само)афективності, а чисте **само-афіціювання** складає сутність суб'єктивності або, за Анрі, – *самості*.

Традиційна, інтенційна – спрямована до предметності – феноменологія, зводячи феноменалізацію до способу, яким з'являються речі світу, випускає з уваги, як вважає М. Анрі, саме явище *життя* як підставу будь-якого явища предметності. Предметом феноменології, за феноменологічними вчужаннями М. Анрі, повинно поставати саме явище, тобто – той спосіб, що ним речі дано свідомості, яка переживає їх. Чи могло б явище дати явлену в ньому річ, якщо явище саме не було якимось чином явлено?

М. Анрі вважає, що явище речі певним чином укорінено в нашій власній здатності «зазнавати впливу» явищ узагалі, – або *трансцендентальній афективності*. У випадку інтенційних переживань (простого сприйняття речей світу) *Я* безпосередньо не залучено до самого акту явища, а може явитись собі лишень вторинним чином, у процесі рефлексії. Явище *Я* самому собі якось опосередковано явищем інтенціонального предмета, а значить постає, за М. Анрі, вторинним щодо самовиявлення *Я* у неінтенційних переживаннях – зокрема, у переживанні болю.

Для цього французького філософа вихідною, первинною структурою, що забезпечує можливість впливу взагалі, є більш глибинна фундаментальна структура, в якій *Dasein*, або ж *самість*, зазнає впливу не всередині-світового суцього, але заторкнуто своїм

власним поза-світовим життям. Іншими словами, ек-зистування Dasein можливе тільки на підставі деякого іманентного *буття-вже-афіційованим*, яке М. Анрі означає як *авто-афективність*.

Саме афективність, за Анрі, є структурою, завдяки якій здійснюється та попередня щодо досвіду «пасивна перед-даність», що вражає (збуджує, афіціює) *Я*. Однак ми не могли б зазнавати впливу будь-яких стимулів, якщо б не мали здатності виявляти вплив впливу. А отже, афективність як можливість впливу передбачає *само-вплив*, який не є впливом якогось предмету, але є впливом самого акту трансцендування: *буття-вже-афіційованим* наперед екстатичного самотрансцендування часу [253: 218]. Відтак, тільки «онтологічна пасивність щодо трьохвимірному горизонту часу» може бути автентичною *пасивністю* – пасивністю не лишень зазнавання впливу, а й пасивністю щодо самого себе.

Чисте само-афіціювання складає сутність суб'єктивності або, за Анрі, *самості*. Але як можливе афіціювання самого себе? Анрі переконаний, що трансцендентальна авто-афективність як структура чистого само-афіціювання – цілком неопосередкованого характеру. Справжня пасивність *Я* щодо самого себе виключає будь-яке опосередкування. Саме у неопосередкованості внутрішнім почуттям і полягає, за переконанням Анрі, розбіжність афективності й чуттєвості: те, що опосередковано внутрішнім почуттям, належить до чуттєвості, а те, що «відчуває-ться саме» (*se sentir soi-meme*), безпосередньо – стосується афективності.

Відмінність між «відчувати щось» та «відчувати-ся саме» виявляють, зокрема, наведені М. Анрі приклади «я відчуваю любов» або «я відчуваю нудьгу», які означають, що я зазнаю впливу цих почуттів, відчуваю, переживаю їх. Сутність цих розбіжних афективних переживань полягає не в тому, на що вони спрямовані, а в самому відчутті й переживанні, яке є достеменно даним мені, будучи «...дарунком, який не можна не прийняти» [253: 219].

Самовідчуття як те, що «відчуває-ться саме», постає у М. Анрі ключовим прикладом пасивності щодо самого себе, яку філософ означає «пасивністю в єдності». Тому таке відчуття є пристрасть (*passion*), у пристрасті – оскільки вона пасивна щодо себе – немає жодної свободи, жодної здатності до дій, жодної *інакшості*. У пристрасті те, що спричинює, викликає страждання, – те, що впливає, – співпадає з тим, *що* страждає, *що* зазнає впливу. Така тотожність суб'єкта і об'єкта пристрасті й утворює, за Анрі, структуру суб'єктивності – *самість-ipse* (*ipséité*).

Самовідчуття як пристрась характеризується, за Анрі, не тільки без-силлям (*impuissance*), але й потужністю, міццю, яка полягає в абсолютній безсумнівності, що нею наділено явленість *Я* самому собі у пафосі почуття. Показовому гайдегерівському аналізу «*cogito te cogitare*» з розділу «Європейського нігілізму» М. Анрі протиставить аналіз фрагменту з «Другого розміркування» Декарта: «Проте достовірно, що мені здається, немовби я бачу (*a certe videre videor*), чую та зігріваюсь...», в якому під «баченням» Декарт має на увазі два цілком відмінні, різнорідні акти свідомості: бачення як таке та відчуття бачення.

Один із цих двох актів є інтенціональним, а предметом виступає другий акт – я бачу, що я бачу. Цей інший акт уже ні на що не спрямовано: «*Videor* позначає первинну видимість (*semblance*), вихідну здатність акту бачення з'являтися і давати себе, здатність, в силу якої бачення виявляється й первинно дає себе нам, якою б не була його правдоподібність та істинність» [253: 221]. *Videor* тут, як зауважує Г. Ямпольська, є цілковитим враженням, чистою імпресією, а не «свідомістю про...». М. Анрі наполягає на тому, що саме це бачення як відчуття бачення є тим, що робить його справжнім баченням – «баченням, котре відчуває себе таким, що бачить». У так потлумаченому *videor* немає жодного екстазу, жодного виходу за межі себе, жодного трансцендування – воно відбувається «у радикальній іманентності».

Отже, безпосередній доступ до світу, звично ототожнюваний зі спогляданням, інтуїцією, виявляється, за феноменологічними вчуваннями французького філософа, таким, що його опосередковано «самовідчуттям». Відповідно, єдиним джерелом усякого пізнання виступає не споглядання, а самовідчуття в якості умови будь-якого споглядання, без якого саме споглядання не було б нам даним. В цьому самовідчутті немає місця для світу, однак саме в ньому думка виявляє саму себе, думку дано самій собі.

Тому осердя суб'єктивності – *ipse* («сам», «самість») визначається у феноменології життя як *idem* (тотожність собі, ідентичність). Там, де є будь-яка інакшість у собі, будь-яке «розщеплення» самості – на феноменологічного спостерігача та конститууюче *Я*, або на «*Я*, яким я був» та «*Я*, яким я став» – уже передбачається, за переконанням М. Анрі, деяке опредметнення самості й, тим самим, помилкове ототожнення самості з речами світу. Французький філософ прагне схопити структуру самості до й поза рефлексією – на передрефлексійному рівні.

Самість, за М. Анрі, є місцем неопосередкованості афективних станів – місцем, де відчуття страждання чи насолоди збігаються з відчуттям самого життя. Дійсно, я постаю для себе не так, як мені з'являються речі світу – саме в цьому, за переконанням М. Анрі, полягає засадниче, хоча й забуте вчення Р. Декарта. Речі я бачу, споглядаю, вони протистоять мені; тоді як я сам даний собі абсолютно по-іншому, а саме – через *pathos*. Життя є пристрасть, *passion* і *πάθος*, безпосереднє патетичне, пристрасне (*pathétique*) самоствавлення.

Я здатний відчувати речі й самого себе, тоді як речі позбавлено цієї здатності. Саме *πάθος* – або ж, точніше, патетична, пристрасна *само-вразливість* (*auto-impressionabilité pathétique*) – утворює самототожність (тожсамість) *самості*, котра дозволяє людині як кінченному й обмеженому суццю вимовити фразу, що належить тільки Богові: «Я є Я» [268: 251]. Бог, Живий Бог, за Анрі, – це Життя, й наявність цього життя у людині робить її справжньою *самістю*.

Теологічні інтуїції М. Анрі мають на меті описати те, що сам французький філософ означає як «християнське *cogito*», засадничою властивістю якого є самовідчуття, самовипробовування, тобто, як пояснює М. Анрі, – це *cogito* є живим. Бути живим значить мати в собі життя, «феноменологічне» в тому сенсі, що «творить феноменальність». Коли живе відчуває своє життя у страднанні, радості чи болю, ця мить відчування – зазнавання, випробовування – життя є витокom здатності виявляти явища як такі. Тобто, «я сам» є передусім *живим створінням*, і тільки потім – *суб'єктом пізнання*, саме тому притаманне людині відчуття Життя виявляється, за переконанням М. Анрі, чистим самовідчуттям, тобто, – *трансцендентальною афективністю*.

Оскільки більшим за все живе є саме життя, то страждання (Страсті Христові) як пристрасть, *cogitatio* є «...фундаментальною афективною налаштованістю, в якій життя торкається своєї власної Основи» [268: 187], тобто *Життя* як поняття, за Анрі, не біологічного, а теологічного, питомо християнського. Але якщо *самість* питомо пасивна, то як можлива дія, вчинок? Усяка сила, будь-яка влада, якою наділено *самість*, має своїм витокom, на погляд Анрі, радикальну *пасивність*. Я не той, хто володіє здатністю діяти, – я лишень той, хто здійснює цю здатність, тоді як джерелом будь-якої влади є, за Анрі, Живий Бог.

У більш пізній, теологічній, феноменології М. Анрі само-афіціювання *самості* поступається місцем *само-афіціюванню життя*, котре надає *самості* можливість «стати *Самістю*». Тобто, *самість* пасивна як щодо себе, так і щодо передвічного процесу само-впливу

життя. Наслідки, що впливають із залучення М. Анрі Бога в конституювання суб'єктивності, полягають, за Г. Ямпольською, в тому, щоб переосмислити розуміння акту, в якому *Я* – самість, особистість – дано собі. Адже спроба віднайти позарефлексійну, до- й позатеоретичну доступність до себе, світу й *Іншого* – ключове завдання «нової французької феноменології» (Л. Тенгелі). В цьому світлі не надто значною видається розбіжність між *автоафективністю* М. Анрі та *гетероафективністю* Е. Левинаса [253: 225].

У такий спосіб, – як можна пересвідчитися з наведених вище прикладів філософських уявлень про «багатоликість» образів самості й персональної ідентичності, – сьогоденні дискусії про можливість збереження протягом певного тривалого часу, а можливо, – протягом цілого життя *єдності* тієї «ідеї-*Я*» (чи ж й «ідей-*Я*»), завдяки якій мозаїчне тло особистісної ідентичності людини утримує тотожність собі, тожсамість, небезпідставно спрямовуються у саме річище ***вихідних умов суб'єктивного досвіду***.

Адже в людині завжди залишаються непроявлені, не виявлені раніше грані, реалізовувані лишень послідовно, й, як видається, не можна передбачити виникнення цілковито нових рис особистісного характеру, що з'являтимуться протягом подальшого життя. Й тоді тим єдиним, що буде залишатись незаторкуваним життєвим часом, виступатиме для «моєї» «*Я-ідеї*» вихідне нередуковане відчуття «своїості», «власності» розбіжних переживань як «моїх», тобто, відчуваних та сприйманих у «моїй» – «першособистісній» перспективі...

Недарма в означуваній дослідниками як «*Два Марселя чи один?*» неоднозначній дилемі відповідь на неї з позицій (само)свідомості, мінливість життя якої виступає одним із «*віднайдень часу*» (М. Пруст), завжди підлягатиме сумніву з огляду на те, що, як і для А. Бергсона, для М. Пруста осягнення засвоюваної лишень інтуїтивно «істинної» повнотності *психічного* необхідним чином впливає з утримання в полі уваги *темпоральної плинності* – «*тривалості*» людської особистості та власне діяльності несвідомого [13].

Так, виходячи з ідеї виняткового характеру «власності» емпіричної присутності «самості», *Ден Захаві*, якому належить одна з феноменологічних теорій, що враховує *темпоральну, афективну й тілесну* організацію передрефлексійного досвіду суб'єктивності, стверджує, зокрема, що самість людини не є ані незалежним від плину свідомості самототожним «его-полюсом», ані соціальним (наративним) конструктором або ж просто ілюзією, що виникає у процесі рефлексії.

Жодний досвід неможливий без *мінімальних* умов суб'єктивності, які данський феноменолог описує через поняття «перспективного володіння» (perspectival ownership) чи «присутності чи маніфестації досвіду в перспективі *першої особи*» (the first-personal presence or manifestation of experience), маючи на увазі, що це дорефлексивне почуття самості є необхідною підставою будь-якого наступного ставлення до себе у рефлексії чи наративі [289: 334]. Істотною характеристикою такої самості виявляється при цьому її *ідентичність*, так що кожне окреме переживання наділено не щоразу новим індивідуальним баченням, а одним і тим самим.

Людська самість, у такий спосіб, є «...*всюдисутим* виміром даності від першої особи у множині мінливих переживань» [289: 327]. Єдність переживань засновано при цьому не на тотожності властивій для кожної з частин цілого форми, а на факті їх дорефлексивного переживання як «моїх»: «...Чи є два темпорально відмінні переживання моїми, залежить від того, чи мають вони один і той самий характер *даності від першої особи* (first-personal character), а не від того, чи є вони частиною одного безперервного плину свідомості...

...Самість не об'єднує активним чином розрізнені фрагменти досвіду, так само як вона не є якимось додатковим елементом, який необхідно додати до досвіду, щоб забезпечити його єдність. Скоріше..., всі переживання, що розділяють одну й ту саму присутність даності від першої особи, є моїми. Тобто, *єдність досвіду (як синхронна, так і діахронна) конституювана його індивідуальним характером (first-personal character)*» (виділено нами. – В. К.) [289: 329]. Відтак, єдність різноманітних переживань засновано, за Д. Захаві, не на тотожності форми кожної з частин цілого, а на самому факті їх *суб'єктивного характеру, дорефлексійного переживання як «моїх»*.

Утім, такі характеристики первинної самості, як «даність у перспективі першої особи», «мінімальна самосвідомість» тощо залишаються при цьому лише дескриптивними, що робить очевидною необхідність прояснення їх трансцендентальної конституції. Виправданим є й сумнів, наскільки мінімальною є самість, яку з феноменологічного погляду доволі складно структуровано. Підставою сучасних теорій ідентичності можуть бути ті дослідження передрефлексивної й докогнітивної організації суб'єктивності, що узгоджуються з концепцією мінімальної самості, спрямованою на прояснення її трансцендентальної структури [107: 166].

Фундаментальним у дослідженнях самості є *інтерсуб'єктивний* вимір самосвідомості. У праці «Суб'єктивність та самість. Дослідження

перспективи “від першої особи”» (2008) Д. Захаві наголошує на тому, що рефлексія неминує включати в себе об’єктивацію й інтеріоризацію досвіду розпізнавання *Іншого* для самоідентифікації й самоусвідомлення. Навіть на рівні психологічної рефлексії необхідна «само-відчуженість» як спроба стати на місце *Іншого*. Тобто, самість не існує без проєкції на соціальний досвід, а внутрішня «інакшість» потрібна для трансцендування, об’єктивації й ідентичності самого *Я* як *Я* в «...оригінальному взаємному (reciprocal) спів-існуванні» [287: 173], [127: 169–170].

Можливість моментів перетину феноменологічних висновків з іншими способами аналізу визначають, за Захаві, перспективи дискусії про природу самості й суб’єктивності. Данський феноменолог розглядає два поняття «самості» (*self*), що дозволяють класифікувати підходи до вивчення суб’єкта. Перше – поняття «самості» як *нарративної конструкції* (П. Рікер, А. Макінтайєр, Дж. Брунер), результату нарративно структурованої життєвої історії. Друге – «самість» як вимір досвіду (*experiential dimension*), що необхідно включає в себе перспективу від першої особи й можливість мінливості (Е. Гусерль, М. Анрі), інваріантний вимір багатоманіття змінних видів досвіду.

Обидва поняття самості активно застосовуються в емпіричних дослідженнях, проте більш ефективним є друге поняття. Зокрема, Д. Захаві наводить дані щодо роботи зі складними патологіями, пов’язаними з функціями свідомості та самосвідомості, зокрема з шизофренією й аутизмом. У випадку із шизофренією застосовується саме друге поняття самості, тобто феноменологічний концепт, що уможлиблює аналіз диференціації рефлексивності, включаючи як дорефлексивний шар, так і порушення, відомі як явища надмірної, або ж гіперрефлексивності [287: 134].

Підсумовуючи уявлення про суб’єктивність та інтерсуб’єктивність, данський феноменолог стверджує, що багатовимірність взаємодії людської самості, світу й *Іншого* виявляється більш усталеною схемою формування суб’єктивності, ніж одновимірна метафізична традиція, яка не залучає «внутрішню інакшість» до структури суб’єктивності. Феноменологія тілесності, афектації, самосприйняття (М. Мерло-Понті, М. Анрі) дозволяє прояснити внутрішній механізм розрізень між *Я* й *Іншим*, в тому числі мотив трансцендування, в «...оригінальному взаємному (*reciprocal*) спів-існуванні» [287: 173].

Дослідженням мінімальної самості у контексті інтерсуб’єктивності, або ж *self-other relations*, та феноменологічною експлікацією феномену емпатії є праця Д. Захаві «Самість та Інший: досліджуючи суб’єктивність, емпатію й сором» (2014), а також стаття

«Я й Інший: від чистого Я до спільно вибудовуваного Ми» (2015) [228: 314–321]. Виявляючи імпліцитні передумови, які так чи інакше спрямовують емпіричні дослідження, Захаві розглядає міждисциплінарні перспективи теорії мінімальної самості у досвіді взаємодії з іншими, структурі *ми*-інтенціональності, для вивчення соціально-психологічних феноменів сорому, заздрості, провини, відчуття приналежності до єдиної групи.

Якщо за *антиреалістичним*, або буддійським підходом, незважаючи на те, що у нас є повсякденний досвід самості, підстави для обстоювання незалежної й незмінної «душі-субстанції» відсутні (Т. Метцінгер, М. Албахарі, Е. Олсон), то за *реалістичною* позицією, розглянутою Захаві під назвою соціального, нормативного чи наративного конструктивізму, самість є реальним утворенням більш пізнього періоду індивідуального розвитку людини. Уявлення про самість як ілюзорне утворення свідомості, як зауважує Захаві, значно звужує його сенс до метафізичної ідеї монади, зумовлюючи необхідність іншої, більш адекватної концепції, що змогла б відтворити динамічну природу суб'єктивного досвіду.

Так, у процесі вивчення мови, засвоєння концептуального рівня суб'єкт набуває самість як форму ідентичності нормативного чи наративного характеру. Наприклад, вчиняючи як вільна особистість, я обираю ті норми та принципи, з якими ідентифікую себе, які спрямовуватимуть мою волю в подальшому. Наративна теорія подібним чином убачає самість в ідентичності (*ipseity*) оповідей про суб'єкта (П. Рікер, А. Макінтайер, Дж. Брунер та інші). Віддаючи належне концепції наративу в тому, що останній загострює увагу на темпоральному й соціальному вимірові людської самості, данський феноменолог вказує на можливість дослідження більш ранніх форм самості з погляду їх діахронічної єдності.

Якщо Дж. Дрейфюс обстоює ідею синхронної єдності суб'єктивного досвіду, то Г. Стросон дотримується т. зв. *погляду мимтевості* (*transience view*) щодо самості, або ж концепції малої (*thin*) самості з уявленням про чисто формальну якість будь-якого ментального досвіду – відчуття себе в якості *sesmet* – суб'єкта досвіду, тобто, одиничної ментальної речі (*subject of experience that is a single mental thing*). Позицію соціального конструктивізму презентовано Дж. Мідом, для якого бути «самістю» означає бути здатним поставати об'єктом для самого себе.

Подібна здатність, як передбачається теорією соціоконструктивізму, формується у людини з віком, завдяки досвіду

взаємодії з іншими, для яких індивідуальне *Я* є об'єктом. При цьому соціальний конструктивізм, за переконанням Д. Захаві, не віддає належне процесу становлення самості на більш ранніх стадіях розвитку суб'єкта. Досвідна, або ж емпірична самість від самого початку присутня в житті індивіда й схоплюється завдяки перспективі від першої особи як істотної характеристики усякого свідомого досвіду.

Ідея емпіричної самості спирається при цьому, за Д. Захаві, на якість маніфестації з перспективи «першої особи» власного емпіричного життя суб'єкта. Вказуючи на зв'язок вихідної ідеї емпіричної самості як «маніфестації у перспективі першої особи власного емпіричного життя суб'єкта» з ідеями передрефлексійної свідомості, пра-свідомості, само-маніфестації тощо, Захаві наголошує на тому, що теорії емпіричної самості й конструктивізму можуть співіснувати у взаємодоповняльності, коли перша виступатиме умовою для більш складних форм соціально й нормативно сконструйованої «самості» людини.

Отож, демонструючи відкритість суперечних виявів *специфічно людського*, дотичні до неklasичної «об'ємності», полівимірності складових суб'єктивного досвіду й їх фіксації твердження, подібні до обґрунтованих С. Шов'є, Д. Денетом, П. Рікером, М. Анрі чи Д. Захаві, засвідчують ті кардинальні зміни, яких зазнають уявлення про суб'єктивність як *розімкнуте буття «від першої особи»* (П. Рікер, В. Декомб), концепції *Іншого* як засадничого чиннику конституювання суб'єктивності (Е. Левінас, П. Рікер), теорії суб'єктивності як *вихідної маніфестації досвіду в перспективі «першої особи»* (Д. Захаві) чи *самоафіціювання* як схопленої на *передрефлексійному рівні вихідної структури самості* (М. Анрі).

Здається, що саме подібне обстоювання притаманної суб'єктивності нередукованої «першоособистісності» здатне подолати наразі той сьогоденний «фінал *епохи волі*» (Ж. Ліповецький), котрий, суголосячи добі цілковитої індиферентності й подрібненню особистісного *Я* на окремі «тренди» персоналізованих «молекул... байдужих, із недостатньо сильною волею, просякнутих інформацією “Я”» [125: 89–90], характеризується відчайдушним прагненням з боку багатолікої й «аутично нічиєї» людини у стилі *cool* віднайти бодай якусь ідентичність...

ЗМІ, як стверджує О. Тофлер у «Третій хвилі» (1980), надають людині сьогодні вражаючу строкатість рольових моделей та стилів життя, ба більше – фрагментарні образи тожсамості, яку слід скласти, аби зібрати «конфігуративне», «модульне *Я*» [200]. Інший «стильний» постмодерніст

Борис Парамонов, проблематизуючи «мультикультурність» постмодерної людини-«мультивіда», стверджує про *відсутність* особистісного центру в того, кому пропонується наразі бути творцем своїх власних цінностей.

Посилаючись, зокрема, на книгу А. Блума «Занепад Розуму в Америці» (1987), Б. Парамонов зауважує про абсурдність теперішньої культурної ситуації в Америці, яку ілюструє один із героїв фільму знаного режисера Вуді Алена на ім'я Зеліг. Страждаючи на психічний розлад, відомий під назвою «множинної особистості», ця людина не має свого власного *Я*, оскільки ідентифікує себе зі своїм оточенням. Варто йому, скажімо, поїсти у грецькому ресторані, як він виходить звідти греком, пританцьовуючи сіртакі...

«Так він побував індієм, чорним, льотчиком..., постояв у натовпі наближених до фіурера, а якось навіть був нібито жінкою. Провідні психіатри пояснили йому, що усі його лиха відбуваються через те, що він *other-directed*, тоді як слід бути *inner-directed*, тобто орієнтуватись не на соціальне оточення, а бути собою. Бідний Зеліг сформував у собі належну установку, але тоді його знов помістили до психлікарні, бо він став справляти враження викапаного божевільного: коли йому говорили, що сьогодні гарна погода, він відповідав, що погода погана, – хоча насправді світило сонце й віяв зефірний вітерець» [156: 119].

Тут само варто згадати й створений уже майже століття тому назад образ «божевільного» Гаррі Галера зі «Степового вовка» Германа Гессе. Гаррі існує як розщеплена особистість, постаючи час від часу то вовком, а то людиною, його оточують або ті, хто вважає, що він за своєю натурою – людина, тоді як Гаррі раптово змінюється, або ж ті, які сприймають його як «вовка». Тобто, Гаррі-«Степовий вовк» означає власною «двоїстістю» усі сторонні долі, які собою заторкує.

Й дійсно, суб'єктивні історії «серій» несталих ідентичностей героїв С. Бекета та Діно Буццаті, Ж.-П. Сартра й А. Камю, обертаючись, – попри свою вигаданість, – на історію *ідеї самої суб'єктивності*, є вкрай мінливими у своїй «ментальній картотеці», як сказав би той же Стефан Шов'є, аби продовжувати обстоювати хоч якусь «его-центровість» особистості. Утім, художнього образу замало для ствердження чогось достеменного, хоча саме ця дискурсивна «інтертекстуальність» визначає необхідність *меж* антропологічної рефлексії. Залишимо осторонь і вузько медичний аспект розладу «втрати себе».

Адже некласичний образ людини відпочатку складався як дискурс «розкладу» моноцентричного, а відтак – однобічного антропологізму, обертаючись, натомість, набутком *антропологізму полісутнісного*.

Виокремлення всередині «розгубленої» ідентичності інверсійних підвалин семантичного простору *Іншого/ Чужого*, окреслюючи все те, що виходить за межі уявлень особистості про себе, увиразнює один з численних модусів теоретичної «втрати людини». Відтак суб'єктивність осягає себе через власну «інакшість» та «обличчя» *Чужого*, **трансцендуючи** за межі іманентного змісту *Я* до *інтерсуб'єктивної перспективи від «другої» і «третьої особи»*.

Розірвавши коло замкненої «іманентності», суб'єктивність, як виразно свідчитиме відповідний розділ дослідження про тілесність, трансцендує так само й у бік хистких кордонів своєї інтрасуб'єктивно «чужої» *тілесності – плоти* як *leibhaft selbst*, «втіленої самості» (Е. Гусерль, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, М. Анрі, Д. Захаві), уособлюючи ту присутність трансцендентності в іманентності, ту *самість*, яка спрямована у своїй найінтимнішій тотожності на *інше*, – що відбувається завдяки принциповому залученню в усвідомлення *Я* сприйняття досвіду свого тіла, тілесності як *утілення*.

Зокрема, у розділі про феноменологічну філософію з «*Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*» Д. Захаві наголошує на тому, що філософія М. Мерло-Понті виступає продовженням трансцендентальної феноменології Е. Гусерля, тобто, – сама має той трансцендентальний характер, де роль «трансцендентального суб'єкта» належить людському *тілу* [288: 662]. За феноменологічними вчужаннями М. Анрі, *утіленість* полягає не у володінні тілом, а в наділеності знанням утілення, що виявляється невідрефлексованим і концептуально не відтворюваним [268: 9].

Якщо феноменологію первинно звернено до царини іманентної свідомості, то поняття «живого тіла» як буття *трансцендентного* для постановки предметом феноменологічної рефлексії не може, за переконанням М. Анрі, не наражатись на певні модифікації, тому феноменологія подибує у відношенні свідомість – тіло *живе тіло* як аномальний онтологічний регіон, ба навіть дещо значно більше, оскільки при цьому зринає проблематика присутності *живого тіла* як *трансцендентного в іманентному* й навпаки [269: 2].

Таким чином, демонструючи мозаїчність сьогоденних образів ідентичності, модуляції самості концептуально визначаються: *етичним* принципом *Я* як нормативного акту волі «спроможного суб'єкта» (П. Рікер); «множинною» ідентичністю внутрішньо мінливої «*Я-ідеї*» (С. Шов'є); метафорою «центру наративної гравітації», що спростовує ідею тожсамості (Д. Денет); *автоафіціюванням* як вихідною *передрефлексійною* структурою (М. Анрі); *докогнітивним* рівнем

організації індивідуального досвіду й обґрунтуванням його вихідної маніфестації в «першоособистісній» перспективі, що включає інваріантність розмаїтих видів досвіду (Д. Захаві).

При цьому поняття «самості» як виміру досвіду (*experiential dimension*), що необхідним чином включає в себе перспективу від «першої особи» й можливість мінливості (Е. Гусерль, М. Анрі), виявляється, за Д. Захаві, більш ефективним для застосування в емпіричних дослідженнях. Зокрема, у випадку із шизофренією застосовується саме цей феноменологічний концепт самості, який уможлиблює аналіз диференціації рефлексивності, включаючи як дорефлексивний шар, так і порушення, відомі як явища надмірної, або ж гіперрефлексивності.

Саме у феноменологічній концептуалізації самості як «герменевтики *Я-сам*» (П. Рікер), самості-автоафіціювання як схопленої на *передрефлексійному* рівні вихідної структури (М. Анрі), а також самості як вихідної маніфестації досвіду в перспективі «першої особи», що включає в себе інваріантність розмаїття досвіду (Д. Захаві), показово зринає *доцентрове спрямування самості як такої, яка набуває виразних доцентрових модуляцій, відтворюючи віднайдення пошукуваної єдності в наступній ланці шерегу іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному*.

Якщо для Д. Захаві послідовну єдність суб'єктивного досвіду (як синхронічну, так і діахронічну) конституїовано його *індивідуальним характером* («first-personal character»), а єдність розмаїтих переживань засновано на самому факті їх *суб'єктивного характеру, дорефлексійного переживання як «моїх»*, то для М. Анрі підставою єдності виступає передрефлексійний рівень *автоафіціювання* як вихідної структури самосприйняття. Тобто, саме доступність досвіду для суб'єктивного переживання набуває вагомості для його єдності й узгодженості, що виступає одним з базових феноменологічних аргументів на користь значущості й універсальності *суб'єктивності*.

Варто наголосити також на вагомості, якої набуває похідне від феноменологічних уявлень Е. Гусерля обстоювання первинних структур суб'єктивності/ самості як *вихідної пасивності* (П. Рікер, М. Анрі, Д. Захаві), а також *передрефлексійного, докогнітивного* рівня конституювання індивідуального досвіду суб'єктивності/ самості (М. Анрі) й її обґрунтування у термінах вихідного нередукованого почуття «власності» у «першособистісній» перспективі (Г. Стросон, Д. Захаві).

Так, інтенції «*Я-сам...*» П. Рікера спрямовано на з'ясування підстав зіткнення *Я* з досвідом «інакшості тіла, ...*Іншого*, ...та сумління» як різновидами **пасивності**, притаманними лінгвістичному, практичному, наративному й етичному рівням досвіду. Для врахування в осередді самості *інакшості*, що належить до сутнісного змісту самості, необхідно виходити зі взаємодії між феноменологічним та онтологічним рівнями дискурсу, де феноменологічною відповідністю інакшості будуть різні види досвіду *пасивності*, сконцентрованої в досвіді тіла, імплікованої у відношення *Я* до *інакшого*, ніж *Я*, та пасивності відношення *Я* до себе, що є conscience у сенсі *Gewissen* – сумління, совісті.

Інакшість *Іншого* тісно пов'язано з модальностями *пасивності*: те, що інший є, як і я, суб'єктом мислення, який сприймає моє «я-сам» як іншого, ніж він сам, разом з яким ми розглядаємо світ як спільну для нас природу та будуємо спільноти осіб, здатних поводитись на сцені історії як особистості вищого рівня, – передує, за П. Рікером, редукції до «власного». Інакше кажучи, у гіпотезі, в якій я був би сам-один, – переконаний французький філософ, – цей досвід жодним чином не міг би бути узагальнений мною без допомоги *Іншого*, який допомагає мені зосереджуватися, стверджувати себе, зберігати мене самого в моїй ідентичності.

За М. Анрі, завдяки структурі афективності здійснюється та попередня щодо досвіду «пасивна перед-даність», що вражає (збуджує, афіціює) *Я*. Тільки онтологічна пасивність щодо горизонту часу може бути автентичною *пасивністю* як пасивністю не лише зазнавання впливу, а й пасивністю щодо себе. Трансцендентальна авто-афективність як структура чистого само-афіціювання є цілком неопосередкованою. Саме у неопосередкованості внутрішнім почуттям полягає розбіжність афективності й чуттєвості: те, що опосередковано внутрішнім почуттям, належить до чуттєвості, а те, що «відчуває-ться саме» (*se sentir soi-meme*), безпосередньо, – стосується афективності.

Самовідчуття як те, що «відчуває-ться саме», постає у М. Анрі ключовим прикладом пасивності щодо самого себе, означеної як «пасивність у єдності». Таке відчуття є *пристрастю* (*passion*), в якій немає жодної свободи, жодної здатності до дії, жодної *інакшості*. У пристрасті те, що спричинює, викликає страждання (те, що впливає), співпадає з тим, *що* страждає, *що* зазнає впливу. Така тотожність суб'єкта й об'єкта пристрасті утворює, за М. Анрі, структуру суб'єктивності – **самість-ipse** (*ipséité*). Самовідчуття як пристрасть характеризується не тільки без-силлям (*impuissance*), але й потужністю,

міццю, що полягає в абсолютній безсумнівності, якою наділено явленість *Я* собі в пафосі почуття.

Осердя суб'єктивності – *самість-ipse*, визначаючись як *idem* (тотожність собі), є місцем неопосередкованості афективних станів, в якому відчуття страждання чи насолоди збігаються з відчуттям життя (я сам виступаю для самого себе не так, як мене з'являються речі світу – в цьому, за переконанням М. Анрі, полягає засадниче, хоча й забуте вчення Декарта). Речі я бачу, споглядаю, вони протистоять мені, тоді як я сам даний собі по-іншому – через *pathos*. Саме *πάθος* як патетична, пристрасна *само-вразливість* (*auto-impressionabilité pathétique*) утворює самототожність *самості*.

Отже, дотичні до некласичної «об'ємності» складових суб'єктивного досвіду й їх фіксації, сьогоденні уявлення про суб'єктивність як розімкнуте буття від «першої особи» (П. Рікер, А. Рено, С. Шов'є, В. Декомб), *Іншого* як чиннику конституювання суб'єктивності (Е. Левінас, П. Рікер), *самість* як вихідну маніфестацію досвіду в перспективі «першої особи» (Д. Захаві) чи передрефлексійне автоафіціювання як вихідну структуру *самості* (М. Анрі) маніфестують радикальне додання метафізичної моделі монадично «замкненого» *Я*, зумовлюючи конструктивну відкритість сучасного людинознавчого дискурсу, що наділяє суб'єктивність *трансгресивною властивістю виходу за межі себе – ознакою трансцендентності*.

5.3. Людина в ракурсі *цілісності*: єдність суперечностей

Проблематика *людської цілісності* вже побіжно зринала у дослідженні в зв'язку з осягненням екзистенційних проєктів Ж.-П. Сартра, К. Ясперса, Е. Фрома як таких, які експлікують відкритість та незавершеність буттєвих параметрів *свободи та смисложиттєвого пошуку*. Саме свобода, занурюючи людину в царину виключної «проєктивності» самоздійснення й обертаючись лавиною форм та способів її самореалізації, виявляється парадоксально, – ба, радше, закономірно, оскільки є «модусом руху» людського самоздійснення, – пов'язаною з інтенціями пошукуваної цілісності.

Обернення, «виснаження» людських потенцій на порубіжжі XIX – XX століть передвизначило втрату «доцентрових» спрямувань,

притаманних особистості людини – її самості, «осібності». Сьогодні «фаустівська» технонаука, котра, за переконанням Мартіна Гайдегера, занедбала властивий їй відпочатку первинний пафос пошукувань вихідної буттєвої цілісності й універсальності, здається, лишень віддаляється від розкриття глибинної «безодні» обширів людської суб'єктивності.

Незбагненно, – але виходить, що «...чим більше усього намішано в людині, тим більше підстав говорити про цілісність» [43: 141]. Попри те, що багато дослідників настійно стверджують сьогодні про необхідність розуміння людини як *цілісності*, далі цієї загальної констатації, на думку Павла Гуревича («Проблема цілісності людини», 2004), справи так і не просуваються. Попри те, що цілісність не є іманентною ознакою сповненого «з'янь» буття людини, – ні драматична колізійність її психіки, ні суперечливість особистісної природи не спростовують питання єдності (тожсамості).

Для означення «об'ємності», невичерпності буттєвих обширів людського неоплатонік *Диадок Дамаський* залучав категорію «парадигми деміургемі» – першого цілого кожного сутого, породжуючого зразку, «ідеї». Останній «схоларх» платонівської академії стверджував, що життя є цілісністю, оскільки утримує разом частини живого: коли життя відходить, ці частини розпадаються. Усе, що існує, проте є позбавленим цілісності, втрачає своє життя, як наголошує неоплатонік [172: 19]. Тобто, уже *Диадок* припускав, що сама цілісність може поставати парадоксальною й суперечною.

Та чи всяке «ціле» – життя – реалізується як *цілісність*, тобто як те ціле, яке наділено необхідною й достатньою кількістю частин? Адже приречена до реалізації лишень якоїсь певної життєвої лінії, людина, чиє життя є нескінченним шерегом «домагань» повноти, щастя, любові тощо завжди відчуватиме – і в цьому неспростовна *проективність* подібних ситуацій – брак тієї чи іншої буттєвої грані. Навіть зробивши вибір, ми стикаємося з тотальною неможливістю відмінити це «щось», обравши відмінне від уже обраного, й це обране як «уже-стале» відтепер поставатиме саме таким, яким є, а не якимось інакшим.

Утім, життя завдяки напрузі, що існує в ньому, та прагненню до повноти й органічності частин та зв'язків, яке виникає завдяки цьому, неминуче повинно генерувати відсутні – відносно цілісні, окремішні – фрагменти, що засвідчує *внутрішню суперечність* життя як цілого. Так само особистість обертається контроверсійним та, попри це, *конструктивним* «скупченням» *Я* та його образів, синтетичним (органічним) конфліктом одиницності й множини. Недарма

двосторонній «л и к», – або ж *личина* як маска, *persona*, що приховує справжнє обличчя володаря, – передбачаючи розмаїті тлумачення, скидається чи то на *ідентичність*, чи то на її уподібнення...

Як видається, цілісність як така досягається тільки в безперервному, суцільному самоздійсненні життєвих спроможностей, потенцій – через свої умовно «цілісні» компоненти. Незважаючи на виразну, здавалося б, фрагментарність *специфічно людського* виявлення, воно як внутрішньо та зовнішньо динамічна сув'язь напрочуд дивовижно справляє враження чогось *безумовно цілісного*. Уявлення про те, що розірваність особистості не обов'язково свідчить про нецілісність людини, свого часу обстоювали М. Бердяєв, К.-Г. Юнг, К. Ясперс та інші відомі мислителі.

Зокрема, на думку К.-Г. Юнга, який, подібно до З. Фрейда, виходить з ідеї жорсткого протистояння свідомої та несвідомої частин психіки, – взаємодія яких, за Юнгом, обертається співіснуванням двох особистостей в одній, – оскільки вищий ступінь життєвої повноти здатний виокремитися з нуртуючого «пекла» протилежних крайнощів, то наявність антиномічних спрямувань психічної природи індивіда не визначає нецілісності суб'єктивності, будучи питомою підставою певного «принципу доповняльності» у тлумаченні самості, адже для людської психіки притаманне вихідне прагнення до цілісності.

Можна прийняти несвідоме, віддавшись йому, чи увірувати його образам, як це властиво т. зв. візіонерам, або ж, насамкінець, відкинути його, що загрожує розладами психіки. Якщо індивід виявиться спроможним припинити ототожнення себе з частиною своєї особистості, то несвідоме постане у символічній формі «Самості». Це відбувається, за К.-Г. Юнгом, на шляху *індивідуації* як певного «розмикання» обширу свідомості, що консолідує суперечливі сприйняття й образи несвідомого, інтегруючи його зі свідомим. Процес індивідуації полягає саме в тому, щоб «...стати окремою сутністю й, оскільки ми розуміємо під індивідуацією нашу найглибшу, останню унікальність, – індивідуація полягає в тому, щоб стати своєю власною *Самістю*» [250: 235].

Наскільки *Я* відрізняє себе від т. зв. «Тіні», настільки воно може звільнитися від її впливу, набуваючи цілісності. Відтак *Я*, як і до здійсненої інтеграції свідомого й несвідомого, утворює *центр* свідомості, що, проте, постає не «згніченим» егоїстичним осердям відтепер цілісної особистості, а засадничим чинником її інтеграції з буттям у цілому. Отже, один із засадничих юнгіанських архетипів – «Самість» – як глибинне підґрунтя інтеграції свідомого й несвідомого

життя індивіда втілює базовий принцип пошукуваної цілісності особистості.

Царина психічного виступає лишень однією зі «складових» світу як цілого. Розуміння гетерогенної специфіки компонентів *специфічно людського* за означенням вище «принципом доповняльності» видається небезпідставним, адже, насправді, виокремлювати свідоме можна тільки з огляду на існування несвідомого, й навпаки. Психічне життя індивіда постає в цьому сенсі якоюсь відносною цілісністю. Очевидно, що, не будучи іманентною властивістю ситуації «розламу» людського існування, цілісність обертається «проблемою» – «проективним» завданням, яке *набувається тільки частково*.

Причому цілісність не завжди – ідеальне устремління до буття як цілого. Багато людей, за дослідженнями з трансперсональної психології, набувають регресивної цілісності за рахунок виключення «людського». Утім, в уявній ситуації «згармонізованого» існування на людську культуру насуватиме «бум» «усередненості», – про що йдеться, наприклад, у «Виродженні» (1892) Макса Нордау, де під ознаки психічних патологій потрапили О. Уальд та Ф. Ніцше, Р. Вагнер і Г. Ібсен, Л. Толстой та інші «неформатні» представники європейської культури.

Про те, що людина справляє враження чогось безумовно цілісного, стверджував К. Ясперс. У його фундаментальній праці «Загальна психопатологія» (1913) вжито поняття *конституції* (вродженої чи набутої схильності, *Anlage*) як сукупності всіх ендогенних, внутрішніх передумов психічного життя – терміна, широко використовуваного сучасною наукою для позначення емпіричного виявлення цільності людини. Як певна самоочевидність, конституція є актуальною нормою, чи ж вихідною цілісністю, що утримує в собі незмірну глибину потенцій та відіграє провідну роль у розвитку людини при тому, що змінюється під впливом як зовнішнього середовища, так і внутрішніх, особистісних чинників.

«...Не можна досягнути абсолютну цілісність “людського”, теоретично розтлумачуючи відомі відносні цілісності, виявляючи їх функцію в якості елементів або складових частин. Варто нам ухопити “ціле”, як воно вислизає від нас, і в наших руках залишається лишень схема однієї з багатьох відносних, окремих цілісностей. Значить, хибною є не тільки абсолютизація нашого уявлення про всеохопну цілісність “людського”, яка нібито включає в себе усі відомі нам окремі цілісності» [256: 898].

Людина як дух перебуває, за К. Ясперсом, в самому осерді конструктивно творчого руху властивих будь-якому мисленню, досвіду й переживанню протилежностей – *заперечень* – як тих нездоланих імпульсів, що, спонукаючи до творчості, не руйнують людське єство, а виступають як творча форма подолання й синтезу протилежностей у процесі становлення. Людина реалізує себе, оскільки «довіряє» *трансцендентності*. Саме у трансцендуванні до всеосяжного виявляється мозаїчність витоків природи людини, звідки – її невідгамовне прагнення до єдиного, яким людина не є. Незавершена, вона утримує в собі «пагони» майбутніх звершень.

Тому людина як принципово «тенденційне» створіння здатна повсякчас демонструвати різноманітні способи *виходу* за свої власні межі. Уже на рівні фізичної предметності, як виявив ще Г. Плеснер, людина перебуває у щільному взаємообміні з *цілим* довкілля, – що також передбачає певну «транс-тенденцію», – де її поведінка вибудовується в певному «передчутті» прийдешнього. Відкритість власної природи змушує людину простягатись «одразу до всього»: людині як істоті вільній іще належить здобути цей статус «відкритості», самій долучитись до свого покликання...

При цьому варто пам'ятати й про підступність спроб однобічного розв'язання антропологічної ситуації на користь характерного для людини трансцендування через свідомість та свободу за грані усього фактичного, за межі протистояння фізичного та психічного, тілесного й душевного, що полягає, насамперед, в однобічності орієнтування таких спроб на досконале. З поля реальної практики внаслідок означеної «ідеальної» спрямованості поволі, звільна зникає все те конкретне, чим могла б жити людина, причому «духовна» домінанта в такому разі може втілюватись у «злоякісний» спосіб – у зверхність, збайдужілість тощо [237: 120].

Історія людства свідчить як раз про безперспективність спроб остаточного «зняття» конститутивного для суб'єктивності напруження між крайностями її поза-собою-буття й у-себе-буття через ототожнення людиною себе зі своєю духовністю всупереч власній кончності й обмеженості. Взагалі, осмислення «поцейбічного» (А. Гелен) сенсу *трансцендентального* як такого, котре існує тільки через *іманентне* – людську діяльність та міжлюдські відносини, набуває сьогодні реального емпіричного змісту міжлюдських стосунків.

Так, виявляючи засновки, які, стосуючись правильності й універсальності етичних норм, перебувають у царині комунікації, концептуальні уявлення трансцендентальної прагматики (К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Кульман, Х. Ебелінг, В. Гьосле) спрямовано наразі на

осягнення універсального змісту трансценденції як комунікації. В комунікації, що орієнтується на міжлюдське взаєморозуміння, відбувається *детрансценденталізація* трансценденції, що набуває *поцейбічного* виміру.

Не обмежуючись інтерсуб'єктивними стосунками між людьми, трансценденція в персоналізмі Е. Муньє наснажується універсальністю, що виходить за межі цих стосунків, ба й за межі світу взагалі. Критикуючи гіперактивізм марксистського вирішення проблеми трансценденції, Е. Муньє вважає, що адекватне осмислення здатності людини до трансценденції можливе через категоріальну дихотомію «свобода – заангажованість». Оскільки пов'язана з Вищим існуванням трансценденція націлює людину на подолання своєї власної обмеженості, то така трансценденція для заангажування буде принципом свободи, а для свободи – принципом заангажування.

А отже, покладаючи не тільки масштаби історії (історій), людська здатність до трансценденції уможливорює існування справжніх міжлюдських стосунків та сприяє становленню власного *Я* людини. Оскільки рух мого особистого буття до *Іншого* виявляється так само рухом до самого себе, то «...трансцендентне, до якого рухається кожна особистість, – стверджує В. Табачковський, – перебуває й поза нею, ...і “поміж” різними особистостями, воно також і всередині кожного з нас» [69: 313].

Утім, при осмисленні людини як *істоти, яка трансцендує*, ми стикаємося з драстичною проблемою самих *меж* – кордонів, перетин яких може обернутися цілковитою елімінацією *людськості* як такої. Де знаходиться та межа або ж грань, за якою буде втрачено осібність самої *людської подоби*, – тобто те, що робить людину *людиною*? Те, з огляду на що «більшою» *людиною* видається на тлі людей-таки мерзенна, страхітлива «комаха» Грегор Замза з «Перевтілення» Ф. Кафки... А відтак, ми знову впритул наближаємося до засадничого відшукування незримого рубікону, що покладає вихідну, ховано глибинну осібність людської суб'єктивності у світі.

Здається, що перетнути межу питомо *людського* значно надійніше у вигляді такого собі віртуального «аватара», не вразливого до болю й імовірно – смерті... Цікаво, що в одному з численних оповідань Р. Шеклі героєві, наділеному здатністю набувати принципово не антропоморфних форм, вдається, попри все, зберегти істотно людські устремління – прагнення свободи й автономності, необхідні для особистісного розвою. Утім, це – лише уява письменника-фантаста. На наш погляд, людина не здолає межу справжньої *людськості*, тільки якщо залишатиметься у своїй уразливій тілесній формі.

Украї загостреним це питання видається за сьогоденних умов, коли можливість бути собою обертається на одну з альтернатив, й актуальності набуває проведена ще Г. Плеснером феноменологічна розбіжність між «бути тілом» (*Leib sein*) та «мати тілесну оболонку» (*Körper haben*), оскільки втрачено кордони між природою, якою ми є, й органічною оболонкою, що нею наділяємо самих себе. Адже перед (пост)сучасною людиною простягаються обрії програмування власного тіла, іміджу тощо відповідно до своїх уподобань, – те, що Ю. Габермас у «Майбутті людської природи...» маркує як «шопінг у генетичному супермаркеті» – *shopping in the genetic supermarket* [219].

Тобто, якщо в первісних суспільствах, де уявлення про самозамкнене буття тожсамості часто поступалося місцем ідеї перманентного становлення себе *інакшим*, неочевидність самототожності набувала форм культурної норми, то за **постсьогоденної** доби виявну неочевидність персональної ідентичності зумовлено інтенсивним опосередкуванням особистісного досвіду індивіда розмаїтими *медіатехнологіями* як складовими компонентами людської пам'яті, емоційних станів, комунікації тощо, можливостями віртуального «подолання» кордонів особистості як такої.

Не лише персональні властивості індивіда, а й цілокупна *life story* – життєвий наратив постає наразі випадковим набором інформації, що підлягає «переписуванню» чи «комбінуванню». Футурологічна модель зображує розміщуваний (створюваний, народжуваний?) в інформаційному обширі фантазматично «втілений» інтелект як комплекс «Я-особистостей», що дорівнюють «буттю *інакшим(и)*» (людьми?), баченню світу з відмінних, – можливо, *не питомо людських* – ракурсів, володінню *інакшим*, не людським-таки досвідом. «Транзитивне» існування постсучасної людини визначає «вихід» за межі не стільки особистісного досвіду, експлікації «зняття» усталених форм якого резонують із тезами про «втрату» людини, скільки за межі виду *homo*, *родової істоти* взагалі.

Розмірковуючи над питанням про «домінанти» й межі трансцендування, необхідним видається розуміння того, що ті чи інші антропологічні модуси (інстинктивність, сапієнтальність, діяльність, уява тощо), виявляючи варіативність людського образу (образів), виступають нерозривно поєднаними між собою. А тому слід не випускати з уваги ймовірність того, що існування якоїсь достеменно необхідної «сутнісної» властивості, – виокремлення якої вже виступає проблемою, – може бути складним, комплексним результатом існування *усіх інших, окремих, часткових*.

З іншого боку, «буттям власне людських визначень, або ж вимірів людського світу не може бути проста порядпокладеність, ...про що свідчить посткласичний досвід філософського, культурологічного, психологічного тощо аналізу виокремлюваних складових, структурних елементів, рис, визначень, або проявів людської істоти в її бутті..., який настійно вказує: кожен із таких “вимірів” виявляється неможливим та незрозумілим без іншого, що, зрештою, містить у собі “довічну” загрозу принципової онтологічної неспроможності людської істоти» [237: 122].

Та й що, власне, вважати при цьому «частковим», випадковим: титановий протез відсутньої кінцівки, розсічену з огляду на відсутність іншого способу лікування мозкову півкулю, чи таке аномальне відхилення, як відсутність відчуттів, – кожне з яких, з огляду на наукові дослідження останніх десятиліть шеругу аномальних явищ, може постати імовірною причиною змін «наративних історій» індивіда. Нагадаємо, що, виходячи з таких досліджень, Д. Денет та Н. Хемфрі обстоюють хибність уявлень щодо тривалості й тожсамості особистісної ідентичності (дивись, зокрема [261], [248]).

Утім, залишаючи осторонь вузько медичний аспект психічного розладу «втрати себе», погляньмо на це питання по-іншому. Можливо, щоб залишатися *людиною*, необхідно жити на максимальному «гребні» своїх сил та здібностей, духовних і фізичних звершень та устремлінь? Жити за установкою «бути» (Е. Фром), спрагло хотіти жити, ніби вперше ступаєш до сум'ятного залюдненого «човна життя» дзвінкою ступнею дитини, відчувати, як вигинається крило птаха, кохати, наражатися на «гострі кути», зрештою, бути смертним, усім своїм устремлінням відповідаючи на найцінніший дар – життя?

Попри всю привабливість такого припущення, реалістичніше, однак, підійти до питання з боку мінімуму, необхідного, щоб людина залишалась людиною. Людина залишатиметься людиною, коли відчуватиме навіть не найвитонченішу музику (згадаймо втілений у «Спискові Шиндлера» образ гауптштурмфюрера СС Амона Гьота – нацистського злочинця, визнаного винним у вбивстві десятків тисяч ув'язнених у концтаборі полонених), а біль *іншої людини як свій*. Інакше, у зворотному випадку, світ не буде більше світом *людей*, обернувшись на «світ без *Іншого*» (М. Турньє – Ж. Дельоз), світ, в якому *Інший* зникає.

Про необхідність точки опертя «за межами себе» бодай у *гіпотетичному* іншому як про єдино можливий спосіб сформувати ціннісне ставлення до себе розмірковував М. Бахтін, за концепцією якого співучасну позицію суб'єкта діалогу означено цілковитою «не-

втратою» себе в *Іншому* [11]. Стверджуючи про вихідну заборону агресивності щодо *Іншого*, Е. Левінас обстоює активність, дієвість такого співчуття, яке буде відповідальністю за *смерть Іншого*. Адже людину «втільено» у світі людей як *суццю* – із «зідраною шкірою», що не може не відчувати, як нестерпно боляче під тортурами страднику.

Саме *Інший* передвизначає при цьому становлення *Я*-ідентичності – тією мірою, якою звертаються до *Я*, потребують *Я*, котре у цій відповідальності формується як унікальна, осібна «самість» (*soi*) [118], [120]. У П. Рікера *атастація* як самість, відмінна від тотожності й така, що перебуває в діалектичному відношенні з «інакшістю», виступає таким способом поводження особистості, коли *Інший* може розраховувати на неї, оскільки ця самість визначає *не субстанційно застиглого*, а відповідального за дотримання своїх слів та справ суб'єкта [170].

Причому людина зберігає питому «людськість» завдяки самому процесові розв'язання всередині себе жвавої, живої «полеміки», контрверзи тих «переходів», до яких спрямовується, обираючи власні трансцендентні цілі. Чим більшою є здатність людини до трансцендування, тим більш неозорим виступає поле для долання меж. Відтак, не будучи стаціонарним, «застиглим» створінням, людина утримує в якості своєрідного інваріанту «*тотальність*» *самої спроможності переходу*. Зрештою, людина – єдине живе створіння, для якого власне існування є неусувною *проблемою*.

Згадаймо, що на питання, в чому полягає специфічна осібність *людського* життя, Х. Ортега-і-Гассет відповідає так: людина – те єдине, яке виключно «*живе*», *перебуває* в житті. «Найскладніша справа» життя завжди непередбачувана, яку ми повинні щоразу з'ясовувати знову, жити – значить вирішувати, чим ми *будемо* [154: 185]. Е. Фром стверджує, що те, що людина, не маючи якоїсь спеціальної «ділянки», ніші в бутті, належить та водночас не належить природі як її «дезертир», виступає не ознакою, а *суперечністю* її буття [209: 20–21].

Зрештою, «...тотожність людини з безліччю формоутворень буття, – розмірковує Г. Шалашенко, – не є випадковим або формальним моментом у її суті, чим, зокрема, й зумовлена майже скандальна неспроможність розв'язання філософською антропологією свого завдання: віднайти єдність у взаємостосунках так званих універсальних вимірів людського буття у світі. Адже зробити це можна виключно “у негативний спосіб” – ...шляхом деконструктивного “переорювання” загального для цих вимірів (мови, тілесності, історичності, соціальності, свідомості, пізнання, моралі тощо) культурного ґрунту» [237: 122].

За Е. Фромом, *спонтанність* природи людини змінює її не тільки духовно й екзистенційно, але й як представника біологічного виду. Розмірковуючи над невивибутістю екзистенційних суперечностей усередині людини, Фром наголошує на ролі в цьому постійного обмеження жорстких філогенетичних моделей поведінки. Розум не тільки не заміняє інстинктів, але і внаслідок ускладнює життя. Людське існування настільки *суперечливе*, що його можна розглядати лише за допомогою протилежних категорій, які, зрештою, зводяться до основної біологічної дихотомії між інстинктами, яких людині не вистачає, й надлишковою, якої буває внаслідок, самосвідомістю.

Тобто, Е. Фром, в екзистенційно-психологічних розміркуваннях якого подибуємо думку про антиномічний характер суб'єктивності, робить спробу осмислити людину через *суперечності* її власного буття. «Парадокс людини» полягає, за Фромом, саме в тому, що природні функції та потреби виявляються у неї не органічними, а сприймаються радше як штучні. Осягаючи людину як особливий вид сутого, мислитель переконаний у безплідності накопичень усе нових та нових ознак людської природи, – натомість потрібно визначити людину екзистенційно, через спосіб існування.

Виступаючи, відтак, не завершеним та жодним чином не «застиглим» за своїм єством створінням, людина, тим не менше, існує як певна тотальність – *єдність суперечностей*, а її схильна до змін, така, що зазнає стороннього впливу, природа утримується як деяка *цілісність, ціле*. «...Тому цілісність, – стверджує П. Гуревич, – це не властивість, не атрибут, а специфічний погляд, який дозволяє віднаходити спільне, пов'язане, непорушне. [Адже] одну й ту само реальність можна описати... через якісне розмаїття, незвідність, відмінність, проте у той само час – і як онтологічну цілісність... Іншими словами, цілісність не задається людині, а набувається нею» [43: 153].

Людину, отже, потрібно розглядати в ракурсі розмаїтої множинності, «розлогості» її окремих «цілісностей», і саме таке усвідомлення, за переконанням дослідників царини людинознавства, уможлиблює «об'ємність», усеохопність перспективи осягнення людини як особного роду сутого. З огляду на передвизначення розмаїтих образів ідентичності фундаментальнішим питанням про суперечну «сув'язь» людського в ракурсі його цілісності, *методологічно значущою видається теза про людину як контрверсійну «єдність суперечностей»* (Диадок Дамаський, К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Е. Фром).

Оскільки людина водночас іманентна й трансцендентна щодо світу, її звичним «розщепленням» поставатиме самий вже досвід

трансцендування в бік *Іншого*, «вчування» в нього як «розрив» *Я* та виявлення суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному* [91: 106]. Останнє – утім – аж ніяк не дорівнюватиме «руйнації» особистісної тожсамості людини, котра, як віддиференційовуючи свою «*Я-ідею*» від чужих їй смислів зовнішнього світу, так і вдивляючись в обличчя власної «чужості», продовжує-таки ідентифікувати себе з притаманною їй одній тією само внутрішньою «самістю».

А значить, та неусувно контрверсійна, протейчна сув'язь, якою є реальність *специфічно людського* виявлення, передвизначає, попри все, повернення суб'єктивності («самості») до *самої себе*. Розімкнена «іманентність» *Я* знову набуває тотожності собі в шерегові *іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному* як самість, спрямована на *інше* й *Іншого*. Імпліцитна повнотність, що нею наділено людину й котра в ситуації антропологічної панорамності її граней розмикається до маргінальних, граничних якостей, подибує *доцентрових* спрямувань, маніфестуючи тремтливо хисткий, безпідставний як свобода, набуток завбачуваної єдності *трансцендентного-в-іманентному*...

Власне, з огляду на виразне відтворення формами самості обернень, притаманних суб'єктивності в цілому, визначаємо *доцентрове спрямування* (К.-Г. Юнг, П. Рікер, Д. Захаві, М. Анрі) та *відцентрове трансцендування* (Ж. Лакан, С. Шов'є, Д. Денет) як *змісту Я-самості (Я-ідеї)*, так і *самої ідеї людини*. Так, якщо один із засадничих архетипів юнгіанства – «Самість» як глибинне підґрунтя інтеграції свідомого й несвідомого втілює *доцентровий* принцип завбачуваної цілісності, то виразне *відцентрове* спрямування его-структур суб'єктивності/самості є характерною ознакою узаasadничених *Іншим (Чужим)* інтерсуб'єктивних концепцій, в яких самість зумовлено *гетероафіціюванням* з боку *Іншого* (Е. Левінас, А. Рено) чи то *Чужого* (Б. Вальденфельс).

Доцентрові інтенції властиві не тільки для сьогоденних уявлень про самість, але й, – з огляду на корелятивність образів ідентичності й контрверсійного людського образу в ракурсі проблематики *цілісності*, – «антропоморфним» трендам постмодерного дискурсу взагалі. Так, ідею іманентної «єдності» й «єдиності» людини як монадичної істоти обстоює, за П. Козловським, сама постмодерна культура, надаючи самості метафізично-субстанціального тлумачення й експлікуючи особистість як неподільну, вихідну «субстанцію», чи ж «ентелехіальну монаду». Постмодерні теорії самості повертаються, відтак, до

розуміння, що «самість» не розчиняється у відносинах зі світом та суспільством, і що людина – це монада [106].

Тобто, якщо Ж. Деріда, услід за критикою метафізики Ф. Ніцше та М. Гайдегера, підважує саму ідею тожсамості (адже ідентифікувати можна тільки *розрізнене*, ідентичність – функція диференціації), то для П. Козловського саме цілісність людини – риса постмодерного світогляду, що відновлює ідею монадності суб'єкта як моделі пізнання. В постсучасності, як стверджує Козловський, після заледве чи не втрати таїни та трансцендентності особистісного центру в об'єктивуючих теоріях *Я* модерних проектів, первинно закладена у людині саість відкривається знову.

У такий спосіб, сьогоденний контекст «багатоликих» образів ідентичності як сучасного ракурсу суб'єктивності виявляється маніфестацією *суб'єктивності як трансцендентного в іманентному*, а саме: посутньо притаманна буттєвим обширам самості «іманентність» *структур Я*, поставши «розімкненою», знову *набуває тотожності собі й відновлюється* відтак, – *тепер уже як саість*, яка «...безнастанно орієнтується у своїй найінтимнішій тотожності на інше» [165: 312], за метафорично означеним вектором Е. Левінаса – А. Рено, в наступній ланці діалектичного шеругу *іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному*.

...Отже, для властивих сьогоденному дискурсові концептуальних форм *специфічно людського* притаманна неабияка семантична розгалуженість і варіативність уявлень про людину, суб'єктивність та ідентичність (тожсамість). Дотепер обертаючись в історико-філософських альянсах модерного «панування суб'єктивізму» (М. Гайдегер), або ж «метафізики суб'єктивності» як інтелектуальної установки модерної доби, суб'єктивність є «прикрим відгомоном» картезіанського *Cogito* як модерної маніфестації суб'єктивності й тієї філософії суб'єкта, що неухильно «відсилає» до уявлень про *метафізично особистісну «єдність»* людського індивіда.

У *постметафізичному* обширі протеїчних форм *специфічно людського* множинна суб'єктивність, означена драстичною неповнотою *-дивідності* (З. Фрейд – Ж. Лакан – С. Жижек), є неспроможною надати чіткі уявлення про саму себе без ідентифікації з *Іншим (Чужим)*. Про суб'єктивність як не наділену очевидністю, таку, що *не потребує суб'єкта*, суб'єктивність як *пасивність* розважали Е. Гусерль та М. Гайдегер, Е. Левінас і М. Анрі, Ж. Дельоз та М. Фуко. Ідея *неєгоцентричного Я* в теоріях нерелексіїної самосвідомості (А. Гурвіч, Д. Генрих, Р. Чизольм, Г. Еванс) зводить суб'єктивне «знайомство з

собою» до *анонімного*, нетематичного знання. Моделі поліморфної суб'єктивності презентують, отожд, у край відмінний щодо метафізичного дискурс *множинної*, або ж *анонімної (асуб'єктної) суб'єктивності*.

Плюралістичність концептуальних уявлень виступає засадничою ознакою інтерсуб'єктивних моделей *Іншого* як засадничого чиннику конституювання суб'єктивності (Е. Левінас, Б. Вальденфельс, Ю. Крістева, П. Рікер, А. Рено), онтології суб'єктивності як «розімкненого» буття від «першої особи», що, експлікуючи суб'єктивність/самість як «надлишкове», «екстатичне» буття, розглядає останню не як рефлексивну маніфестацію смислу, а як форму розрізнення й утвердження смислу від «першої особи» (П. Рікер, В. Декомб, С. Шов'є, Д. Серл, Д. Захаві, М. Анрі).

Мозаїчність уявлень про ідентичність та самість демонструють, зокрема, теорії суб'єктивності/ *самості*, визначувані *етичним* принципом *Я* як нормативним актом волі «спроможного суб'єкта» (П. Рікер); «множинністю» несталої «Я-ідеї» (С. Шов'є); метафорою «центру наративної гравітації», що спростовує ідею тожсамості (Д. Денет); *автоафіціюванням* як вихідною структурою самості (М. Анрі); *докогнітивним* рівнем організації індивідуального досвіду й обґрунтуванням його вихідної маніфестації в перспективі «першої особи» (Д. Захаві) тощо.

Варто наголосити, що осібна ідея «самості» зринає й у вченні Ж.-П. Сартра, де визначається «вихідним ніщоженням» («неантизацією»), що походить від *заперечної* суб'єктивності «негативних» антропологічних проєктів Ф. Ніцше та Г. Плеснера, й – за тієї умови, що поняття самості є тут достатньо умовним означенням, аж ніяк не передбачаючи жодної цілісності, – у психоаналітичній теорії Ж. Лакана, де визначається експлікованою на стикові різнототожних символічних форм та порядків відчужень *онтологічною нестачею (дефіцитарністю)*.

Тобто, суголосні некласичній поліморфності, полісутності складових суб'єктивного досвіду, теорії суб'єктивності як «розімкнутого» буття від «першої особи» (П. Рікер, А. Рено, С. Шов'є, В. Декомб), *Іншого* та *Чужого* (Е. Левінас, Б. Вальденфельс, П. Рікер), самості як передрефлексійного автоафіціювання (М. Анрі) чи вихідної маніфестації досвіду в перспективі «першої особи» (Д. Захаві), демонструючи ідею «інтимної сув'язі» протейчних антропологічних ознак, зумовлюють конструктивну відкритість сучасного людинознавчого дискурсу, що наділяє суб'єктивність як

*трансгресивною властивістю виходу за межі себе – ознакою трансцендентності, так і доцентровими ознаками віднайдення завбачуваної **контroversійної єдності**.*

При цьому показово, що саме у феноменологічній перспективі «герменевтики *Я-сам*» (П. Рікер), самості-автоафіціювання як *передрефлексійної* вихідної структури (М. Анрі), самості як первинної маніфестації досвіду в «першоособистісній» перспективі, що включає інваріантність розмаїття досвіду (Д. Захаві), зринає *доцентрове спрямування* самості, що увиразнює набуток завбачуваної *єдності* в ланці діалектичного шерегу **іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному**.

Плідним постає й похідне від феноменологічних уявлень Е. Гусерля сьогоденне осмислення структур самості як *вихідної пасивності* (П. Рікер, М. Анрі, Д. Захаві) й обґрунтування *передрефлексійного* рівня її конституювання в термінах вихідного нередукованого почуття «власності» (Г. Стросон, Д. Захаві – Ш. Галахер). При цьому саме доступність досвіду для суб'єктивного переживання набуває вагомості для його єдності й узгодженості, що є одним з базових феноменологічних аргументів на користь значущості й універсальності *суб'єктивності*.

З огляду на передвизначення розмаїтих образів ідентичності фундаментальнішим питанням про суперечну сув'язь *специфічно людського* в ракурсі експлікацій людської цілісності, *методологічно* вагомою видається *ідея людини як **контroversійної «єдності суперечностей»***, завбачуваної в ракурсі гетерогенної плюральності, повнотності її окремих, необорно фрагментарних «тотальностей», що передвизначає врахування «об'ємності», всеохопності осягнення людини як цілком осібного роду сутого (Диадох Дамаський, К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Е. Фром, П. Козловський).

Отже, необорно протейчна сув'язь *специфічно людського* у світі передвизначає «унов»-віднайдення суб'єктивності/ самості як *трансцендентного-в-іманентному*, а саме: *в шерезі іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному «розімкнута» іманентність Я* набуває тожсамості як спрямована в «інтимній тотожності» на інше. Виповнена в ситуації антропологічної «панорамності» розмаїтих якостей, *повнотність гетерогенних обширів суб'єктивності увиразнюється у тремтливо хисткому (безпідставному – як свобода) набуткові пошукуваної єдності, подибуваної в переході іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному*.

Набуваючи як доцентрового (К.-Г. Юнг, П. Рікер, Д. Захаві, М. Анрі), так і відцентрового спрямування (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Шов'є, Д. Денет), концептуальні обертони *самості* й, ширше, – сьогоденного образу людини маніфестують **суб'єктивність** як наділену синтетичною функцією неочевидну повнотність гетерогенних обширів специфічно людського, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду й буття у світі феномени від афективності й тілесності до найскладніших форм саморефлексії й інтросуб'єктивності та виступає підставою формування – конструктом – особистісної ідентичності людини – її тожсамості.

Подібне радикальне додання метафізичної моделі «монадично замкненого» Я (Я як «монадичної іманентності») зумовлює конструктивну відкритість сьогоденного людинознавчого дискурсу, що наділяє суб'єктивність як *трансгресивною властивістю виходу за межі себе* – **ознакою трансцендентності**, так і **доцентровими** інтенціями віднайдення завбачуваної **контroversійної єдності**, демонструючи концептуальне розімкнення гетерогенної специфіки суб'єктивності як осібної онтологічної реальності *специфічно людського*, а отже – **ідею суб'єктивності як виявлення трансцендентного в іманентному**.

РОЗДІЛ 6

ГЕТЕРОГЕННІСТЬ НЕОЧЕВИДНОЇ ПОВНОТИ: УСУТНЕННЯ *НЕУНІТАРНОГО*

6.1. Буттєві виміри суб'єктивності: до умов *конституювання*

6.1.1. Повнота «неочевидного» у феноменологічній перспективі

«Раббі Бунам із Пржизухи, один з останніх великих учителів хасидизму, розповідає, що якось одного разу він сказав своїм учням: “Я хотів був написати книгу, котра повинна була називатись “Адам” й умістити в себе вона мала б усю людину цілком. Проте після цього я оговтався та вирішив не писати цю книгу”...»

М. Бубер, «Проблема людини» [21: 4]

Розімкненість необорно суперечного виявлення суб'єктивності як неочевидної повнотності гетерогенних обширів *специфічно людського*, не звідного до певної якості (властивості) свідомості, передбачаючи інтеграцію усіх станів, які складають царину індивідуального буття у світі, охоплює найрізноманітніші феномени від афективності, тілесності до найскладніших форм сапієнтальності й інтерсуб'єктивності. Адже людська суб'єктивність аж ніяк не редукується до самосвідомості, й питання *онтологічного тла, передумов* конституювання суб'єктивного як повноти «невиявного», «незримого» виявляється сьогодні у край актуальним [86], [103].

Суб'єктивність дотепер ототожнюється із самосвідомістю, самосвідомим *Я*, насправді визначаючись передрефлексійним, неусвідомлюваним шерегом параметрів людського існування, які не осягаються самосвідомістю. Значно достеменнішою підставою суб'єктивності, її інтегруючим «кореневим» засновком особливого роду виявляється як раз не «над-позиція» его-спостерігача – самосвідомого *Я*,

що, ґрунтуючись на засадах самосвідомості, не вичерпує собою обшири людського, а глибінь тієї «феноменальної повноти» (М. Мамардашвілі), що не може виступити об'єктом саморефлексії й жодним чином не схоплюється на рівні особистісної самосвідомості.

Принципово трансцендентна природа засадничої щодо людського буття тріади *народження, сексу та смерті*, буттєвих обріїв *свободи й божественного*, «позапокладеність» феноменів *мистецтва та тілесності* свідчать про первинність *а-(мета-)логічного, неявного* тла конституювання суб'єктивності. Експліковані за кордонами жорсткого бінарного мислення, афективний рівень передрефлексійного досвіду й тілесне буття в якості своєрідної «єдності» чуттєвого й інтелектуального усвідомлюються сьогодні як принципово включені до складу «металогічних» засновків суб'єктивності, як «...проблема улаштування людської свідомості, а не як у певний спосіб оформлений, проте винесений за її межі предмет» [131: 363].

«...Знання про себе вимагає нашої наявності в ньому, що забезпечує спаяність існування, оточаючи розбіжні смуги буття, – розмірковує Тарас Лютий. – Тоді активний стан суб'єкта так злучає думки й уявлення, що ми кожного разу спізнаємо себе в буттєвих переливах. Відповідно, ми настигаємо запиту достовірності суб'єктивного, яка оповиває задоволення і збереження нашого життя <...>

Людське буття посаджено в умови *відкритого* резерву тлумачення свого існування, хай навіть і таких, що конфліктують між собою. Конфліктність дає право рефлексивному помислові вести мову... про *широке життєве застосування* істини, що нівелює неоднозначності само-тлумачення <...> Суб'єкт не постає знечів'я, але й не схематизується на кшталт зовнішніх предметів чи змістів. Кажемо про само-відношення як структуру, до якої вводяться поля сприймань, тілесні образи, поведінкові механізми, афекти тощо, а також їх узгодження. Все це обумовлює вжиток особових та присвійних займенників на зразок “я”, бо не буває знання безособового.

Але про джерело суб'єктивності не просто говорити як про щось часткове. Вона напливає комплексним устроєм не редукованих один до одного, але модифікованих моментів. Цей уклад не розпадається на чітко артикульовані складові, з котрих проблематично синтетично відтворювати єдине ціле. Обмеженими є всі наші описи себе і світу, та нехай це не гнітить надбань раціональності, а обрисовує її» [131: 153–155].

Виявлення суб'єктивності як не наділеної «очевидністю» й такої, що власне *не потребує суб'єкта* (воля, симуляції, ілюзії, бажання, перцепції, марення як відтворюване у свідомості «повз суб'єкта») було

експліковано ще А. Шопенгауером та Ф. Ніцше (з його *життям по той бік свідомості*, де годі віднайти «людину»), згодом – Ж. Дельозом і М. Фуко. Про суб'єктивність як іманентну *пасивність* розмірковували Е. Гусерль, М. Гайдегер, Е. Левінас, М. Анрі й інші мислителі.

Свого часу сув'язь онтологічної й етичної проблематики передвизначила, що, за тезою Аристотеля, те, що діє, завжди вище за те, що зазнає (*терпить*), – **пасивне** як «пристрасне», емоційне опинилося на нижчій ціннісній сходинці, ніж активне як «безпристрасне», раціональне. Хоча Августин проголошує, що афективним станам належить ключова роль у справі спасіння, однак (оскільки убачає в емоціях радше хвороби, ніж порух, або ж рушійність душі) залишає афективне в заручниках у *affectus* – впливу, що провокує певну налаштованість, настроїв душевного життя. Афективне життя суб'єкта розглядається Августином як таке, що має вторинний статус щодо волі як здатності діяти.

Втім, уже від часів «Логічних досліджень» Е. Гусерля (1900 – 1901), для якого між активністю й пасивністю життя свідомості немає непроникної грані, феноменологічний аналіз, зокрема, не вбачає у пасивному царину якоїсь підлеглихості, чи ж «негативної каузальності». Утворення нових смислів та предметностей можливе, як стверджував Е. Гусерль, лишень на засадах певної царини *перед-даного*, вже засвоєного свідомістю, але ще не опрацьованого нею на активному рівні.

У М. Гайдегера, згідно з яким джерелом досвіду пізнання постає деяка наперед-даність, що завжди йому передує, *Dasein* завжди вже якимось «налаштовано», і ця налаштованість визначальна для розуміння світу. Розглядаючи «налаштованість» (*Stimmungen, dis-position*) у зв'язку з розумінням як екзистенційну, а не тільки трансцендентальну структуру, М. Гайдегер висуває проблематику афективності на передній план, а згодом, – знову звернувшись до теми *πάθος*'у, – проголошує «налаштування» початком самої філософії.

Пов'язуючи суб'єктивність з ознакою «проти власної волі» (*malgré soi*), Е. Левінас стверджує про перед-первинність пасивності як вихідної, іманентної щодо *Я* метафізичної структури, не даної в актах інтроспекції як кантівська трансцендентальна структура аперцепції, яка є, проте, умовою єдності емпіричного суб'єкта. Таке розуміння суб'єктивності як пасивності визначає для філософа розв'язання проблеми ідентичності: коли тожсамість ілюзорна як «інше-в-тотожному» (*l'autre-dans-le même*), саме *Інший* визначає формування ідентичності *Я*.

Здається, що мислення й мова людини у разі «опанування» парадоксів *становлення* досвіду «інакшості тіла, ...Іншого, ...й сумління» як розмаїтих модусів *пасивності* [170: 372] призводять лишень до логічної безвиході. Так, показовими видаються розміркування А. Бергсона у «Творчій еволюції» (1907) про те, що для розв'язання подібних «глухих кутів» варто переставити акценти з того, що ми вважаємо тим, *що стало*, відбулося, як річ, – зокрема, із власне вікових етапів розвитку індивіда, – на самий *процес становлення*: правильно буде говорити не «дитина стає дорослою людиною (дорослішає)», а «існує становлення від дитини до дорослої людини» [13: 299].

Адже відповідь на це питання з позицій самосвідомості, мінливість життя якої є «набуттям часу» (М. Пруст), завжди наражатиметься на неусувні «персональнісні» модифікації. Згадаймо, що для Пруста чи Гогена, як і для Бергсона чи Анрі, осягнення засвоєваної лишень інтуїтивно «істинної» сутності явища *психічного* завжди виходить із темпоральної плинності – «тривалості» – особистісної пам'яті й актів несвідомого. Оскільки в суб'єктивності завжди залишаються невиявлені, не прояснені досі грані, реалізовувані лишень послідовно, не можна передбачити появи нових ракурсів характеру, що з'являтимуться протягом життя.

Взагалі, «об'ємність» людського єства не підлягає презентації лишень у формі самосвідомості. Якщо акт самосвідомості передбачає існування неусвідомлюваного тла суб'єктивності, що створює необхідну структуру для особистісної самоідентифікації людини, то, «намагаючись зробити об'єктом усвідомлення саму цю інфраструктуру, – стверджує Л. Солонько, – ми... руйнуємо акт самосвідомості... Передумови ставлення людини до світу спираються на її органічну закоріненість в ньому, на певну людську нішу, потрапляння в яку забезпечує пластику людського життя, ...органічність, цілісність існування людини й світу в бутті... Створений цілісністю корпус буттєвої духовності задає той простір, в рамках якого тільки й може існувати самосвідомість» [186: 149–152].

Оскільки сучасна цивілізація виступає «...як гігантське підтвердження могутності особистісного первня в людині, ...базис домінування особистісної субперсоналії в системі людської суб'єктивності» [186: 144], то випинання “Я” призводить до втрати людської цілісності, й неминучим є конфлікт «особистісної субперсоналії» й буттєвої духовності. Вихід, за переконанням Л. Солонька, полягає в усвідомленні обмеженості діяльнісного базису самосвідомості людини.

Питання гетерогенної специфіки суб'єктивності, зазначаючи кардинального зсуву «егоцентричної» перспективи, зумовлює зміщення сучасних досліджень об'єктів внутрішнього досвіду на рівень їх передрефлексійної, докогнітивної організації. Осмислення конститутивного тла «неунітарності» полівекторної природи суб'єктивності спрямовується сьогодні у річище саме таких «неявних» передрефлексійних умов внутрішнього досвіду (Г. Стросон, Д. Захаві – Ш. Галагер, А. Дамазіо, Д. Генрих). *Передкогнітивний рівень* суб'єктивності – істотний чинник забезпечення унікальності людського *Я* в тотальності (єдності) внутрішнього досвіду.

Свідому «*Я-частину*» цього внутрішнього досвіду умовно визначено й обмежено, інша ж постає а-логічним «хао-космосом» (О. Лосєв), де матеріальне та психічне – «взаємодоповняльні виявлення єдиної природи» (К.-Г. Юнг). В сув'язі цієї «позапорядковості» апріорно існують непередметні символічні структури, – *М. Мамардашвілі* означає їх «генеративними», «органами» пізнання (культури), – що є універсальними, на кшталт юнгіанської «Тіні» чи ж «Чужого в собі», які інтегрують неприйнятне і гідне, «плюс» та «мінус» [85: 239].

М. Мамардашвілі наголошує на проблематичності філософського виявлення підґрунтя «неочевидної» людської специфічності: «...Філософська грамати́ка *однією й тією самою структурою* визначає різні... речі – природу буття та природу людини» [138: 14–15]. Філософські уявлення про людину вказують при цьому на якісь «істинні» стани, що вимагають «ненаочного» осягнення, котре хоч щось розкриває про можливості людської природи та її обмеження. Якщо свідомість є «...реальною подією у світі, – стверджує *Мамардашвілі*, – то свідомістю ми називаємо не свідомі змісти, а *подію* присутності свідомості чи суб'єкта у свідомості <...>

...Виявляється, що такого роду акти, котрі є подіями у світі, мають відношення до того, що можна назвати процесами структурації, або до явищ т. зв. *генеративних структур* у світі, які, подібно до резонансів, усередині себе породжують якісь ефекти, а не постають відображенням світу... Якщо можна показати, що є якісь зображення, які всередині себе породжують щось, що не народилося б, якби не було зображення, тоді ми говоримо про свідомість... В цьому сенсі натюрморт “яблук” *Сезана*... є *генеративною структурою*» [137: 214–229].

Фіксуючи «розрив» рефлексійної спроможності *Я*, порушення безперервності пізнання, у структурах *специфічно людського* в якості *неявних знаннєвих форм* зринають «...цілі масиви *феноменального змісту (повноти)*,... виражаючись у вигляді елементу міфу, ритуалу або

ж неусвідомленого емоційного поштовху, видіння... оприявлюючись (як) прикмети традиції, ...передсуду, попереднього знання, забобонів тощо» [131: 99–100]. Маніфестуючи *проміжний осередок*, де виникають якісь «*треті речі*» (М. Мамардашвілі), ця царица уособлює *інший досвід* відмінних від усталених «когітальних» *матричних* ментальних станів.

Потлумачуючи екзистенційну складову ідеї «троїстого» *Я* людини у доробкові Водимира Шинкарука, О. Кирилюк стверджує, що «третє *Я*», котре приймає рішення й діє, є «...тим *Ego*, у межах якого неможливе формування жодного досвіду, окрім безпредметного та позачасового внутрішнього досвіду дорефлексивної присутності, почуття життя як чистого бування, невиразний словами смисл якого даний нам феноменологічно, у перед-чуттєво-досвідній зустрічі з Буттям, котре збігається з нашим буванням як буванням цього “Я”. Таке “Я” й є трансцендентальною умовою досвіду взагалі. Безпосередня навіть не наближеність, а втягнутість у Буття таким чином зрозумілого *Cogito (Ego)* і є першою причиною пріоритетності “третього” “Я”» [83: 62].

Тобто, пріоритетність даного *довербально, дологічно, доопераційно-мисленнєво* «третього *Я*» щодо двох інших полягає, за О. Кирилюком, у його перед-досвідній присутності, здатності дистанціювання як від останніх, так і від себе, у тому, що воно є «незаплямованим» предметністю, що притаманна двом іншим *Я*, й, зрештою, в тому, що воно є осередком інтенціональної суб’єктивності. Всі ці особливості визначено при цьому позачасовим статусом «третього *Я*», означеного як «на-млі-ока», тобто, – «...певного Δt , котре обумовлює його динамічну атемпоральність і алокальність, що стоїть над минулим, теперішнім та майбутнім і не прив’язане до жодної конфігуративної конструкції суб’єктивності» [83: 61–70].

Осмилення буттєвої «відкритості», «розімкненості» гетерогенних обширів суб’єктивності у зв’язку з розвитком проблематики афективності й пасивного конституювання у генетичній феноменології, а також тілесності й інтерсуб’єктивності визначає обґрунтування суб’єктивного досвіду на рівні *докогнітивної, доперсоніфікованої* організації й утворення ментальних феноменів за межами наративності. Осягнення об’єктів внутрішнього досвіду відбувається «...до їх темпоральної формалізації, тобто на рівні їх конкретної організації, або їх афектації» [257: 103].

Сьогодні приклади феноменологічних досліджень параметрів тілесності й інтерсуб’єктивності маніфестують, зокрема, цілком особливі типи базового, первинного досвіду тілесного буття у світі та

буття з *Іншим*, рівнозначні для конституювання «єдності» суб'єктивності. Виходячи за межі усталеної ідеї «ментального» чи свідомості, суб'єктивність, за сучасними феноменологічними уявленнями, необхідним чином включає у себе *темпоральність*, *афективність*, *досвід тілесного буття у світі* й *інтерсуб'єктивні відношення* як конститутивні виміри самої суб'єктивності [258].

Феноменологічній традиції належить **широке** значення суб'єктивності, що охоплює універсальне поле досвіду і всю тотальність різноманітних вимірів ментального як єдності суб'єктивного досвіду, відтворюючи при цьому універсальний характер «суб'єктивного». На відміну від аналітичної філософії, феноменологія виходить з ідеї засадничої ролі для єдності досвіду його суб'єктивного характеру. У феноменологічному понятті суб'єктивності закладено при цьому принципово інший спосіб розуміння різноманітності індивідуального буття у світі, що не зводиться до натуралістичного тлумачення свідомості [107: 158–159].

Тобто, поняття суб'єктивності як принципово відкритої гетерогенної тотальності індивідуального досвіду передбачає єдність переживань, які складають доступну кожному царину індивідуального буття, включаючи темпоральність, афективність, буття тілесності й інтерсуб'єктивні відношення. Подібна «відкритість» феноменального досвіду особистості визначає при цьому релевантну філософії (або ж психології) «здорового глузду» адекватність означення суб'єктивністю наділеного синтетичною функцією засновку – підстави – особистісної ідентичності людини, її тотожності собі, – «тожсамості».

За феноменологічною традицією, така інтегральна функція належить або зовнішній інстанції трансцендентального *Ego*, що супроводжує всі переживання свідомості, або ж внутрішній історичності чи темпоральності досвіду, що пов'язує окремі переживання на засадах спільності їх форми. Обидва варіанти підходів до передумов людської ідентичності, впливаючи з феноменологічної ідеї єдності досвіду як відкритої тотальності переживань, визначаються поняттям суб'єктивності, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду й буття у світі феномени.

Причому, за Е. Гусерлем, обидва поняття: «суб'єктивність» і «*mind*» – впливають з різних інтерпретацій картезіанського *Cogito*, дотичних до традицій трансцендентальної філософії й емпіризму в англо-американському варіанті. «...Декартівський сумнів уперше відкрив “трансцендентальну суб'єктивність”, першою концептуальною обробкою якої і було його *Ego Cogito*, – зауважує Гусерль у статті для

Британської енциклопедії. – Проте картезіанське трансцендентальне “*Mens*” обернулося згодом на “Людський розум” (“*Human Mind*”), дослідження якого здійснив Лок; дослідження Лока, своєю чергою, виявилось психологією внутрішнього досвіду» [47: 12–21].

Відродження Е. Гусерлем трансцендентальної суб’єктивності передбачало, як відомо, радикальну відмінність від психологічного й натуралістичного підходів до свідомості. Феноменологія, на противагу розрізненню ментального й фізичного або ж обстоюванню їх єдності (*mind in nature*), прагне осмислити вихідну кореляцію між світом та суб’єктивністю як принципово конститутивну для їх єдності у досвіді. Якщо «...природа у Канта, Гусерля, а також у сучасній феноменологічній метафізиці (Л. Тенгелі)... є “єдністю часо-просторового буття за точними природними законами”, то ідея світу передбачає необхідну кореляцію з суб’єктивністю: “...Існування світу є немислимим без співіснування суб’єкта його можливого досвіду”» [107: 166].

Розв’язуючи проблему єдності досвіду, у «Логічних дослідженнях» (1900–1901) Е. Гусерль виходить з ідеї єдності свідомості як незалежної від усякої трансцендентної его-інстанції, що властиво для подальшого розвитку французької феноменології, зокрема – Ж.-П. Сартра. Тобто, Гусерль висуває ідею єдності свідомості, що складається з незалежних фрагментів (переживань), проте передбачає наявність притаманного кожному переживанню формального й залежного елемента (що не існує незалежно від загального плину свідомості як його абстрактна частина), який забезпечує їх приналежність до *часу* як онтологічної форми усякої егологічної генези, через яку ціле фрагментів свідомості конститується як послідовна єдність досвіду.

Так, у «Логічних дослідженнях» обстоюється неогологічна теорія свідомості, зосереджена на внутрішніх відношеннях переживань щодо досвіду як цілого. Виходячи з ідеї залежності природи цілого від його частин, Е. Гусерль вважає, що частини цілого можуть бути незалежними фрагментами, рівними лише за своєю формою й об’єднаними на підставі цієї схожості. Проте, аргумент формальної єдності не можна застосувати до обширів суб’єктивності як гетерогенної реальності в усій її повноті: час не є універсальною формою *усіх* конститутивних рівнів «цілісності» індивідуального буття у світі, які виходять за межі визначення темпоральної єдності, а саме, – афективності, тілесності, інтерсуб’єктивності.

Від «Логічних досліджень» Е. Гусерля (1900–1901) філософію, як уже зазначалося, розміщено за межами метафізики каузальності, що

уможливило значну ревізію місця пасивності взагалі та статусу афективних станів суб'єктивності зокрема. Феноменологічний аналіз, предметом якого виступає «...світ як він конститується трансцендентальною суб'єктивністю, проте тією ж мірою й сама ця суб'єктивність як така, що конститує світ» [253: 213], не вбачає у пасивному царину підлеглості, чи ж «негативної каузальності».

Конституювання нових смислів та предметностей постає можливим тільки на підставі певної царини *перед-даного*, вже засвоєного свідомістю, але ще не опрацьованого нею на активному рівні. При цьому *пасивність*, на думку Е. Гусерля, – це саме той рівень перед-даного, наявність якого уможлиблює власне активний досвід. У Е. Гусерля між активним та пасивним життям свідомості немає непрохідної, непроникної грані: активна та пасивна царини є взаємовизначуваними.

Окрім вихідної, або первинної пасивності, до якої належить обшир само-темпоралізації та пробудження *Я*, Е. Гусерль аналізує інші форми пасивності: активну пасивність, вторинну пасивність, рецептивність – ту царину інтенціонального життя, яку пов'язано з різноманітними формами авто-афіціювання, або ж рекурсії (перехід інтенційних переживань із тла у передній план, жива тілесність, феноменологія емоцій тощо).

Згодом Е. Гусерль розвинув теорію абсолютності трансцендентальної суб'єктивності як первинної реальності смислів, що фундують наше ставлення до світу [74: 210], але принцип формальної єдності свідомості, заснованої на ідентичності спільної для кожної з її частин сутності, зберігається у більш пізній аргументації феноменолога. Трансцендентальне *Ego* як чисте *тут-буття*, універсум можливих форм переживань, завжди розгортається як *синтез часу* й «конститує себе для самого себе ...у єдності якоїсь історії» [46: 159–161].

Суб'єктивність, за Е. Гусерлем, – це сплетіння активних та пасивних синтезів, що зсувають у часі смисловий горизонт, де трансценденція – спосіб присутності свідомості, повнота її «*життя*» (*Lebendigkeit*) як воля до існування. У спробі дослідити сферу фактичності й конкретності суб'єктивного життя висувуючи теорію афективної ідентичності й генетичного конституювання суб'єкта, Е. Гусерль в «Аналізах пасивних синтезів» (1966) піддає перевірці концепцію свідомості, побудовану на принципові структурації інтенсивності афективної динаміки – від афективного несвідомого до «живого теперішнього» – актуальної свідомості.

Зумовлена межами вчення про єдність досвіду можливість сумніву в усталеному погляді на «єдність суб'єкта» спонукає сьогодні до осмислення змістовних, внутрішніх зв'язків афективної, тілесної й інтерсуб'єктивної ідентичності суб'єкта досвіду. Про нередукованість обширу суб'єктивності до формальної схожості окремих людських переживань свідчать сучасні феноменологічні дослідження людської тілесності й інтерсуб'єктивності, що презентують цілком особливі типи вихідного досвіду тілесного буття та буття з *Іншим*, рівнозначні для конституювання специфіки суб'єктивності як відкритої тотальності переживань.

Тобто, сьогоденне осмислення «неунітарності» полівекторної природи людської суб'єктивності й умов конституювання індивідуального внутрішнього досвіду відбувається наразі «по той бік єдності форми» – у річищі *передрефлексійних* умов внутрішнього досвіду. Дослідження буття суб'єктивності на рівні, що передую активним формам ставлення до себе, радикалізуються, зокрема, в сучасних концепціях т. зв. *мінімальної самості (the minimal self)*, «*кореневого Я*» та *передрефлексійної самосвідомості*. Їх спрямовано на таке розуміння базових, вихідних умов суб'єктивної специфіки людського досвіду, аби уникнути будь-якої субстантивної *Я* як якоїсь абстракції.

Так, одна з *феноменологічних* теорій свідомості, що враховує *темпоральну, афективну й тілесну організацію дорефлексивного досвіду* суб'єктивності, належить данському феноменологові Дену Захаві, який працює на стикові континентальної та аналітичної традицій, розроблена ним разом із його американським колегою Ш. Галагером. Зокрема, досліджуючи суб'єктивність як «емпіричний вимір» (*experiential dimension*), Захаві у працях «Суб'єктивність і самість» (2008), «Єдність свідомості й проблема самості» (2010) визначає «емпіричне мінімальне Я» (*experiential core self*) як щось усвідомлюване безпосередньо в даності собі, притаманне всім станам свідомості [287: 105], [179: 276].

Єдність переживань засновано при цьому не на тотожності властивості для кожної з частин цілого форми, а на факті їх дорефлексивного переживання як «моїх»: «...Чи є два темпорально відмінні переживання моїми, залежить від того, чи мають вони один і той самий характер *даності від першої особи* (first-personal character), а не від того, чи є вони частиною одного безперервного плину свідомості... Скоріше..., всі переживання, що розділяють одну й ту саму присутність даності від першої особи, є моїми. Тобто, єдність

досвіду (як синхронна, так і діяхронна) конституційована його індивідуальним характером (first-personal character)» [287: 329].

Теорію суб'єктивності Д. Захаві поділяють феноменологоорієнтовані філософи, зокрема, Ш. Галагер, у співавторстві з яким написано дослідження «Феноменологічний розум: вступ до філософії свідомості й когнітивних наук» (2008), що експлікує засади діалогу між феноменологічним методом і когнітивними дослідженнями [265]. Узгодженість філософії з іншими науками, на думку цих авторів, є цілком логічною при аналізі свідомості (*mind*), недарма поставлені перед суміжними завданнями протягом усього ХХ століття когнітивна психологія, нейрологія, аналітична філософія та психопатологія поєднують зусилля для вивчення процесів мислення й функцій мозкової діяльності.

Як саме в такому разі філософії свідомості залишитись у межах філософії і тих «чистих» засад, яким наука зобов'язана своїм розвитком? Автори дослідження стверджують засадничість для всіх напрямків та різноспрямованих методик феноменологічного методу Е. Гусерля, завдяки якому теоретико-пізнавальний потенціал аналізу свідомості реалізовано у своїй цілісності. Д. Захаві та Ш. Галагер досліджують значну методологічну складність у вивченні свідомості – проблему інтроспекції. Інтроспективні описи феноменів свідомості, аналіз від «першої особи» протиставлено у вивченні свідомості аналізу від «третьої особи», об'єктивній позиції спостерігача.

Відмінність між зазначеними способами, що визначає традицію розрізнення свідомості й тілесності (*mind-body problem*), розв'язувано, зазвичай, на користь другого способу як більш наукового. Проте для феноменології інтроспекція, пов'язана з самими підвалинами феноменологічного методу, є джерелом цілком доведених даних. За яких саме умов можливий компроміс між способами аналізу? Позицію від «третьої особи» як принцип верифікації було сформовано в експериментальній психології, а саме біхевіоризмі, завдяки якому експериментальна перевірка даних постала підґрунтям вивчення людської поведінки.

За переконанням Захаві та Галагера, інтроспективність, однак, є насправді частиною усякого експерименту, в якому необхідна певна відповідна реакція – *report* – суб'єкта [265: 15]. Так, перспективу від «першої особи» «вбудовано» у досвід суб'єкта, що перебуває в умовах стимулу з послідовною реакцією: за вимоги «Натисніть на кнопку, коли загориться світло» відповідь на стимул залежить від факту розпізнавання («світло горить») та власного досвіду («що таке світло»). В експерименті, спрямованому на вивчення свідомості, роль

інтроспекції зростає ще більше, оскільки ми спостерігаємо більшу кількість очевидних до-рефлексійних елементів досвіду.

Складність у цей розгляд вносить та термінологічна невизначеність, яка і в філософії, й у психології стосується відмінностей між повідомлюваними даними та якісними характеристиками досвіду. Суб'єктивність даних, як найбільш питомий закид у бік інтроспекції, виходить з нечіткості критеріїв того, що саме є об'єктивними даними досвіду. Вдалим прикладом примирення емпіричних стратегій є т. зв. *гетерофеноменологія* Д. Денета, в якій «перспективу від третьої особи» побудовано з інтроспективною точністю.

Так, самі судження (*reports*) суб'єкта про досвід свідомості виступають, за Денетом, первинними даними для дослідження, тобто судження є не повідомленням про дані, а власне даними [265: 17]. Ця нейтральність має, утім, інший бік: гетерофеноменологія фактично вивчає не феномени свідомості як такі, а досвід суджень, думок та переконань (*beliefs*), які й складають людське уявлення про досвід свідомості. Виходячи з усього, «перспектива від третьої особи» так само не може бути послідовно об'єктивною, оскільки спостерігач ніколи не є до кінця нейтральним, інакше він був би чистою вигадкою, що знову повертає нас до інтроспекції.

Інтроспективність феноменологічної методології не є простуванням шляхом фантазії, як доводять, спираючись на «Логічні дослідження» Е. Гусерля й «Феноменологію сприйняття» М. Мерло-Понті, автори дослідження. Процедура редукції, епохе, інтерсуб'єктивна верифікація та спрямованість на даність свідомості предметів світу розкривають структуру «перспективи від першої особи». Можливість натуралізації феноменології, за Захаві й Галагером, залежить від смислу поняття і може здійснюватись по-різному.

Тобто, натуралізація може полягати в натуралізації досвіду (зокрема, в ототожненні досвіду з процесами діяльності мозку), а у випадку феноменології як традиції й методу натуралізація можлива у розлогішому спектрі питань, – наприклад, як емпіричний аналіз феноменів. Тобто, спрямований на створення чистої науки про свідомість проект Гусерля, на думку авторів книги, цілком узгоджується з «натуралізованою» епістемологією [265: 29–31].

Методологічний висновок Д. Захаві та Ш. Галагера полягає при цьому в ідеї можливості синтезу емпіричного аналізу й положень, заснованих на феноменології. Саме в такий спосіб здійснюється, за думкою цих учених, строге наукове дослідження діяльності свідомості, що забезпечує уникнення ілюзій об'єктивізму та похибок «перспективи

від першої особи». Цю ідею експліковано авторами, зокрема, в описанні самосвідомості, сприйняття, тілесності й досвіду часу [126].

Найбільш значущі аспекти аналізу суб'єктивності містяться у праці Д. Захаві «Суб'єктивність та самість. Дослідження перспективи «від першої особи»» (2008). Розв'язуючи проблему підстав формування самосвідомості з урахуванням досвіду філософії й інших антропологічних наук, данський феноменолог продовжує дискусію про науковий статус інтроспекції, а у тлумаченні Захаві – про її переваги щодо емпіричної перспективи «від третьої особи». Розбіжність поглядів у розв'язанні цього питання свідчить, що не існує єдиної відповіді на питання, що таке людське *Я* [127: 168–171].

Поняття суб'єктивності у філософії й когнітивній психології конструюється, скоріше, з даних емпіричного аналізу, нібито неістотною є відмінність суб'єктивності й самості, індивідуальності та самосвідомості, *Я* (его), сприйняття себе тощо. Для опису специфіки внутрішньої структури суб'єктивності Д. Захаві обрано феноменологічний метод із посиланнями на ідеї сучасної філософії свідомості й новітніх когнітивних досліджень, а для наочності ілюстрації механізмів ідентифікації й розвитку уявлень про *Я* (его) підсумовано досвід над проблемою свідомості у нейрології, дитячій психології та психіатрії.

Відзначаючи, що поняття *его* використовується Е. Гусерлем або як еквівалент емпіричного суб'єкта, або як синонім «плину свідомості» чи досвіду у своїй тотальності, Захаві наголошує, що на відміну від інших типів інтроспекції, у феноменології досвід *его* не дано відпочатку, а є результатом рефлексії. Феноменологічно витлумачена структура свідомості часу, на думку Захаві, дозволяє зрозуміти не тільки механізми усвідомлення протяжених у часі об'єктів, але й темпоральну самоданість самої свідомості. Не існуючи як темпоральний об'єкт за межами суб'єктивного досвіду, час є диференційованою й артикульованою завдяки рефлексії внутрішньою структурою суб'єктивності.

Експлікуючи специфіку феноменологічної рефлексії й поняття трансцендентального *его*, Захаві аналізує роль інтерсуб'єктивності як частини самосвідомості. Рефлексія включає в себе об'єктивацію *Іншого*, інтеріоризацію досвіду розпізнавання *Іншого* для досвіду ідентифікації й усвідомлення себе. Навіть на рівні психологічної рефлексії необхідна «само-відчуженість» як спроба стати на місце іншого. «Самість» не існує без проекції на соціальний досвід, а внутрішня «інакшість» потрібна для

самотрансцендування, об'єктивації себе й ідентичності *Я* як *Я*, – в «...оригінальному взаємному (reciprocal) спів-існуванні» [287: 173].

У праці «Самість та Інший: досліджуючи суб'єктивність, емпатію й сором» (2014) Захаві акцентує на тому, що мінімальну, чи емпіричну самість «...наділено емпіричною реальністю й тим, що можна позначити як повсюдний першо-особистісний характер досвідних феноменів» [286: 18]. Попри те, що крайні досвіди сприйняття-пригадування «зеленого яблука – жовтої груші» не матимуть нічого спільного одне з одним, ми відчуваємо щодо них якість приналежності цих досвідів мені. Іншими словами, феноменальна якість «що-це», «до-чого-це-подібне» (*what-it-is-like-ness*) завжди постає якістю «як-це-для-мене», «на-що-це-схоже-для-мене» (*what-it-is-like-for-me-ness*).

Аналізуючи аргумент анонімності свідомості, відомий від М. Мерло-Понті, – який обстоює ідею первинно нерозрізненого, анонімного інтерсуб'єктивного буття, з якого згодом формуються *Я* та Інший, – Д. Захаві на підставі текстів Е. Гусерля розрізняє три рівні *Я*. Особистісне *Я*, наділене сконструйованою ідентичністю (норми, звички, риси характеру), є вторинним щодо *Іншого*. На відміну від нього чисте *Я* – порожня, формальна й абстрактна якість свідомості несе, за Е. Гусерлем, чисто формальну якість індивідуальності, що набуває конкретного змісту вже безпосередньо у досвіді проживання в якості персонального *Я*.

Чисте *Я* та персональне *Я* презентують при цьому єдиний досвід: чисте *Я* розвивається із плином часу, постаючи персональним *Я*. Д. Захаві тлумачить поняття первинного *Я* як виключність перспективи у «першій особі», тому первинне *Я* не може бути *Я* серед інших *Я* та взагалі не має жодних порівнянь чи попередників, завжди залишаючись підставою для розвитку персонального *Я* (в цьому відношенні первинне *Я* (*Ur-Ich*) дорівнює «первинній свідомості» (*Urbewusstsein*) [228: 318].

Таким чином, саме у світлі феноменологічної перспективи, що виходить з універсального характеру буттєвої повнотності суб'єктивності як обширу всіх конститутивних для індивідуального досвіду й буття у світі феноменів, зокрема – темпоральності, афективності, досвіду тілесності й інтерсуб'єктивності, проблематика гетерогенної специфіки суб'єктивності зумовлює зміщення досліджень внутрішнього досвіду на рівень його докогнітивної організації, у річище «неявних» передрефлексійних умов конституювання суб'єктивності.

Так, за теорією суб'єктивності Д. Захаві, конститутивну єдність переживань засновано на факті їх дорефлексійного переживання як «моїх», тоді як мінімальні умови суб'єктивності наділено емпіричною

реальністю та дорефлексійним «першо-особистісним» характером досвідних феноменів. Причому цілком логічною при аналізові свідомості (*mind*), вивченні процесів мислення та функцій мозкової діяльності виявляється узгодженість феноменологічної філософії з когнітивною психологією, аналітичною філософією, нейрологією та психопатологією.

Саме феноменологічний концепт базової самосвідомості, не обмежуючись описом первинної форми суб'єктивності, досліджує її устрій через дорефлексійний досвід, що уможливлює аналіз *диференціації рефлексійності*, включаючи як дорефлексійний шар, так і явища т. зв. гіперрефлексійності. При цьому доступність досвіду для суб'єктивного переживання набуває вагомості для його єдності й узгодженості, що виступає одним з базових феноменологічних аргументів на користь значущості й універсальності *суб'єктивності*.

Афективність, досвід тілесного буття у світі, інтерсуб'єктивні відношення, а також лімінальні вияви виконання людського буття усвідомлюються як фундаментальні складові гетерогенних обширів суб'єктивності. Наголосимо, що значущості набуває при цьому похідне від феноменологічних уявлень Е. Гусерля осмислення структур суб'єктивності як *вихідної пасивності* (П. Рікер, М. Анрі, Д. Захаві) й обґрунтування *передрефлексійного, докогнітивного* рівня конституювання індивідуального досвіду в термінах вихідного нередукованого почуття «власності» у «першособистісній» перспективі (Г. Стросон, Д. Захаві – Ш. Галахер).

Виявлення суб'єктивності як не наділеної «очевидністю» й такої, що власне *не потребує суб'єкта* (воля, симуляції, ілюзії, бажання, перцепції, марення як відтворюване у свідомості «повз суб'єкта») було експліковано ще А. Шопенгауером та Ф. Ніцше (з його *життям по той бік свідомості*, де годі віднайти «людину»), згодом – Ж. Дельозом і М. Фуко. Про суб'єктивність як іманентну *пасивність* розмірковували Е. Гусерль, М. Гайдегер, Е. Левінас, М. Анрі й інші мислителі.

Від міркувань Е. Гусерля у «Логічних дослідженнях» феноменологічний аналіз не вбачає в пасивному царину підлеглості чи негативної каузальності, що уможливило значну ревізію місця пасивності взагалі та статусу афективних станів суб'єктивності зокрема. Конституювання нових смислів та предметностей можливе, за Е. Гусерлем, лише на засадах певної царини *перед-даного*, вже засвоєного свідомістю, але ще не опрацьованого нею на активному рівні. При цьому *пасивність* – саме той рівень перед-даного, наявність якого уможливлює активний досвід.

Суб'єктивність, за Е. Гусерлем, – це сплетіння активних та пасивних синтезів, що зсувають у часі смисловий горизонт, де трансценденція – спосіб присутності свідомості, повнота її «*життя*» (*Lebendigkeit*) як воля до існування. У спробі дослідження царини фактичності й конкретності суб'єктивного життя висувачи теорію афективної ідентичності та генетичного конституювання суб'єкта, Е. Гусерль в «Аналізах пасивних синтезів» піддає перевірці теорію свідомості, побудовану на принципі структурації інтенсивності афективної динаміки – від афективного несвідомого до живого теперішнього – актуальної свідомості.

У М. Гайдегера, за яким джерелом досвіду пізнання є деяка передданість, *Dasein* завжди вже якимось «налаштовано». Розглядаючи «налаштованість» (*Stimmungen, dis-position*) у зв'язку з розумінням як екзистенційну структуру, М. Гайдегер висуває проблематику афективності на передній план, а згодом проголошує «налаштування» початком філософії. Пов'язуючи суб'єктивність з ознакою «проти власної волі», Е. Левінас стверджує про перед-первинність пасивності як вихідної щодо *Я* метафізичної структури, що є умовою єдності емпіричного суб'єкта. Таке розуміння суб'єктивності як пасивності визначило розуміння ідентичності: коли тожсамість ілюзорна як «інше-в-тотожному», саме *Інший* визначає формування ідентичності *Я*.

6.1.2. Статус *Я*: егоцентричний зсув

Проблематика *Я* як свідомого «осердя» суб'єктивності, – належачи до засадничих філософських питань, що є центром будь-якого філософування, – не передбачає якогось остаточного й вичерпного розв'язання. «Де» і «коли» зринає й утворюється *Я*, «де» й «коли» постає особистість? Свідомість себе, свого *Я* не можна досягнути шляхом об'єктивації, а тільки – у формі самосвідомості суб'єкта, в його необ'єктивованості. Саме тому дотепер маємо філософськи обґрунтовану «усталеність» раціональної *невизначеності самосвідомості, Я* (недарма Ж.-П. Сартр «апофатично» означував свідомість «дірою небуття в бутті»).

З іншого боку, чи є саме свідомість (перед)умовою конституювання й функціонування тожсамого *Я*? Й чи дійсно індивідним є наразі те «множинне» *Я*, «транзитивне» буття якого виходить за межі досвіду суб'єктивності, втілюючись у численних соціальних та віртуальних «персонах», суб'єктивних порухах, фантазіях? Говорячи про себе, людина використовує займенник «я» на

означення певного соціопсихічного комплексу, з яким ототожнює себе. Для класичної традиції проблема обґрунтування суб'єкта в якості *Я* «знімалася» – розв'язуючись субстантивно, через обґрунтування необхідності сутнісного онтологічного статусу.

Некласичне розв'язання питання *Я* починається з *проблематизації* структури й механізмів функціонування *свідомості*, з аналізу його зовнішніх детермінант, соціальної (мовної) реальності. Сучасна нейробіологія підважує можливість визначення *Я* як чогось константного. З'ясування умов конституювання *Я* як суб'єкта досвіду піддано різьчому зсувові «*еґоцентричної*» перспективи в сучасній філософії свідомості, феноменології та нейронауці, а філософську проблему свідомості залучено до розлогої міждисциплінарної дискусії, результатом якої є аж ніяк не відсторонені теорії (Г. Стросон, Д. Захаві – Ш. Галагер, А. Дамазіо, Д. Генрих).

Попри те, що новітні досягнення у царинах дослідження людського мозку й когнітивної нейрології ніби зводять нанівець спекуляції філософії щодо її «останнього бастіону», розлогість розуміння проблеми свідомості зумовлює специфіку сучасних експлікацій суб'єктивності. Нове осмислення онтологічного статусу свідомості обертається варіативністю концептуальних напрямів *філософії свідомості*, представлені як когнітивістськими (в яких усталені філософські категорії редукуються до когнітивістських понять на кшталт «інформації» й «програми»), так і філософсько-психологічними (наближеними до психології «здорового глузду») варіантами.

В цілому, в аналітичній філософії як одному з найвпливовіших способів філософської аргументації проблематику суб'єктивності представлено теоріями *philosophy of mind*, в яких усталеним для означення внутрішнього досвіду є поняття «*mind*», що за визначенням охоплює всю комплексну структуру, або ж тотальність таких різноманітних ментальних якостей, як сприйняття, пам'ять, судження, прийняття рішень, відчуття, бажання, а також несвідоме. Причому ця тотальність не визначається через якусь одну, бодай і найбільш провідну ознаку, окрім самої ідеї «ментального» чи ж психічного, протилежного фізичному або матеріальному.

Значення суб'єктивності стосується тут притаманної переживанням свідомості виключної феноменальної якості, яка означає, що ментальні феномени, поряд із їх сутнісними визначеннями в якості сприйнятів, спогадів, емоційних переживань тощо, мають додаткову властивість переживатися їх власником в унікальній перспективі

«першої особи». Так, за Дж. Серлем, усяке знання первинно існує лише у формі суб'єктивної реальності конкретного індивіда, й об'єктивістська модель споглядання світу, результати якого фіксуються наукою з позиції «третьої особи», тут нерелевантна – для свідомості властива неусувна *суб'єктивна онтологія* [180: 70].

Поняття суб'єктивності зводиться при цьому до виняткової й нередукованої якості відчувати те, що значить бути наділеним цими переживаннями, відчувати саме їх («*What is it like to be a bat?*» Т. Нагеля). Це *вузьке* значення, на відміну від феноменологічного, яке виходить з ідеї засадничості для єдності досвіду його суб'єктивного характеру, не обов'язково передбачає, що суб'єктивність свідомості відіграє центральну роль для розуміння тотальності ментальних феноменів. «*Mind*» та «суб'єктивність» тут різні за обсягом: остання у сенсі т. зв. «феноменальної якості» може виявлятися частиною першого.

На думку Дж. Серла, свідомість є якісним, суб'єктивним феноменом від «першої особи». Відбуваючись усередині якогось організму, усякий свідомий стан людського *Я* існує тільки як елемент у шерезі таких станів свідомості. Онтологічне існування свідомих станів передбачає, за Серлем, що вони є частиною послідовного ряду складних станів свідомості, які утворюють свідоме життя. Проблематика «тези Brentano» – інтенційності – спонукала Дж. Серла до ґрунтовного аналізу свідомості як каузальної емерджентної властивості, що виникла в процесі еволюції людини («Відкриваючи свідомість заново», 1992, «Таїна свідомості», 1997).

Попри те, що свідомість каузально редукується до нейрофізіологічних процесів мозку, найпередовіша нейронаука не може здійснити онтологічну редукцію свідомості. У книзі «Ментальність, мова й суспільство» (1999), що досліджує функціонування когерентного цілого ментальності, мови й соціальної реальності, Дж. Серл обстоює невід'ємність свідомості від конкретного носія ментальних станів як іманентних мозкові. Оскільки засвідчена в актах мови репрезентативна функція, за Дж. Серлем, продовжує більш глибоку інтенційну здатність відносити організм до світу через ментальні стани, то акт мови пов'язано з інтенцією, адже мовний зв'язок людини зі світом – посередник більш фундаментального зв'язку свідомості зі світом.

Стани свідомості якісні й суб'єктивні в тому розумінні, що відчуються у свій особливий спосіб, причому завжди – «мною», певним суб'єктом, а отже, маючи модус існування від «першої особи», існують лише з погляду якогось дієвця, організму, тварини, яких наділено ними. При цьому не виключено, що буття суб'єктивності може

бути цариною вивчення. Теорія Дж. Серла «робить крок до філософсько-антропологічної перспективи, оскільки аналіз проблематики відношень між ментальністю й тілом, зокрема, як ментальність створює об'єктивну соціальну реальність, а також розгляду “мовлення як виду людської дії” виступає підвалиною осмислення ситуації людини у світі» [82: 47].

Взагалі у XX столітті щодо «тези Brentano» склалися інтелектуальні реакції феноменології, що розробляла суб'єктивний, ментальний аспект інтенційності, й біхевіоризму (в англomовній думці), який завдаки об'єктивістським стратегіям узяв курс на усунення розколу світу на фізичне і не-фізичне. У розв'язанні цієї вагомої для аналітичної філософії проблеми витоків змістовності й значення інтерналісти, виходячи з картезіанської теорії ментального, вважають джерелом значення, поглядів та переконань ментальну сферу (Дж. Фодор, Дж. Серл, С. Кріпке, Т. Нагель), а для екстерналістів цим джерелом є інтерсуб'єктивна реальність (У. Квайн, В. Селарс, Р. Рорті, Д. Денет).

Зокрема Д. Денет, наближаючись до убачань «народної психології», наголошує на можливості надання людям, тваринам, рослинам та комп'ютерам інтенційних атрибутів, адже тільки за таких умов можна контролювати їх поведінку як «раціональну». Спростовуючи ідею свідомості як «картезіанського театру», де самість нібито «сортуює» потік ментальних об'єктів, що обертаються на усвідомлені образи, Денет піддає критиці т. зв. «гомункуляризм». Розірвати ланцюг регресу в обґрунтуванні свідомості можна, відкинувши її трансцендентальну сутність.

Тому Д. Денет обстоює *гетерофеноменологічний* погляд від «третьої особи» як розлоге убачання в суб'єкті комунікації раціонального дієвця зі своїми прагненнями й очікуваннями, за якого інтенційністю наділено всяку нераціональну систему поведінки – комах, комп'ютерів тощо. «...Усяка річ є інтенційною системою, – стверджує Д. Денет, – тільки щодо стратегії того, хто прагне пояснити і завбачити її поведінку» [262: 3–4]. Тобто, поняття інтенційності використовується щодо цілеспрямованої діяльності поведінкової системи не як онтологічна ознака ментального, як у Ф. Brentano, а в сенсі оптимальної об'єктивістської стратегії тлумачення поведінки будь-якої системи [248: 207].

У класичній теорії свідомості, де умовою можливості уявлень свідомості виступає гносеологічний суб'єкт, свідомість *досвіду* передбачає зверненість суб'єкта на самого себе: самосвідомість суб'єкта

є результатом рефлексії. Проте суб'єкт як підстава досвіду не може бути даним у досвіді як такому, і для пізнання самого суб'єкта, що пізнає, необхідне трансцендування свідомого досвіду. Класична теорія свідомості, відтак, здійснює спробу трансцендування досвіду шляхом рефлексії. Труднощі рефлексійної моделі трансцендування досвіду в пошуках його підвалин зумовлюють наразі сучасну ідею (само)свідомості як *передрефлексійної самосвідомості*.

Обмеживши самопізнання конституюванням предметності, І. Кант, який застосував рефлексійну модель опису предметності до *самоопису*, свого часу визнав, що сутнісне осердя знання про себе – *Я* – упредметненню не підлягає. Якщо Ф. Brentano, Е. Гусерль та М. Гайдегер продовжували розглядати рефлексію як найістотнішу ознаку самосвідомості, то сучасним теоріям *нерефлексійної самосвідомості* притаманні експлікації вторинності, «неегоцентровості» *Я* й ідея самосвідомості як анонімного, нетематичного знання – погляду «з нізвідки» (Р. Чизольм, Г. Еванс, Д. Генрих, У. Потаст, М. Франк).

В суперечливих сьогоденних дискусіях, присвячених «граматиці суб'єктивності» й т. зв. «порожній свідомості», зринає, зокрема, актуальність приналежного до різних епох філософської культури суб'єкта творчого спадку Й. Фіхте й Ж.-П. Сартра, які у питанні «десубстанціалізації» людської свідомості кардинально підважували наявність її змісту, розглядаючи свідомість як *чисту діяльність покладання*.

Так, аналізуючи Сартрове «подолання *Его*» як конструкту рефлексії, у виданій 1940 року статті «Нееологічна концепція свідомості» учень Е. Гусерля Арон Гурвіч стверджує, що, незважаючи на те, що феноменологія сприймає *Я* як сукупність, конституювану на підставі певних диспозицій, «...для буденного спостерігача усе виглядає навпаки: *его* постає джерелом чи початком, а те, що насправді є першими доступними даними, тобто – акти свідомості, виявляється кінцевим продуктом» [42: 133].

Тобто, для неаналітичної свідомості спостерігача *его*, за А. Гурвічем, видається чимось набагато більшим, ніж сукупністю диспозицій, і що скоріше воно, *его* конституює їх. «Упродовж багатьох століть вважалося, – підсумовує А. Гурвіч, що матеріальні речі містять внутрішню сутність чи осердя... Завдяки аналітичній рефлексії з'ясувалося, що такого осердя не існувало... Передбачається, що з *его* справи йтимуть подібним чином. Щодо матеріальних речей на зміну розглядові їх у термінах субстанціальності прийшло осягнення в

термінах функцій та відношень; я стверджую, що такий перехід повинен здійснитися й в усіх інших царинах досвіду» [42: 122–134].

Увиразнення та концептуалізація *нерефлексійності* (непредметності) людської самосвідомості виявилися загальним теоретичним підсумком діяльності т. зв. Гайдельберзької школи свідомості у 70-х – 80-х роках ХХ століття та пізніше (Д. Генрих, У. Потаст, М. Франк). Так, *Д. Генрих* у дослідженні «Мислення та самобуття» (2007) експлікує тезу про *нерефлексійність* людської самосвідомості як «знання про себе»: «...у знанні про себе годі відокремити одне від одного те, про що щось знають, і знання того, що хтось сам є тим, про кого щось знають» [78: 117].

Оскільки самосвідомість є для Д. Генриха *нерефлексійним самостосунком*, – «поглядом із нізвідки», якщо розвинути метафоричність висловлення Томаса Нагеля, – то знання про себе не можна пояснити, виходячи з нього самого. Знання про себе не треба досягати *додатково*, бо воно вже нетематично присутнє у предметній ідентифікації й предикативному судженні. Утворюючи *нерефлексійний* центр знанневої активності, самосвідомість, за теорією Д. Генриха, не підлягає предметному описові, оскільки передує предметному знанню, так що «...усе інше знання, розбудовуване від цього центру, доступніше для розуміння, ніж особливий вид знання, завдяки якому конститується самий центр» [78: 117].

Власне, відповідно до такого *негеоцентричного* підходу Д. Генриха до самосвідомості, *Я* виявляється значущою, проте вторинною властивістю людської свідомості. Останню Д. Генрих розуміє в якості комплексного, диференційованого стану справ, який одночасно утворюється трьома вимірами: *непредметним джерелом свідомості про себе*, *світом предметного знання* й *сингулярним знанням про себе* (тобто, самосвідомість людини завжди конкретна, одинична) [78: 115–118].

Учень Генриха, *М. Франк* в «Аспектах суб'єктивності» (2012), розглядаючи класичні теорії англо-американської філософії свідомості (*philosophy of mind*) – а саме, концепції Е. Енскомб, Г.-Н. Кастаньєди, Р. Чизольма, Г. Еванса, – в яких, на його думку, незалежно від Гайдельберзької школи свідомості, переважає розуміння самосвідомості як *нерефлексійного, некатегорійного, непредметного знання*, – обстоює думку про те, що самосвідомість аж ніяк не можна схопити завдяки пропозиційному знанню, тобто знанню, яке відсилає *до чогось*.

Для М. Франка загальною є не самосвідомість, а суб'єктивність як «...клас ментальних активностей і переживань, для яких присутнім є знайомство з собою», причому останнє може бути анонімним,

некатегорійним, тобто увиразнювати «саму ментальну подію» (йдеться про анонімну й нерелекційну самосвідомість), або ж категорійним, яке увиразнює «носія цієї події» (йдеться про самопізнання чи самознання). Ключовою ідеєю М. Франка є теза про те, що зазначені вище різновиди суб'єктивності, не маючи між собою причинно-наслідкового зв'язку, виступають абсолютно незалежними.

Очевидно, що проблема умов конституювання *Я*, належачи до засадничих у філософії, не передбачає остаточної відповіді. М. Сідерітс, Е. Томпсон та Д. Захаві у збірнику «*Я чи не-Я? Погляди з позиції аналітичної, феноменологічної й індійської традиції*» (2011) за результатами дискусії «Релекційне “я”» в Колумбійському Університеті (2008) та конференції «*Я або не-Я*» в Копенгагенському центрі дослідження суб'єктивності (2009) стверджують, що, з одного боку, багато понять означає суб'єкта станів (*суб'єкт*, *суб'єктивність*, «самість», *его*, *дієвець*, «свідчення», «мінімальне *Я*», *what-is-likeness*, *mine-ness*, «чиста присутність», «когніція»), з іншого боку, виявляється їх цілковита нечіткість [179].

За переконанням цих учених, усі стани, які переживаються людиною, відрізняються феноменальним характером, що визначається як «на-що-це-схоже» («*what-it-is-like-ness*»): «...існує щось, схоже на стан сприйняття, наприклад, сприйняття синього кольору, й завдяки присутності цього феномену ми можемо відрізнити розумну істоту від механізму, який розпізнає кольори» [179: 269]. Отже, релекційність свідомості, принаймні частково, входить у «до-чого-це-подібність» («*what-it-is-like-ness*»), маніфестуючи в цій якості щось значуще стосовно того, *для кого* це виглядає таким чином, тобто – суб'єкта феноменальних станів.

Дехто з дослідників означає «на що це схожість» як суб'єкта, а хтось – як суб'єктивність. Якщо дослідники, які дотримуються західної традиції, наполягають на тому, що необхідно дослухатися до того, чим є *Я*, та спробувати його визначити в якості, наприклад, реального утворення більш пізнього періоду індивідуального розвитку, то послідовники буддійських уявлень обстоюють його ілюзійність. Тобто, незважаючи на те, що у нас є повсякденний досвід *Я*, підстави для обстоювання незалежної й ідентичної собі «душі-субстанції» відсутні (Т. Метцінгер, М. Албахарі, Е. Олсон).

Г. Стросон розуміє «мінімального суб'єкта» (*the minimal subject*) як простого суб'єкта досвіду (*an experiencer*), що є присутнім та живе в теперішньому моменті досвіду [282], а за А. Дамазіо, «діапазон дії базової свідомості (*core consciousness*) – це тут і тепер» [107: 163], що

редукує мінімальну самосвідомість до повсякчас нового часо-просторового пункту. На питання, чи може *Я* як «тонкий суб'єкт» (*thin self*), *когніція* теперішньої миті, – саме так Г. Стросон тлумачить *Я*, – вичерпно й безпосередньо усвідомлювати себе в теперішньому моменті, він відповідає ствердно.

За переконанням Г. Стросона, в деяких медитативних станах існує можливість повного самоусвідомлення суб'єкта, що пізнає, оскільки розбіжності між суб'єктом і об'єктом є усього лише результатом мисленнєвої дихотомії того, що за сутністю не є двоїстим [179: 283–284]. Тобто, на думку Стросона, який дотримується т. зв. *погляду миттєвості* (*transience view*) щодо самості, чи концепції малої (*thin*) самості, найбільш правильним буде уявлення про чисто формальну якість будь-якого досвіду – відчуття себе в якості *sesmet* – суб'єкта досвіду, тобто, одиничної ментальної речі (*subject of experience that is a single mental thing*).

Результатом перегляду теорії метафізичного суб'єкта крізь призму ідей аналітичної філософії мови й аналітичної теорії дії є найбільш визнане у колах аналітичних філософів США дослідження суб'єктивності «*Я-сам* як інший» (1990) П. Рікера, що дозволяє вести мову про «щеплення» герменевтики до аналітичної традиції (Ж. Грейш). П. Рікер убачає герменевтику «методологією обхідної рефлексії» для прояснення опосередкованого статусу *Я*, – адже «...тривалі ходи аналізу типові для непрямого стилю герменевтики “Я”» [170: 34], – в аналітичній філософії, яка, не виключаючи цілком царини суб'єктивного, обстоює його надлишковість і непевність для аналізу.

Еволюція уявлень в аналітичній філософії зумовлює переосмислення проблематики суб'єктивності, у розв'язанні якої філософи звертаються до граматичних «вправ» вітгенштайнівського стибу. Так, за переконанням Вінсента Декомба («Суб'єктний додаток: дослідження феномену дії від себе як особи», 2004), лінгвістичний поворот виявився потужною рушійною силою для нової філософії розуму, яка заперечує ідею суб'єкта, що впливає з ототожнення свідомості й самосвідомості [49: 9].

Адже у природній мові насправді складно розрізнити мовця від першої особи й того, хто, промовляючи «я», свідчить про самоусвідомлення (що вже означає здобуття позиції, самоосягнення себе). Вживаючи займенник «я», ми часто висловлюємося стихійно, без попереднього позиціонування, – отже, «я» промовляється людиною без зайвих спекуляцій. В основі тотожності свідомості й самосвідомості міститься не властиве повсякденному мисленню попереднє вирізнення, що й обстоює аналітика мови.

До розв'язання питання про суб'єктивність В. Декомб залучає лінгвістичний аналіз категорії додатку, спираючись на ідеї структурного лінгвіста Л. Теньєра (за яким традиційна граматики не дозволяє схопити справжні структурні характеристики фрази). Набільша синтаксична відмінність пролягає між дієсловом і його додатком, причому суб'єкт дії може розглядатися як один з додатків дієслова. Провідна роль у керуванні належить дієслову. Якщо виходити з цього, то зникнуть численні складнощі в потлумаченні семантики зворотних дієслів та займенників (що вплинули на вчення Рікера про рефлексію як реальну дію, а не умосяжне конструювання).

Суб'єкт, на думку В. Декомба, може бути представленим як додаток агента. «Такий суб'єкт повинен мати риси, необхідні, щоб відігравати роль агента: його потрібно ідентифікувати не лише як індивіда, а й присутнього у світі як каузальне начало. Цей суб'єкт має всі риси субстанції або, за традиційним технічним терміном, “підмета”. Суб'єкт виявний тут скоріше як аристотелівський, аніж як картезіанський» [49: 14]. Тобто, В. Декомб прагне довести, що якщо й існує потреба в суб'єктові як суб'єкті предикації, якщо поняття суб'єкта прийняте в сенсі буття агентом, тоді немає необхідності використовувати поняття суб'єкта у розумінні самовідношення, усталеному для філософії модерну [63].

Перегляд онтологічного статусу свідомості увиразнює, відтак, значну трансформацію підходів до «неунітарної» природи суб'єктивності та умов конституювання внутрішнього досвіду. Осібним підмурівком суб'єктивності виявляється саме та «неочевидна» повнотність, яка не може бути об'єктом саморефлексії й не схоплюється на рівні самосвідомості. Некласичне розуміння свідомості та суб'єктивності, відповідаючи новітнім моделям «розширеної» раціональності, зумовлює, попри все це, вагомість філософської проблематики свідомості й теорії суб'єктивності.

Тому «...тези про “суб'єктивний” ідеалізм, про “соліпсистські” імплікації Кантового або Гусерлевого трансценденталізму слід, – стверджує А. Баумейстер, – уважати недоречними й такими, що мають, радше, ідеологічне забарвлення. Заслуга філософії Модерну (зокрема – німецького ідеалізму) полягає в тому, що саме ця філософія експлікувала й обґрунтувала зв'язок онтології, теорії суб'єктивності й питання про значущість теоретичних та практичних принципів і норм.

Відкрита й розроблена в минулому столітті тематика інтерсуб'єктивності, попри її важливу пояснювальну роль, не може заступити місце теорії суб'єктивності, особливо якщо йдеться про

нормативний, а не дескриптивний дискурс... Тематика інтерсуб'єктивності ("життєсвітний" та "контекстуалістичний" аспекти теорії і практики) збагатила *експлікативний* та *дескриптивний дискурси*, але виявила свою обмеженість на рівні *нормативного дискурсу*. У сфері нормативного дискурсу філософії свідомості й теорії суб'єктивності (а також філософії особи) має надаватися безперечний пріоритет» [10: 28].

Отже, на особливу увагу заслуговують сьогоденні теорії суб'єктивності, які, будучи спробою засвідчити радикальну ревізію **суб'єктивності як самосвідомості**, виходять з *дорефлексійного, а(мета-)логічного* тла конституювання індивідуального досвіду. Питання про *Я* як свідоме осердя суб'єктивності, належачи до засадничих питань філософування, не передбачає остаточної й вичерпної відповіді. Новітнє осмислення статусу свідомості обертається варіативністю *філософії свідомості*, представлені когнітивістськими та філософсько-психологічними варіантами. Використовуване тут поняття «*mind*» охоплює всю комплексну структуру ментальних якостей, яка не визначається через якусь одну, бодай і провідну ознаку, крім самої ідеї «ментального» чи психічного, протилежного фізичному або матеріальному.

Поняття суб'єктивності зводиться при цьому до виняткової й нередукованої феноменальної якості, властивої для переживань свідомості, яка означає, що ментальні феномени, поряд з їх сутнісними визначеннями, мають властивість переживатись у перспективі «першої особи», тобто, – для свідомості властива неусувна *суб'єктивна онтологія*. На відміну від *феноменологічного*, яке виходить з ідеї засадничості для єдності досвіду його суб'єктивного характеру, це вузьке значення не передбачає, що суб'єктивність свідомості є центральною для розуміння тотальності ментальних феноменів («суб'єктивність» у сенсі т. зв. феноменальної якості може бути частиною «*mind*»).

Осмислення *передрефлексійних* структур *самосвідомості*, базової природи *Я* в сучасній філософії свідомості, нейронауці й феноменології релевантне «егологічному» зміщенню організації ментальних феноменів на передкогнітивний рівень. Узгодженим при цьому є опис вихідної форми самосвідомості в термінах первинного відчуття «власності» й перспективи «першої особи» (Г. Стросон, Д. Генрих, А. Дамазіо, Д. Захаві). Що ж до структури й ступеню її охоплення, то Г. Стросон, обстоюючи уявлення про чисто формальну якість досвіду, розуміє «мінімального суб'єкта» як присутнього в теперішньому, а Д. Захаві, не обмежуючись описом форми суб'єктивності, обґрунтовує її підґрунтя як

наділеність емпіричною реальністю й дорефлексійним «першо-особистісним» характером досвідних феноменів.

Новітні теорії *нерефлексійної самосвідомості* виходять з експлікацій «неегоцентровості» *Я* та ідеї самосвідомості як анонімного, нетематичного знання (Д. Генрих, М. Франк, У. Потаст). За *неегоцентровим* підходом Д. Генриха, самосвідомість, утворюючи *нерефлексійний «центр»* знаннявої активності, передує предметному знанню, а *Я* виступає вторинною якістю свідомості. За М. Франком, суб'єктивність як клас переживань, для яких присутнє знайомство з собою, може бути анонімним, некатегорійним, або ж категорійним, увиразнюючи «носія події».

В. Декомб залучає до аналізу суб'єктивності лінгвістичний аналіз категорії додатку, спираючись на ідеї структурного лінгвіста Л. Теньєра. Суб'єкт, на думку Декомба, може бути представленим як додаток агента. Тобто, В. Декомб прагне довести, що якщо й існує потреба в суб'єктові як суб'єкті предикації, якщо поняття суб'єкта прийнятне в сенсі буття агентом, тоді немає необхідності використовувати поняття суб'єкта у розумінні самовідношення, усталене для філософії модерну.

Таким чином, неочевидна повнотність гетерогенних обширів суб'єктивності, не звідної до певної якості (властивості) свідомості, передбачаючи інтеграцію усіх станів, які складають царину індивідуального буття у світі, охоплює найрізноманітніші феномени від ефективності й тілесності до найскладніших форм сапієнтальності й інтерсуб'єктивності. Достеменною підставою суб'єктивності, її інтегруючим кореневим засновком виявляється глибінь тієї «феноменальної повноти» (М. Мамардашвілі), котра не є об'єктом саморефлексії та жодним чином не охоплюється на рівні самосвідомості.

Тобто, фіксуючи «розлад» рефлексійної спроможності *Я*, у структурах *специфічно людського* в якості *неявних* знанневих форм виринають шари тієї феноменальної повнотності, яка, —маніфестуючи проміжний осередок, де виникають якісь «*треті речі*» (М. Мамардашвілі), — уособлює *інший* досвід гетерогенних обширів суб'єктивності, засвідчуючи вихідну засадничість *неявного* тла конституювання *специфічно людського*. *Афективність, досвід тілесного буття у світі, інтерсуб'єктивні відношення усвідомлюються при цьому як принципово залучені до складу а(мета-)логічних підвалин суб'єктивності.*

6.2. Горизонти нової перцептивності: *тілесність*

6.2.1. Тіло як суб'єкт сприйняття: філософський та антропологічний дискурси

«На початку було почуття. Слово прийшло згодом, щоб заступити почуття, так само як клус заступає чвал, дарма що природний закон коня – бігти вчвал, а його примушують перейти на клус. Людину витягли з поезії почуття, щоб завести її в діалектику, тобто в балачки, – хіба не так?»

З розмови із Л.-Ф. Селіном (цит. за [111: 146–147]).

Осягнення гетерогенного потенціалу суб'єктивності визначає неklasичну концептуалізацію новітніх уявлень про *тілесність* як фундаментальний горизонт досвіду людини, пов'язаної з буттям виключно завдяки своїй тілесній присутності у світі (Г. Плеснер, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, М. Анрі). Утім, як іманентний мотив західноєвропейської рефлексії, самий «образ тіла», естетичне ставлення до нього й форм його руху протягом усієї історії людства формували ту засадову вісь, що визначила становлення людини культури взагалі та поступ спеціальної цілеспрямованої діяльності – фізичної культури зокрема, метою якої було пере(со)творення себе, отримання принципової повноти відчуттів («насолоти зусиль») довершеного тіла.

Властиве теоретичному дискурсу ХХ століття звернення до вимірів тілесного, що виявляє свою засадничість лишень у контексті цілісного людського досвіду, є симптоматичним для *онтологічного повороту* філософії як радикального зрушення модерної десоматизації суб'єктивності [98: 23]. Якщо в міфомисленні родові стосунки переносились людиною на весь навколишній світ зі ще не активізованими опозиціями зовнішнього – внутрішнього, «стягуваними» до одного центру у відчутті тіла й середовища, то подальший іманентний розвиток «духу» призвів, за М. Шелером, до односторонньої сублімації, після чого з неохайністю маятника почалося зворотне «вирівнення маси» фундованих західною ментальністю бінарних протилежностей.

Людина переживає реальність світу тільки через власне тіло, в чому й полягає феномен персонально-соматичної ідентичності [32: 100–136]. Причому останній «прихисток» дорефлексійного синкретизму з буттям, обшир неусвідомлюваних обріїв *тотальності досвіду* вбачається антропологами саме у вітальності – тілесності. Осердя

неартикульованого особистісного знання людини міститься, на думку М. Полані, у периферичному усвідомленні тілесного досвіду, що є «тлом» для свідомого Я. Досвід тілесного буття у світі – фундаментальний чинник для досягнення біологічного, психічного, соціального й космічного вимірів людської суб'єктивності.

Тіло, тілесний досвід зумовлює суміщення образності, вкоріненої на ґрунті над-(поза-)особистісного свідомісного центру, що уможливлює засвоєння людиною позаособистісних форм самоідентифікації, самоототожнення з буттям як цілим. Так, поле неперервності буттєвих переживань як первинних станів єдності (самототожності) буття, власне *тілесність* як первинна форма буттєвої безпосередності визначає сучасну тілесно зорієнтовану психотерапію й госпісні практики (К. Періш-Хара, С. Левін), в яких послідовністю уповільнено виконуваних вправ передбачено зниження, ба й усунення контролю свідомості, коли логіка вже не нав'язує плинкові спонтанної свідомості жодної структуризації (дивись [171], [31], [36], [198]).

Виходячи з полівекторності новітньої розгалуженості філософсько-антропологічної тематизації «соматичного», багато дослідників визнають, що людське тіло не «розкладається» відповідно до звичних, усталених принципів жорстко послідовної раціональної дії, адже життєве функціонування тілесності зумовлене активізацією тих рівнів специфічних психосоматичних структур свідомості, де момент «змикання» тілесного й ментального відбувається «...у царині духовності як осередку їх символічної взаємодії, відображаючи цілісність особистості» [130: 89].

На зміну суто раціоналістичним способам осмислення тілесності приходить «об'ємне» уявлення про неї як про якусь психосоматичну конгруентність, що визначає місце тілесності у системі більш складних відносин (так, в сучасній філософії виринає нове уявлення про тілесну природу свідомості – *embodied mind*). Її сутність цієї проблеми як засадової складової філософсько-антропологічної рефлексії – не в тому, що тіло значно перевершує щось емпірично наявне, а в тому, яке саме місце належить виміру тілесності як чиннику конституювання *специфічно людського*.

Експлікована за межею конструктів бінарного мислення, тілесність в якості своєрідної «єдності» чуттєвого й інтелектуального усвідомлюється наразі як принципово залучена до складу «метафізичних засад розуму», як «...проблема улаштування людської свідомості, а не як у певний спосіб оформлений, проте винесений за її межі предмет» [131: 363]. Прагнення до цілісного охоплення розмаїтої

людської реальності й долання фрагментарності у способах розгляду людини у філософії, біології, психології, медицині й соціології було засадничим уже для антропологічного проекту Г. Плеснера.

Автор «Ступенів органічного...» (1928) стверджує про намір випробувати тенденцію, що розкрила б специфічні характеристики життєдіяльності *живого тіла*, уникаючи таких історично навантажених визначень, як почуття, порив, потяг і дух. Саме в ексцентричних реакціях, що сполучають фізичний автоматизм і особистісні свідомі реакції, виявляє себе *фізично-духовна* сутність психічного: «...Сміх та плач... є реакціями на межі, в які вписано людські вчинки, обумовлені властивою їм доцільністю й мовою. У них маніфестовано здатність залучати у властивий нам тип діяльності щось... неспівмірне за рахунок відмови від усталених форм регульованої поведінки» [160: 19].

Ексцентричність означає при цьому *подвійним трансцендуванням* тіла: за його межі і всередину. На відміну від тварини, що живе, виходячи зі своєї середини, дистанційована й від цього дистанціювання людина здатна рефлексувати його: це – друге – дистанціювання «дорозщеплює» *живу річ*, поглиблюючи її «ніщоження». Тобто, дистанціюючись від попередніх шаблів живого завдяки притаманному їй сутнісному центру, людина здатна встановлювати масштаб людиномірності світу. Ексцентрична ситуація створює розрив між свідомістю й тілом.

Обстоюючи у «Творчій еволюції» (1907) ідею, що сутнісне міститься в тому, що виявляється «власне життєвим», – тобто непомітна, безнастанна зміна *форми*, формоутворення й безконечної творчої еволюції живого, А. Бергсон стверджує: «...Як Всесвіт у його цілісності, як кожна взята окремо свідомі істота, живий організм є чимось таким, що триває. <...> Якщо я розглядаю, наприклад, своє *тіло*, то бачу, що, подібно до моєї свідомості, воно поступово, від дитинства до старості, визріває; як і я, воно старішає. Зрілість і старість є, відповідно кажучи, лишень властивостями мого тіла, й тільки метафорично я надаю ту саму назву своїй особистості» [13: 51].

При цьому наділена доцентровою силою особистість «безпристрасного Я», на перший погляд, стягує в себе тривалість усього людського життя і в цьому сенсі є надчасовою, тоді як організм, тіло індивіда старішає, сягаючи стану старіння як межі свого розвитку. Проте, контекст «...Еволюції» уможливорює розуміння принципової двоаспектності історії живої істоти: не тільки особистісне, суб'єктивне начало наділено творчістю життя, – так само одухотвореним є *органічна*

творчість як передумова того, що органічний розвиток – частка масштабного безнастанного плину життя.

Подібно до Ф. Ніцше, А. Бергсон наполягає на тому, що людське тіло – це щось більш загадкове й таємниче, аніж душа, оскільки саме в ньому зосереджено як найвіддаленіше, так і найближче минуле всього органічного розвитку. Клітини, тканини, органи наділено розумінням внутрішнього життя один одного й організму в цілому. Якщо пам'ять людської свідомості висвітлює тільки вузьке коло подій, то органічна пам'ять – всеосяжна й універсальна.

«...Образ нашого тіла коливається у потокові інтенціональних переживань, він занурений у внутрішній час та не має нічого спільного з образом нашого тіла в об'єктивному просторі-часі», – зауважує В. Подорога, аналізуючи феноменологію людської тілесності у філософії А. Бергсона [162: 13]. Звідси випливає те, що людина – це істота, яка генерує творчий порив, причому інтенсивність творчого зусилля, проймаючи всю *тілесну організацію* людини, утриваючи людське життя, уможлиблює розгортання творчих потенцій, так що продовжена людиною еволюція здатна подолати будь-який опір, можливо, – навіть *смерть* [13: 264].

А отже, для людини не існує «неорганізованого простору», організація простору й організація мого тілесного буття є двома сторонами єдиного феномену, що «...дозволяє нам немовби “прозирати” “за межі” людського, проте у цілком людський спосіб – “про-бачати” протосуб'єктну організацію світу,... [яка] безпосереднім чином виявляється у феномені людської тілесності як нерозривної єдності просторовості та суб'єктності... <...> “Буття-у-тілі й буття-у-просторі належать одне одному, причому буття в ігровому просторі тіла має відносний пріоритет... Тільки через те, що я врешті саме таким чином є у тілі, що я сам є моє тіло, я можу бути тут у просторі» [237: 128–129].

Досвід тіла виявився предметом ґрунтовного аналізу в екзистенційно-феноменологічній думці ХХ століття (Е. Гусерль, М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс), постструктуралізмі (Ж. Лакан, М. Фуко), постмодернізмі (Ж. Дельоз), феміністичній теорії (Д. Батлер) тощо. Загальна постструктуралістська ідея єдності чуттєвого й інтелектуального, – тіло «феноменологічне», «соціальне», «тіло-текст» тощо, – як і, власне, зацікавлення художньою літературою «негативних афектів» (де Сад, А. Арто, Ф. Кафка), виявляються наслідком не менш активної реактуалізації фрейдистського філософського спадку.

Аналіз суб'єктивності в експлікаціях зухвалою «соматичного» буму й нової герменевтики «суб'єкта зробленого» («підкореного» – *assujetti*) (М. Фуко) переміщується з лінгвоцентризму в царину тілесності, що набуває ракурсів лібідозних пульсацій (Ж. Лакан, Ж.-Ф. Ліотар), бажання (Ж. Дельоз), спокуси (Ж. Бодріяр), відрази (Ю. Крістева). Антропологічний дискурс гранично радикалізованого тіла визначає сучасні експлікації суб'єктивності на стикові символічних форм бажання, сексуальності й мови, перетині тілесних, лінгвістичних та соціальних сил [271: 83].

«Обернена» тілесність формують дійсність у конструктах «соціального тіла» (Ж. Дельоз), «тіла-тексту» – модуляції тіла еротичного, що надає задоволення від читання (Р. Барт), чи ж «ацефального», трансгресивного «тіла-у-тексті» (Ж. Батай), «хори» як психосексуальної маніфестації пра-тілесності (Ю. Крістева), «тіла без органів» як джерела алогізмів і «розривів» (С. Бекет, А. Камю, Ж.-П. Сартр) або ж – самоорганізації відкритого для варіацій вільного тіла (Ж. Дельоз)⁶, не органічної, а творимої рухливості екстатичного, спонтанного «тіла чистої пристрасті» (А. Арто), тіла танцювального (Ф. Ніцше, П. Валері), що в означуванні обертається «хорою семіотичною».

Так, за Ю. Крістєвою, «...ця лабільність і ця рухливість збудливості звукових, жестикуляційних, сигніфікативних мелодій виявляються в рухливості тіла – тіла танцювального, жестикуляційного, осередку театральності, – а водночас і в параграматизмі, що засвідчує розпад “на цеглинки” мовної тканини:

“...все в рухливості, яку решта, людство вважає тільки за привид...
Немає тканини,
Свідомість походить не з основи,
А з коридору пострілів пристінних гармат...
...і де все має вартість
Тільки внаслідок ударів і зіткнень,
І нічому не можна приписати характерної логічної чи діалектичної вартості,
бо мотив
відштовхує погляд і вплив духу,

⁶ Так, упроваджене Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі концептуальне поняття «Тіла Без Органів», уможливлене експлікаціями семантичного антуражу, спроектованого на тілесність з усіма нашаруваннями симуляцій, протистоїть ідеї організму як стаціонарної системи органів зі стійкими функціями. Як істотна складова самоорганізації варіативної тілесності, «Тіло Без Органів», знімаючи з останньої пута остаточної організації, відкриває неозорі обшири для самоздійснення свободи.

від якого він набирається форми, обсягу, тону, сяєва...”
(*Artaud. Notes pour une “Lettre aux Balinais”...*) [111: 67].

Передбачаючи вихід за межі дискурсивного використання зужитих понять, нова театральна мова творимого колись Антоненом Арто модерного «театру жорстокості» зумовлювала в такий спосіб відтворення «невербального» сенсу й технік розуміння засобами жестів, тілесних позицій, почасти поетичного слова, якому вдавалося залучити той мовний арсенал, де тіло віднаходило необхідні ритми чи ж асоціації «тілесного тексту», що генерував би у людській свідомості глядача «знайомий» досвід «вживання» у певні ситуації [136].

Ж. Батай, на думку Р. Конрада, пропонує досвід тіла, що перевершує зужиту текстуальність і в якому комунікація – як «ексцес», трансгресія – «драматизується» (*mise-en-jeu*) за межею соціального, у гетерогенно *інакшому*, а «*the mineness*» (самість, буття собою) є внутрішнім досвідом, учасники якого виходять за межі себе, трансгресуючи один в одного: «Тіло, безголове⁷ й символічне... – це поверхня, на якій вимальовується комунікація й інсценує себе насилля... Це водночас “тіло як текст” та “тіло у тексті” – ...якщо його десуб’єктивовано, зміщено, заміщено, принесено в жертву – якесь універсальне тіло. Й навпаки: тіла інших виявляються текстом... Це форма комунікації завжди вже тут і завжди уже вмирає, вимовляючи себе» [260: 201–227], [22].

Здається, сама французька як мова із «ресурсом... наполегливого запитування, що докопується до суті, після чого суб’єкт заходить так далеко у мерехтінні своїх слів, що вже й справді нема чого сказати» [6: 53], вочевидь сприяла переконливості такої десуб’єктивованої трансгресії. «...Французькою, – провадить А. Бадью в «Європейському словнику філософій», – завжди говоритимуть, що “людина є марною пристрастю”, що “несвідоме є структурованим як мова (*langage*)” (Лакан), що “шиза (*schize*) отримує існування лише завдяки бажанню без мети й причини, яке її прокреслює і з нею сполучається”» [6: 53–54].

У творчості французьких постмодерністів «плоть» і людська тілесність есплікуються як знак, «антисимвол» або ж «сировина» для виробництва інших тіл чи решти «неживої» реальності, матеріал для подальшого використання іншими системами. Так, Ж. Бодріяр у «Символічному обміні...» стверджує про чотири притаманні сьогоденню тілесні «моделі»:

⁷ Образ ацефала введено Ж. Батаєм як символ відсутності ієрархій та відмови від розсудкового мислення.

«1. Для медицини базовою формою тіла є *труп*... – ідеальний, граничний випадок тіла в його відношенні до системи медицини...

2. Для релігії ідеальним опорним поняттям тіла є *звір* (інстинкти й жадання “плоті”). Тіло як звалище кісток та воскресіння після смерті як плотська метафора.

3. Для системи політичної економії ідеальним типом тіла є *робот*. Робот – це довершена модель функціонального «звільнення» тіла як робочої сили, екстраполяція абсолютної і безстатевої раціональної продуктивності (ним може бути і розумний робот-комп’ютер...)

4. Для системи політичної економії знаку базовою моделлю тіла є *манекен* (у всіх значеннях слова). Виникнувши в одну епоху з роботом..., манекен також є тілом, цілком функціоналізованим під владою закону цінності, проте вже як місце виробництва *знакової* цінності. Тут виробляється вже не робоча сила, а моделі значення – не просто сексуальні моделі здійснення бажань, але й *сама сексуальність як модель*» [18: 216–217].

Сучасний період філософсько-антропологічної концептуалізації тілесного визначено засадами нової «метафізики тілесності» (О. Гомілко), створеної феноменологічною думкою як філософією *досвіду*. Буття суб’єктивності як принципово гетерогенної «розімкнутої» *тотальності індивідуального досвіду*, виходячи за межі усталених ідей «ментального» чи свідомості, передбачає при цьому інтеграцію всіх переживань, включаючи суб’єктивні феномени темпоральності, афективності, а також особливі типи первинного *досвіду тілесного буття*.

Уже *Е. Гусерль* обстоював думку, що конституювання дійсності *Іншого* зумовлює виокремлення у царині суб’єктивного «мого живого тіла» й інтегрування його у життя свідомості. «Першим чужим» є, за Гусерлем, даність власного *тіла* як *leibhaft selbst* (втіленої самості, даності *Я* у плоті), плоть як «...місце розмаїтих пасивних синтезів, над якими надбудовуються синтези активні (*Leistungen*): плоть – матерія (*hyle*), в суголоссі з усім, про що можна сказати *hyle* в кожному сприйнятому, схопленому об’єкті... Одним словом, плоть – виток усіх “викривлень власного”. З останніх впливає, що самість має на увазі деяку власну, якщо можна так сказати, інакшість, та її підмурівком слугує плоть» [170: 378].

«...Серед власне охоплених тіл цієї *природи* (охоплених ...*природою* в моїй власній сфері), я знаходжу, – розмірковує Гусерль, – ...свою плоть [*meinen Leib*], *моє живе тіло*, виокремлене у своїй унікальності як те єдине серед них, котре є не просто тіло, а саме *моє*

живе тіло, унікальний об'єкт всередині мого абстрактного шару світу, якому я, згідно з досвідом, приписую поля відчуттів, єдиний об'єкт, *над* яким... я безпосередньо *переважаю* та *паную*» [46: 193–194]. Сприйняття мого тіла надає мотиваційного підґрунтя для аналогічного осягнення тіла Іншого як іншої плоті, коли воно входить у поле сприйняття мого *Я*.

Ґрунтовне дослідження буттєвого досвіду тілесності здійснюється в постгайдегерівському феноменологічному дискурсі. Показовості у перспективі філософського людинознавства набуває екзистенційно-феноменологічний підхід до онтології «феноменального тіла» як «буття особливого роду» в ученні *М. Мерло-Понті*. Відтоді екзистенціалістська тематика фактичності людського буття у світі отримує виразних акцентів онтології «утіленого існування», а самий Мерло-Понті постає одним із фундаторів сьогоденної філософсько-антропологічної рефлексії. Руйнуючи звичне розведення суб'єктивного й об'єктивного, *М. Мерло-Понті* експлікує візію існування тілесності як *живого тіла* й, зрештою, – *плоті* як метафізичної «сили», що долає «ворожість» світу й конечність людського існування.

«...Ми не повинні очікувати побачити “феноменологію сприйняття” у сенсі дослідницького проекту, здійснюваного феноменологічними методами й такого, що надає описи стосовно до “досвіду, що сприймає” та “сприйманого” як випробуваного у досвіді, – переконливо стверджує Елізабет Бенке, – радше, слід очікувати витлумачення, проваджуваного під знаком питання буття й спрямованого на розкриття онтологічних підстав перцептивної події» [235: 167].

За думкою *М. Мерло-Понті*, досягне через свідомість фізіологічне повинно обов'язково розглядатись через значення для живого досвіду, через який дано й саму свідомість. Продовжуючи думку Гусерля, Мерло-Понті наголошує на тому, що *живе тіло* не слід ні натуралізувати, ні ідеалізувати – його слід розглядати у своїй власній стихії втіленої свідомості, через яку надалі можуть бути досліджені об'єктивне тіло та свідомість. Тобто, через необхідність осмислення розуміння поведінки й знання тіла, феноменологічне дослідження, як вважає Мерло-Понті, має починатись не з чистої, а з «утіленої» людської свідомості як примордіально ймовірної.

Завдяки зверненню до тілесного феноменологія, за задумом *М. Мерло-Понті*, спроможна обстоювати *живе тіло* як перший трансцендентальний суб'єкт, переосмислюючи усталене поняття трансцендентального. Ужите максимально широко, феноменологічне поняття «живого тіла», відрізняючись від феноменів тіла біології,

одушевленого тіла тварин, персонально-особистого тіла людини, є підмурівком кожного з онтологічних обширів та особливих типів феноменів, необхідним для існування трансцендентальної суб'єктивності.

Зазначимо, що вивіщення тілесності саме як «живого тіла» дозволяє експлікувати феномен тіла не тільки як об'єкта, а й деякої «об'ємної» тотальності, що включає нематеріальні властивості, через які людина контактує зі світом у цілому. «Аналогічну мету, – зауважує Т. Лютий, – переслідувала й філософсько-антропологічна думка, прагнучи дослідити людину... як ситуацію буття. Тілесність відтепер стає тим, чого не може оминати мислення» [131: 368].

У суб'єктивності немає іншого способу бути пов'язаною з буттям, аніж бути тілесно присутньою в ньому. «...Відступаючи в об'єктивний світ, – розважає Мерло-Понті, – тіло тягне за собою інтенціональні нитки, якими воно пов'язане зі своїм оточенням, та, зрештою, презентує нам як суб'єкта, що сприймає, так і видимий світ» [145: 93]. Якщо феномен є «первинним відкриттям світу», то саме «власному тілу», «феноменальному тілу», що лежить у підґрунті людських слів та дій, є «поводирем буття у світ», «віссю світу», і водночас способом засвоєння світу, належить, за переконанням Мерло-Понті, засаднича роль справжнього «суб'єкта сприйняття».

Виходячи з ідей Гусерля, Гайдегера та Сартра, французький феноменолог експлікує феномен тіла з огляду на докогнітивний рівень взаємовідношення людини та світу, як такий, що у відношенні до світу обходить посередництво *cogito*. У настановах т. зв. «сюррефлексії» («радикальної рефлексії»), що радикально підважує трансцендентальну редукцію, М. Мерло-Понті виявляє залежність свідомості від позарефлексивного життя як «вихідної, постійної та граничної ситуації свідомості». Ми можемо «взяти в дужки» тільки буття в собі, але не «дикий» життєвий світ, «вертикальне буття» (на відміну від «горизонтального», конституційованого свідомістю).

Феноменологічний заклик «Назад, до самих речей!» Мерло-Понті означає як звернення до реальності, якою вона дана до свідомості, у досвіді, що надається нам власним тілом (звіди увага до досвіду сприйняття, або ж «перцептивної віри», агентом якої є тіло). Діяльність свідомості виступає як щось вторинне, як епіфеномен, що сприяє тілесним процесам, супроводжуючи їх. Така «онтологія» суголосить рефлексії про незвідність до дискурсивного мислення духовних актів людини (Ш. Бодлер, П. Валері, П. Клодель), де «місцем думки» митця є рука, погляд, серце, про «моє тіло» як «утілену свідомість» Г. Марселя.

Будучи умовою для вищих функцій людини, її «свідомого Я», саме тіло як *ставлення до світу* є, за Мерло-Понті, справжнім суб'єктом конституювання світу, об'єкти якого постають для Я смисловими єдностями, бо є «схопленими» в якості таких тілом. Іntenціонально пов'язане зі світом, саме тіло здійснює його попереднє конструювання. Тобто, умови сприйняття світу задано тілом, наділеним *інтенціональністю*, – тіло є рухом до чогось, завдяки чому свідомість первинно є не «я мислю», а «я можу». Саме феноменологія «я можу» М. Мерло-Понті, за твердженням П. Рікера, надає сенсу приналежності *дієвця* світові, витлумачуваному як поле практики, що має шляхи й перешкоди [169: 47]. Визначаючи світ «горизонтом нашого досвіду», Мерло-Понті залучає поняття світу до онтології суб'єктивності, визначення Я.

При цьому саме екзистенційна означеність «вихоплює» тіло з лабет об'єктивної причинності, робить його «живим» та уможливорює додання об'єктності інших об'єктів. «...Союз душі й тіла, – стверджує Мерло-Понті, – скріплюється не їх довільною згодою між собою, як двома зовнішніми дійовими особами – суб'єктом, з одного боку, й об'єктом, з іншого. – Він здійснюється щомиті в русі екзистенції. Саме екзистенцію ми знайшли у тілі...» [145: 112].

Метафізичного спрямування набувають «тілесний образ» як топологічна структура «живого» тіла, що визначає його місце у світі, й «тілесна схема», що означає тілесне перебування у світі. Саме остання конкретизує візії просторовості й рухливості як координат і способу присутності тіла в якомусь місці. Так, просторовість тілесності, за Мерло-Понті, «...є *просторовістю ситуації*, а не *просторовістю позиції*, як у зовнішніх об'єктів або у просторових відчуттях» [145: 123].

Кардинальне додання розриву суб'єкта й об'єкта, внутрішнього та зовнішнього зумовлює означену обертонами діалектики Видимого і Глядача експлікацію феноменологічної онтології *плоти* (*la chair*). У «Видимому і видимому» (1964) Мерло-Понті спрямовує зусилля на пошуки *перед-Я* у *передсвіті*, на зосереджене в тілесному існуванні *передминуле*, позначаючи це подвоєння «невидимим цього світу». Так, в особливо значимому досвіді торкання руки іншого тілу ніби недостатньо самого себе: є щось відмінне від нього, що трансгресує за межі тіла – плоть. Як маніфестація *Буття*, «ні матерія, ні дух, ані субстанція», плоть у цьому сенсі є «передсвітом», «буттям до буття», першоелементом, осердям метафізичної напруги тіла та світу [276: 139].

Плоть конститує таке відношення до буття, де «приймати» й «бути прийнятим» одночасні. М. Мерло-Понті експлікує вихідний контакт суб'єкта зі світом як *приймання* (чутливість, сприйнятливність –

Ж. Валь), і цей досвід є суто онтологічним. Саме приймання, передуючи усім способам контактування зі світом, визначає буттєву «сумісність» людини і світу. Для Мерло-Понті бачення не є баченням світу перед собою – як немає бачення *попереду*: суб'єктивність занурено в саму глибину буття [276: 175]. Видиме та Глядач уявляються незалежними, але насправді Глядач, за Мерло-Понті, відчуває, що Видиме досягається з найпотаємніших підвалин, так що сутність видимого постає оголеною. Йому видається, що власне річ вказує баченню, *що* саме побачити у ній.

Це спричинено тим, що тіло Глядача, екзистуючи, втілюється у річ. Ця здатність до екзистування уможлиблює перехід від «німотності» до «світу, який промовляє». При цьому спорідненість тіла й речі інтегрується, «живиться» *плоттю*, спроможність якої до подолання їх розбіжності визначено тим, що плоть презентує власну «плоть» буття як такого. Суміжність тіла й речі закладено у належності Видимого та Глядача до єдиного негатового потоку універсальної «плоті», що одвічно «нуртує», «перетинаючи» людину та знову огортаючи Видиме. Ніби на знак одвічної, перевизначеної гармонії світу й людини, *Я знає* про річ ще до того, як пізнає її. Глядач та річ споріднені, але їх ідентичність не має тотожності.

Тіло тут є, за Мерло-Понті, самою *можливістю* бачення, оскільки його «очі й руки» є співвіднесеністю видимого й відчутного з усіма, на кого воно схоже. Бачить «не око і не душа», як стверджує Мерло-Понті, а тіло як відкрита цілісність [25: 55]. Позиція тіла, що належить двом порядкам – речей та «суб'єкта», належачи світові як «універсальній плоті», є при цьому *двоїстою* [276: 181]. Онтологія плоті виявляє двоїну, двовимірність людського тіла, належного як до порядку «об'єктів», так і до порядку «суб'єктів». Плоть у цьому сенсі є, за В. Подорогою, *станом трансгресивного тіла, що долає свою межу* [162: 125–131, 139–154].

Такому тілу як «суб'єктові сприйняття», «пробілу у плоті світу», що скріплює тканину буття, досяжна цілісність світу. Тіло, будучи цілісністю, сягає гармонії буття. Разом із тілом довизначену цілісність світу підтримує суб'єктивність, *Я. Іншого*, який в цьому досвіді перебуває між моїм тілом і плоттю світу, *Я* сприймає не «зверху» чи «переді мною», інший – «народжується на моїй стороні» [276: 86]. Виникаючи у світі *Я*, інший приєднує до його сприйняття свій власний досвід світу, розширюючи його при цьому до світу культури. Відтак *Інший*, за М. Мерло-Понті, конститує *Я* «ізсередини».

Д. Захаві, якому належить низка ґрунтовних феноменологічних досліджень з теорії суб'єктивності, що залучає темпоральну, афективну й тілесну організацію передрефлексійного досвіду, в розділі

«Феноменологія» з «*Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*» наголошує, зокрема, на тому, що філософія М. Мерло-Понті виявляється продовженням трансцендентальної феноменології Е. Гусерля, тобто сама має трансцендентальний характер, причому роль трансцендентального суб'єкта у ній належить тілу [288: 662].

Феноменологія у постаті Е. Гусерля, за Д. Захаві, крокує від кантіанської трансцендентальної суб'єктивності до трансцендентальної інтерсуб'єктивності, а Мерло-Понті, спираючись на праці Гусерля, стверджує про тілесну природу цієї інтерсуб'єктивності, адже завдяки тілу відбувається усвідомлення суб'єктом себе та свого ставлення до світу. Розвиток теми інтерсуб'єктивності у спробах Гусерля подолати соліпсизм ведуть до того, що, починаючи з періоду «Ідей», німецький мисленник приходить до необхідності розуміння цієї теми через втілене існування – тобто, до усвідомлення того, що суб'єкт досвіду належить емпіричному світові, оскільки наділений *живим тілом* [288: 674].

Теоретичні висновки феноменологічної концепції М. Мерло-Понті, як зауважує О. Гомілко, доволі складо узгодити з традиційним теоретичним розумом, для якого, втім, є прийнятним саме розуміння ситуації «напруженого додання опору речей, обставин і процесів» людини у світі [39: 107]. Проте, саме з метафізичним визнанням і обґрунтуванням тілесного досвіду як невід'ємної від буття тотальності у філософській та, зокрема, екзистенційно-феноменологічній рефлексії середини ХХ століття кардинально трансформуються ті загальнометодологічні принципи, що уможливлюють наразі принципове переосмислення тілесності як фундаментальної складової цілісного буття суб'єктивності.

Так, філософсько-антропологічна проблематика відношення «ментальність – тілесність» є показовою в сучасній феноменологічній філософії, що, як уже зазначалося, продовжує ґрунтовне дослідження суб'єктивності з урахуванням феноменів темпоральності, афективності й тілесної організації дорефлексійного досвіду. Суб'єктивність завдяки залученню структури *Іншого* в усвідомлення «самості» *Я*, сприйняття досвіду «мого» тіла, а також феномену *тіла*, тілесності як *утілення* виступає при цьому «присутністю *трансцендентності в іманентності*» [165: 311], [269: 2].

Зокрема, логічним продовженням і, зрештою, спробою узагальнення вже усталених інтенцій екзистенційної феноменології як однієї з найвпливовіших парадигм суб'єктивності у філософії ХХ століття є дослідження з феноменології тілесності *Б. Вальденфельса* «Тілесне *Я*» («*Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phanomenologie des Leibes*», 2000) [284]. У розвинутій тут концепції, що спирається на

досягнення екзистенційно-феноменологічної традиції, розробку антропологічної проблематики в німецькій філософській традиції та сучасну французьку філософію зокрема, тілесність виступає одним з фундаментальних філософсько-антропологічних понять, експлікації якого складають цілісну людинознавчу концепцію.

Не будучи якимось «особливим», «осібним» явищем, тіло виступає насправді «базисним феноменом», що є завжди співприсутнім і бере участь у конституюванні інших феноменів. У такому розумінні тілесність співставна з ключовими феноменами часу або ж мови. «...Тілесність – це не регіонально окреслена царина, в яку можна потрапити іззовні. Тіло є точкою зору всіх точок зору», – стверджує Б. Вальденфельс. – Феномен тіла не є просто предметною сферою, – тіло саме впливає на спосіб досяжності до того чи іншого суцього...» [284: 9].

Виявлення фундаментальної полівекторності тіла як «...організованої сукупності уявлень, спогадів та афектів, в яких у вигляді начерків існують певні способи переживання й поведінки» [23: 389], в якому, втім, відсутні жорсткі правила, є сутнісною ознакою антропологічної концепції німецького феноменолога. За твердженням Б. Вальденфельса, потрібно виходити з «...тіла як особливої екзистенції й особливої структури, в якій водночас постає структура світу» [284: 9]. Йдеться, отже, про «...феноменологію тіла, що зростає з досвіду тіла».

Тілесність, на думку Б. Вальденфельса, виявляється у трьох вимірах: по-перше, тіло співставне з феноменами світу, має відношення до світу. По-друге, тіло – це відношення до самого себе. По-третє, тіло є ставленням до *іншого*. Хоча відношення до зовнішнього світу й інших – речей або живих істот є невід'ємним від тіла, це не значить, що *Я* переміщується в якусь чужість щодо себе самого. У своєму тілі *Я* є не просто у себе, але водночас перебуває у певній віддаленості щодо себе. Як і Гусерль, Вальденфельс означає тіло «річчю особливого роду».

Властивостями такої «речі особливого роду» є «постійність», бо тіла не можна позбутися, «подвійне відчуття», що полягає у здатності зачіпати себе, бачити й чути самого себе, афективність як здатність перебувати у задоволенні й болю, пов'язане з саморухом кінестетичне відчуття й, нарешті, воля. З огляду на це вихідним, за переконанням Вальденфельса, буде не «Що є тіло, які його властивості?» – за такого підходу воно, як і раніше, розглядалося б як річ, – а питання «Що робить тіло, що воно здійснює, як функціонує?» Гусерль у зв'язку з цим розважає про «тіло, яке функціонує», на противагу тілу-речі, тілесній речі (Korperding). Тіло, що функціонує, – це тіло, яке здійснює певну діяльність у сприйнятті, дії, відчутті, сексуальності, мові тощо.

При цьому Б. Вальденфельс використовує характеристику тіла, надану Е. Гусерлем, а саме – «пункт обміну». Е. Гусерль сприймає тіло як місце, де відбувається обмін між зрозумілим смислом та природною причинністю. Тілесну поведінку означено як «я можу зрозуміти її», проте водночас у реалізації цього смислу бере участь природна каузальність. Тіло виступає «пунктом обміну», оскільки його не можна водночас віднести ані до царини духу й культури, ані до сфери природи. Вальденфельс наголошує, що подвійність тіла (живе тіло й тіло як річ) не є якимось простим паралелізмом. Природа та культура, відповідно тіло як річ, з одного боку, та живе тіло, з іншого боку, не існують як паралельні утворення, – йдеться про «самоподвоєння».

Прикладом осібною знання, що виступає недосяжним для натуралізму в принципі, але на певному рівні доступному власне для феноменології, виявляється, на погляд Б. Вальденфельса, знання про чуже втілене *Я* не у формі сліпого копіювання *Іншого* чи копіювання *Я* та «укладання» його в *Іншого*, а у формі «розуміння», «...мислення живого тіла, що жодним чином не може бути замінено дослідженням тілесних механізмів, генетичних програм та нейрологічних мереж» [284: 13].

У феноменологічному дослідженні «Втілення. Філософія плоті» (2000) французький філософ М. Анрі, в експлікаціях якого поняття тіла є одним із наріжних, стверджує, що втілення полягає не у володінні тілом, але, як вважає й М. Мерло-Понті, – в наділеності знанням утілення, хай навіть не відрефлексованим та концептуально не відтворюваним [268: 9]. Саме з цієї причини через аналіз тіла, за переконанням М. Анрі, можна прийти до аналізу особливого роду «мовчазного» слова істини [235: 194].

Сутність проблеми тілесності, на думку М. Анрі, полягає в тому, що, якщо феноменологію первинно звернено до царини іманентної свідомості, то поняття живого тіла як буття *трансцендентного* для того, щоб постати предметом феноменологічної рефлексії, не може не підлягати певним модифікаціям [269: 2]. Феноменологія виявляє, що відношення тіла та свідомості «...виступає підмурівком нашої ідеї випадковості, ба більше, підґрунтям самого факту, що така випадковість та навіть випадкові факти в цілому можливі для нас, – структурою, не лишень укоріненою в людській природі, але й необхідним чином визначальною для неї» [249: 2].

Тому феноменологія, не цікавлячись питанням природи відношення душі й тіла, віднаходить у цьому відношенні «живе тіло» як аномальний онтологічний регіон і навіть щось більше, оскільки тут зринає проблема присутності живого тіла як *трансцендентного в іманентному* й навпаки. Адже ще М. Мерло-Понті обстоював те, що

через необхідність осмислення розуміння поведінки та знання тіла феноменологічне дослідження повинно починатись не з чистої, а з «утіленої» людської свідомості як примордіально ймовірної.

Тобто, ужите максимально широко, феноменологічне поняття *живого тіла*, відрізняючись від феноменів біологічного тіла, одушевленого тіла тварин, персонально-особистого тіла людини, виявляється підмурівком кожного з розмаїтих онтологічних обширів та особливих типів феноменів, необхідним для існування трансцендентальної суб'єктивності. Саме тому феноменологія спроможна обстоювати *живе тіло* як перший трансцендентальний суб'єкт, переосмислюючи усталене поняття трансцендентального.

Таким чином, розімкнувши коло метафізичної «іманентності», сучасна суб'єктивність трансцендує в бік хистких кордонів власної інтрасуб'єктивно «чужої» *тілесності* – *плоти* як *leibhaft selbst*, «втіленої самості» (Е. Гусерль, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, М. Анрі, Д. Захаві), уособлюючи ту «присутність трансцендентності в іманентності», ту «...самість, яка орієнтується у своїй найбільш інтимній тотожності на *інше*» [165: 311], – що відбувається завдяки залученню в усвідомлення *Я* сприйняття досвіду свого тіла, тілесності як *утілення*.

Притаманна новітнім дослідженням провідних мислителів ХХ століття еволюція філософсько-антропологічних уявлень про феномен *тілесності* як фундаментальний чинник конституювання *специфічно людського* надає сьогоденній людинознавчій рефлексії потужного методологічно-запитального потенціалу, уможливаючи значне поглиблення некласичного образу людини, понять суб'єктивності, свідомості, тіла тощо.

6.2.2. Сучасний образ тіла. Виклики (пост)тілесності

Людське тіло постає в центрі технік моделювання особистісних проєкцій суб'єкта початку третього тисячоліття, який прагне до перетворення та моделювання стану й «образу» тіла, що є предметом трансформацій у різноманітних перформативних практиках, результатом штучно-технічної конструкції в сучасному спорті. Цивілізовану людину сьогодення хвилює стан, «образ» та привабливість тіла [101]. Похідний від первісних культів (полінезійці, народ маорі тощо) засіб формування «образу себе» – культивування тіла засобами фізичної культури. За тим, як людина ставиться до тіла й який спосіб життя веде, визначається її здатність до самоуправління, затребуваність

у суспільстві, приналежність до тієї чи іншої соціальної верстви [4], [109: 302–348].

«Оформлення» тіла у розмаїтті спортивних стилів є частиною «освітньої роботи» (Ж. Бодріяр), завдяки якій люди різних соціальних верств надають собі впізнаваної соціальної форми, виявляють смаки, цінності й уявлення про себе. Дослідження тілесності – пріоритетне в сучасних теоріях психосоматичної взаємообумовленості людської природи. У медичній індустрії акценти з засобів відновлення здоров'я зміщено на засоби його збереження через здоровий спосіб життя, режими рухової активності, фітнес тощо. Актуальним для сучасної ментальності постає питання психосоматичного здоров'я, підвищення якості життя через плекання культури й краси тіла, зацікавлення східними психотілесними практиками, єдиноборствами тощо.

У центрі таких тенденцій – тіло з практиками й формами демонстрації. Зокрема, як зазначає *Т. Алкемаєр*, до 40-х років минулого століття тілесне й тілесність знаходили своє місце не в публічному просторі спеціальних шоу, а за стінами приватного життєвого світу чи у виокремлених місцях спортзалів і танцклубів. Сьогодні, навпаки, тіло бере участь у демонстраційних іграх, розрахованих на зміни його форми й образу відповідно до життя мегаполісу і сексапільності, так що «...в центрі поширених технік моделювання особистості, від харчування до пластичної хірургії, є образ спортивного тіла, що, виставлений назовні, демонструє спосіб життя особистості, включаючи дієту, здоровий дух, самодисципліну й волю до дії» [4: 141].

Саме тіло, за *Т. Алкемаєром*, – центральний об'єкт формування сучасної особистості. Створюючи за власною режисурою упізнаваний тілесний образ, суб'єкт надає життю певного стилю. Соціальне позиціонування, відображення внутрішніх установок починається з оголеності й поширюється до кодів одягу, аксесуарів моди та техніки як своєрідного продовження тіла. Штучно розширене тіло виявляється важливою частиною особистості – її видимою соціальною формою. Демонстративні пошуки тілесних технік, практика жестів, які дистанціюють від усього звичного, притаманні передусім екстремальним видам спорту, де особистий ризик та випробування себе є передумовою для (ре)конструкції «нормального»: формування себе починається тут з відкидання вже здійсненого.

При цьому тіло переходить у новий «соціоагрегатний стан», у якому вже не здається твердою й інертною матерією, а постає пластичною масою, що піддається формуванню. За переконанням *Т. Алкемаєра*, особистість, яка формується у таких практиках,

виявляється й сприймається не як задана наперед субстанція, а як продукт штучно-технічної конструкції, перформативної практики. Спортивні практики у такий спосіб виступають показовим прикладом соціокультурних способів формування особистості, а своєрідний образ «спортивного тіла» – одним із чинників моделювання особистого стилю життя сучасної людини.

Показово, що у дискурсах маскультури, різноманітних шоу та спорту тіло, як зауважує В. Зверєва, вже не дорівнює узвичаєному *людському тілу*, пристосовуючись до особливих функцій і естетичних запитів аудиторії: у рекламних текстах маскультури система органів людини перетворюється на схему, в дискурсі краси й косметики тіло редукується до обличчя, шкіри, заданих пропорцій фігури, «поверхні», що підлягає оновленню.

Спортивні програми демонструють модифіковані тіла спортсменів, де «...для боротьби сумо тіло конструюється передусім як шар підшкірного жиру, у гімнастики тіло вибудовуються інакше, ніж у боксера... воно по-іншому сфокусоване на рівнях анатомії, фізичних якостей та дискурсу про нього» [71]. Особливе місце належить «біороботам-трансформерам» – професіоналам бодібілдингу. Така поглиблена спеціалізація розглядається В. Зверєвою як наслідок сучасної інформаційної високотехнологічної культури видовищ, чи «спектаклю» (Гі Дебор).

Гігантський продукт комерційної масової культури, спорт потребує спеціальної адресної зверненості до кожного, що й визначає подібне «подрібнення» візуально затребуваної тілесності. Спорт – складний дискурсивний конструкт, об'єкт «вироблений», а не нейтральний, що існує відпочатку, сьогодні може розглядатись і як сховище усталених смислів культури, і як «полігон» для апробації нововведень. В. Зверєва порівнює спорт із «заповідником великих ідеологічних міфів», означуючи його метафорою сучасного суспільства у цілому, де моральна (фізична, точніше хімічна) чистота є принципово важливою.

Одним зі значних чинників суперечливої тенденції «нівелювання» узвичаєної тілесності виявляється пришвидшення ритмів соціального буття з його імперативом норм, ускладненням контролю волі, бажань та афектів у сучасному «соціально аритмічному» (М. Кастельс) інформаційному суспільстві, що провокує у людини, окрім відчуження від власного тіла, різноманітні депресії, фрустрації, перверсії. М. Кастельс змальовує людське існування в інформаційному суспільстві як шлях до «соціальної аритмії» за дедалі виявнішої конс'юмеризації

цінностей, де споживацька мораль обертає субститутно різноякісні переживання вітальних процесів на маркери «різноманітних переживань у нескінченному магазині почуттів, перетворених на товари» [81: 419].

Відомо, що саме досвід «плоти» у пізньому спадкові М. Фуко виявився тим «третім модусом» обернення на «суб'єкта», що надав підстав для переосмислення його поглядів. За умов зростання віртуальності докільля суб'єктивність, що є історично мінливою формою організації досвіду, опікуватиметься собою, що є цілком виправданим, – як зауважує Фуко щодо можливої «генеалогії моралі», – з огляду на незадовільність сучасного морального досвіду, так що формуванню прийнятної для всіх форми моралі слід протиставити пошук розмаїтих стилів існування, аби «...дати індивіду можливість самовизначення на основі знання й зробити осмисленим вибір свого існування» [215: 299].

Боротьба за сучасну суб'єктивність як «право на відмінність, варіацію й метаморфозу», – як зазначає, коментуючи Фуко, Ж. Дельоз, – проходить через опір декільком формам примусовості. Самий Дельоз убачає в ідеях Фуко послідовний розвиток антропологічної концепції Ф. Ніцше, в якій надлюдина як «те, що звільняє життя ...на користь іншої форми», є передвісником «нової» форми, яка, впливаючи з «нових взаємовідносин сил», є «...формальним поєднанням нових сил із силами всередині людини, зарядженої навіть тваринами, ...навіть горськими породами, або ж неорганікою... Як мовив би Фуко, – це прихід нової форми, не Бога й не людини, і можна сподіватися, що вона не буде гіршою від двох попередніх» [54: 171].

Сучасне антропологічне знання постає перед проблемою інформаційної людини як *транс-* та *пост-людини*, з огляду на перспективу «надлюдськості». Адже можливість відтворення усталених підвалин буття опиняється перед загрозою «заміщення» тілесності у дедалі потужніших віртуальних реальностях, а з боку феміністичних рухів – перед деструкцією усталеної моноцентричності маскулінного типу. За переконанням О. Гомілко, тематизація сучасною кіноіндустрією радикальних трансформацій тілесного досвіду сягає наразі «постлюдської» тілесності як ненормативної конструкції, перформативність якої задано самим людським індивідом [39: 286].

При цьому центральною тезою «постлюдськості», що виявляється у мутаційному характері тіл поп-зірок чи маскуліnnих транссексуалів, предметах кіборогенної антропології чи «СНІДових» тілах, виступає теза про детермінованість людського тіла в сучасній культурі, де воно

не має можливості бути собою, а тому потребує зміни типології, спростування того, що обмежує його особливу ідентичність.

Не менш загрозливі тенденції екологічної кризи також, за переконанням О. Гомілко, опиняються перед жорстким спротивом чиннику людської тілесності як чи не центральним щодо її подолання, адже очевидно, що індустріальний та інформаційний розвиток зіткнувся з необоротно потужною «стихією» такої тілесності, яка чинить опір позалюдській деструкції та знищенню (самознищенню) людини як виду.

Обстоюючи концепцію децентрованої, неегоїстичної раціональної особистості, яку вбудовано в діалогічну спільноту, Ю. Габермас у «Майбутньому людської природи...» (2001) наголошує на тому, що украй загостреним питання сучасної ідентичності видається саме за тих умов, коли «...етика можливості бути самим собою обертається на одну з багатьох альтернатив, ...а нові технології змушують нас вести публічний дискурс про правильне розуміння культурної форми життя як такої» [219: 26].

Адже перед людиною простягаються обрії програмування себе, власного тіла, іміджу тощо відповідно до своїх уподобань (Ю. Габермас означає це «шопінгом у генетичному супермаркеті» – *shopping in the genetic supermarket*). Відтак те, що є «природою людини», опиняється в царині майбуття – предметом вольових «дизайнів». Відповідним чином, разуючої актуальності набуває проведена Г. Плеснером феноменологічна розбіжність між «бути тілом» (*Leib sein*) та «мати тілесну оболонку» (*Körper haben*), оскільки втрачено кордони між природою, якою ми «є», й органічною оболонкою, що нею «наділяємо» себе.

Звертаючись до «постметафізичної» етики «Хвороби до смерті» С. К'єркегора, в якій образу іронічної, загнаної в себе, скутої задоволенням та миттєвістю рефлексії, «егоцентрично-граючої» екзистенції протиставлено відкритий моральний провід життя, що вимагає від окремої людини звільнити себе від нав'язуваних середовищем залежностей, які пригнічують індивіда, Ю. Габермас стверджує, що людина повинна наважитись усвідомити свою індивідуальність та свою свободу [219: 16].

Виявляється відтак, що ані антропологічний міф про людину, ані екологічний фантазм про примат природи не постає конструктивним виходом із кризи, що поглиблюється. Соціальність сьогодення демонструє цілковиту репресивність саме щодо людського *природного* тіла, яке має проникати у природу за неспотвореними різного роду ідеологемами та практиками схемами тіла як природними схемами.

У такий спосіб, подолання екологічної кризи потребує не стільки переосмислення ролі довкілля та природи, скільки переосмислення людськості й усвідомлення тілесності як невід'ємної ознаки *специфічно людської* онтології, так що саме вимоги та потреби феномену людської тілесності повинні увійти до кола найвагоміших культурних чинників, які визначають сьогоденний розвиток цивілізації й майбутню організацію (пост)людського світу.

Прикметними у світлі розглянутої проблеми постають праці, що презентують спробу осмислення антропологічного старіння як результат нехтування, а то й тотальної зневаги сучасною цивілізацією феномену цілісності людської природи. Зокрема, ґрунтовним аналізом особливостей історико-філософського осмислення старості, представлені як феномен потрійної: дух – душа – тіло – природи людини, є монографія Н. Рibaкової «Проблема старості у європейській філософії: від античності до сьогодення» (2006).

На широкому історичному та філософсько-публіцистичному матеріалі авторка, розмежовуючи поняття демографічного й антропологічного старіння, досліджує різноманітні аспекти т. зв. «антропологічного старіння» людства, ознаки якого – виснаження природи людини та природи в цілому, погіршення морального стану і притуплення почуттів («теплова смерть почуттів» – К. Лоренц) тощо [172: 267–268].

Попри ведення активної боротьби зі старістю у рамках численних міжнародних проєктів «радикального подовження життя», необхідно, як наголошує авторка, усвідомити недостатність змін природничо-науковими засобами, – від радикальних дослідів т. зв. імортології до клонування, – лише однієї, а саме фізіологічної сторони людського старіння, як і жодне механічне перенесення на європейський ґрунт східних психотехнік «йоги бессмертя» не матиме результатів без усвідомлення необхідності «перемоги» «духовної старості» над немічною людською плоті. Усі сценарії механічних маніпуляцій над людською природою порушують онтологічні принципи ієрархії, цілісності й цінності, не заторкуючи глибинних підвалин буттєвості, а тому приречені стати лише черговим «технологічним блефом» [172: 277–278].

Таким чином, проблематика тілесності, будучи показовим мотивом сьогоденних філософсько-антропологічних запитів, як і самий «образ» тіла, завдяки якому суб'єкт надає собі впізнаваної соціальної форми, виявляє уявлення про себе, є необхідною складовою культури третього тисячоліття. Тіло пристосовується до естетичних запитів високотехнологічного суспільства, де спеціалізація візуально

затребуваної тілесності постає наслідком культури «тотальної видовищності». Соціальність глобалізованої доби ставить тіло перед викликом його «заміщення» у віртуальних реальностях, екологічна криза – перед загрозою знищення. Тому розуміння тілесності як невід’ємної ознаки *людського* повинно увійти до кола вагомих культурних чинників розвитку цивілізації.

6.3. *Конечність як край буттєвого виповнення.* *«Аритмія» мортальності*

...Саме ж бо в ту мить смерть підійшла й поклала голову в ногах ліжка, і він почув її віддих.

– Ніколи не вір, що вона з косою і черепом, – сказав він. – Вона може бути й двома поліцаями на велосипедах, і птахом. Або ж мати тупу круглу морду, наче в гієни.

Смерть посунулась вище, але тепер вона втратила подобу. Просто щось бовваніло в нього перед очима.

– Прожени її геть. Смерть не пішла, а присунулась ще ближче.

– Який гидотний від тебе дух, – мовив він до неї. – Смердюча падлюка. Вона ступила ще крок, і він уже не міг говорити до неї, а побачивши, що він не може говорити, вона знову подалася вперед, і тепер він силкувався відіпхнути її мовчки, але вона все насувалася на нього, стискала йому груди, і, коли вона там обсілася і він не міг уже ні ворухнутись, ані вимовити слова, він почув, як жінка сказала:

– Бвана заснув. Підніміть тихенько ліжко й перенесіть у намет.

Е. Хемінгуей, «Сніги Кіліманджаро» [229]

«Я схвалюю все, що навчило б тебе не боятись
наближення старості та не ненавидіти її, коли вона прийде...»

Ф. Петрарка, «Моя таємниця, або Книга бесід про презирство до світу...» [158: 378]

Якщо останнім «прихистком» дорефлексійної тотожності з буттям як цілим, засновком тотальності людського досвіду є горизонт вітальності, а саме – *тілесність* людини, то останнім *граничним*, лімінальним виявленням буттєвого виповнення суб’єктивності виступає онтологічна реальність *смерті* – *конечність (мортальність)* суб’єктивності. Новітні філософсько-антропологічні теорії виходять з достеменності людини як біологічної структури, що, допускаючи розлогу еволюційну пластичність, залишається, попри все, стійкою й

багато в чому незмінною. Таким «незнятим» абсолютом у філософській антропології постає онтологічна подія летальної миті існування.

Подібний до аристотелівської форми речі, що передує конкретній утіленості, екзистенціал *краю* спрямовує людську суб'єктивність у царину її співвідношуваного з повнотою буттєвості *потенційного*, тоді як зворотна запитуванню відповідь про граничне, будучи формою наявно даного, виступатиме протилежною щодо *інакшості* ідеологією як «...опануванням та знищенням *інакшості*» [190: 35]. У смерті як ситуації «іманентної залученості» людина виявляється, власне, її *суб'єктом* «...як *підмет*, що ситуацію тримає (витримує) й несе (терпить)» [149: 114].

Саме в цьому розумінні конечність виявляється «ситуацією» самого життя, за якої свідомість і тілесність взаємоконститууються у рамках *буттєвого розуміння* як «передрозуміння» герменевтичного. Усвідомлювана зсередини смерть, на думку М. Бахтіна, не може бути фактом самосвідомості, оскільки вона за самою своєю природою не має уміщеного в шерегові в якості останнього, завершального початку та кінця, зробленого з матеріалу решти миттєвостей свідомості.

Будь-яка дискурсивність набуватиме тут, зрештою, як слушно зауважує А. Демічев, віталогічного пафосу індивідуального вибору самоідентифікації людини. Йдеться й про присутність у смерті своєрідного, за образним висловом А. Демічева, «контуру вміщеності», що уможливило збирання у людській біографії єдиного життєво-смертного континууму. Через радикальну неможливість практичної візуалізації власної смерті саме смерть-афект, чи ж смерть Іншого як подія *розриву*, в тому числі зі мною самим, поставатиме предметом рефлексивного «...спротиву-неприйняття, – власне смертю в її афективному резонансі» [56: 169–170].

Не випадково О. Ф. Лосєв звертав увагу на притаманний людям, які відходять, ефект відреченості й занурення в якісь ховано глибинні смисли: за кілька хвилин, годин (а іноді, й днів) вони раптом зосереджують погляд на чомусь такому у просторі, що за буденних обставин аж ніяк не може постати предметом напруженої уваги. Іноді на обличчі такої людини з'являється вираз жаху, а іноді – мир та посмішка полегшення. Це граничне, не відрефлексоване, не усвідомлюване відображення смерті, що наближається, є станом «смертної старості», якій нічого протиставити не можна, оскільки далі – край.

Якщо така можливість усе ж виникне, й криза відійде, як, наприклад, у стані клінічної смерті, то йтиметься вже про людину, яка вижила. Зазнавши змінених психічних станів, така людина нерідко

змінює відтоді своє відчуття й розуміння світу. Життєвий шлях обертає кожного з нас лишень на «мандрівця», «прибульця» на землі, що «увійшов народженням, а вийде – смертю». Трагізм життя полягає в тому, що, коли, здавалося б, досягнуто повне злиття вектору «іманентного», внутрішнього буття та спрямування життєвого шляху, тоді й відбувається трансцендування – перехід з буття в небуття.

Якщо гносеологічним ідеалом *дезантропоморфного* (Д. Лукач) об'єктивного пізнання є усунення будь-якої суб'єктивності й «розлюднення» пізнаваного, то смерть як подія *від-чуження* світу виступатиме для людини «гарантом» виявлення самих «речей у собі». Оскільки *померлий не рефлексує*, то, як зауважує Б. Марков, мортальність «аполонічного» споглядання, не концентруючись у *летальній миттєвості*, розосереджується, відтак, у *життєвому часі*, так що неklasичну інтелектуалізацію ідеологічних «кодів» смерті означає «...потрійний перехід: від простору – до часу, від *іншого* – до “я” й від *тіла* – до духу» [142: 80–81].

Смертю в часі буде, за Б. Марковим, усяке «зняття живого» у *пригадуванні й переживанні*, – власне буття духу, що «схоплює й об'єктивує, освоює та консервує, модалізує...», проте це не лише моя людська можливість, але й необхідність, тобто модальність третьої особи» [там само]. У разі, якщо філософія свідомості й часу базується на феномені переживання, а сутність часу закорінено у грі модальностей (час «знищує», а те, що відбулося, тим самим втратило свої колишні можливості), то час, як зазначає Ж. Батай, виступає *часом духу*, і його «очевидністю» виявляється *переживання*.

На розбіжності між ставленням-спогляданням смерті *Іншого*, що межує з *Я у просторі*, та ставленням-очікуванням на подію *твоєї* смерті, якій належить відбутися з *Я у часі* й яка ніколи не постане теперішнім для моєї власної думки, наголошують, посиляючись на Л. Толстого, М. Гайдегера та Ж.-П. Сартра (у героя Толстого зі «Смерті Івана Ілліча» «...самий факт смерті близького знайомого викликав, ...як завжди, почуття радості через те, що помер він, а не я» [199: 55]). Якщо для Ж.-П. Сартра смерть виявляється тим, що завжди відбувається з *Іншим*, та, – будучи смертю *Іншого*, – вже завжди є незаперечним *фактом-у-минулому*, то для М. Гайдегера через повторюваний досвід буття-до-смерті іншого можлива ситуація (*у*)*пізнання* власного досвіду буття-до-смерті.

Саме через виповнене буття-до-смерті *Іншого Dasein*, набуваючи індивідуальності, спрямовується до смерті. Ба більше, – сутнісне призначення *Dasein*, за М. Гайдегером, – бути місцем прориву буття в

історію. Людська смерть, зберігаючи модус граничної можливості *Dasein*, розуміється як те, в чому буття розкриває себе й у чому з'ясовується й визначається автентичність людини з погляду усвідомлення її покликаності до буття та його сенсу, виходу за власні межі заради буття, як, зрештою, – завдання й дарунок буття.

Дослідники наголошують на значущості детермінанти *особистісного знання* про смерть, що формується в результаті взаємодії неявних уявлень, яких набувають у ході предметної життєдіяльності, так чи інакше накопичуваних при зустрічі зі смертю *Іншого* усвідомлюваних даних про вмирання, запозичуваних зі сфери культури образів смерті тощо. Особистісне знання про смерть безпосередньо пов'язано з *особистісним знанням про тіло*, ставлення до якого фіксується у двох позиціях: «Я є тіло» та «я маю тіло» (при переході на яку осмислюється неминучість смерті й яка набуває відтак форми твердження «я помру») [191: 56–61].

Саме через значні досягнення у царині трансплантології, виникнення біоетики, трансперсональні дослідження переживань передсмертних станів та психоделічну терапію онкохворих (Е. Кюблер-Рос, С. та К. Гроф, Д. Хеліфакс, Р. Моуді й інші), зрештою – формування засад госпісної ідеології щодо незастосування до процесу вмирання пришвидшення або вповільнення (С. Левін, К. Періш-Хара) ситуацію відчуження від фундаментального у тріаді *народження – секс – смерть* аспекту людського існування з кінця 1950-х років минулого століття істотно змінено.

Принциповим постало при цьому посилення вітального виміру дискурсивності смерті у континуальному полі буттєвих переживань і первинної форми безпосереднього буття *тілесності*, що, уможливлюючи засвоєння людиною позаособистісних форм самоідентифікації, визначають сутність численних психотерапевтичних госпісних практик. Саме *досвід тіла* зумовлює суміщення образності, укоріненої на ґрунті над-(поза-)особистісного свідомісного центру, що уможливлює засвоєння людиною позаособистісних форм самоідентифікації, самоототожнення із буттям.

В обширі неперервності буттєвих переживань як первинних станів єдності з буттям саме тілесність як первинна форма безпосереднього буття визначає сутність тілесноорієнтованої психотерапії (В. Баскаков, А. Гнезділов, Є. Газарова) і психотерапевтичних госпісних практик (С. Левін, К. Періш-Хара). Послідовністю уповільнено виконуваних вправ тут передбачено знижений або ж такий, що є відсутнім, контроль свідомості й «об'єктність» («предметність») тіла без акцентації

очікуваної незвичності переживань і тілесних відчуттів. Адже логіка за такого підходу нав'язуватиме плину спонтанної свідомості структурності, що заважатиме усвідомленню цілісності [171], [31].

У дослідженнях фахівців із психотерапевтичної допомоги термінальним хворим наголошено на засадовості глибинних філософських підвалин у дотепер не визначеній за своїми критеріями паліативній медицині як царині, де принцип *радикальної* медицини: вилікувати за будь-що – набуває найбільшої вразливості й де ідеться про *непряме* розв'язання проблеми. Закладені в кожному визначальні для примирення з «істиною» смерті глибинні підвалини розкриваються тут завдяки зверненню до внутрішніх площин духовності, довірі й покладанню на мудрість природи, трансформативному потенціалові болю й страждання, опертю на прозорі, позбавлені брехні взаємини (див., зокрема [36], [171]).

...Утім, мало зважаючи на такі перестороги, «фаустівське» технонаукове знання сьогодення, відверто спрямоване до подолання «докучливих» органічних обмежень, пов'язаних з людським тілом, зятято прагне усунути природну конечність людини як найфатальнішу з подібних «перешкод», що стоїть на заваді майбуттю «неолюдини», образи якої вибудовуються в напрямку людини *пост-органічної*. В сучасному інформаційно-смысловому обширі необмеженого метадискурсивного процесу означення, що його М. Фуко назвав «злоякісним розмноженням значень у світі», інтелектуалізацію (наратизацію) ідеологічних «кодів» мортальності пов'язано з відмовою технонаукових стратегій визнання достовірності смерті як *онтологічного факту* в бутті людини [95: 15–19].

Суголосний «парадоксам неґації» сучасний *кіч* смерті як «розфокусування» некроцентричної традиції романтизму виступає наразі перверсивною віталогічною стратегією, що підважує романтично вивищену сенсоутворювальну функцію смерті. Спрямований модерною парадигмою до відвертого протистояння, культурний бінаризм зв'язки «життя – смерть» набуває, на погляд Ж. Бодріяра, рис радикальної автономізації обох членів. Подальшу «діалектизацію»: смерть як неґативність та процес становлення у Г. Гегеля – зруйновано, як зауважує Ж. Бодріяр, лише М. Гайдегером, для якого смерть парадоксальним чином скріплює свободу суб'єкта, який «здобуває» останню *quia absurdum*.

Характерними Ж. Бодріярові видаються міркування М. Вебера щодо поглядів Л. Толстого, який обстоює відсутність сенсу смерті для включеної до цивілізації *людини культури*, яка «...може “втомитися від

життя”, проте не може перенасититися ним... і тому для неї смерть – подія, позбавлена смислу. А оскільки безглузда смерть, то безглузде й культурне життя... – бо ж саме воно своїм абсурдним “поступом” прирікає на абсурдність саму смерть (Макс Вебер, “Учений та політик”))» [18: 291].

Драстичний симптом страху смерті як неунікна ознака вразливості доби *поставу*, «ставленнєвої» позиції до буття як об’єкта «ставлення», обертаючись у площині *гіперактивізму* інформаційно-технічної парадигми тією грізною «лавиною конотацій», що нівелює все на своєму шляхові, ілюструє наразі цілковиту дезорганізованість, ба й нікчемність досьогодні усталених компенсаторних механізмів [205: 217].

Зокрема, «...ті рівні людини, які роблять її подібною до стихії, вкорінюють її в бутті, знімаючи тим самим питання про конечність її існування, не підвладні мисленню, – стверджує Л. Солонько. – Вони... не можуть бути викликані навіть найсистематичнішими зусиллями “Я”» [186: 140]. Оскільки цивілізація сьогодення є «гігантським підтвердження могутності особистісного первня в людині, ...базисом домінування особистісної субперсоналії в системі ...суб’єктивності» [186: 144], то випинання “Я” призводить до втрати людської цілісності й цілковитої безпорадності перед обличчям смерті. Вихід, за Л. Солоньком, полягає в усвідомленні обмеженості діяльнісного базису самосвідомості людини.

Прогрес *соціального* як перехід від символічного обміну розрізень до соціальної логіки еквівалентностей соціалізує, за Ж. Бодріаром, саму смерть, котра відтепер, «із дозволу закону й медицини» вписана до *rewriting-planning-programming-system*, виглядає як самий *принцип раціональності* [18: 299–300]. Інакший у соціальному плані кінець видається тепер скандальним «безладом», ознаки чого Бодріяр убачає в масштабній комерціалізації «ринку смерті» як знаку її споживання, у відверто індустріалізованому й організованому лікарняною бюрократією «менеджменті смерті», зрештою – в намаганні інвестувати у смерть як «нерухомість» та останній *предмет колекціонування*.

Сучасну добу визначає, за С. Лемом, необорний рух *подалі від смерті*, адже «...соціальні реформи, прогрес медицини, усупільнення виключно особистих проблем поступово ізолювали смерть, залишаючись щодо неї безсилими... Це робило її “зайвою” в розумінні покращувальних доктрин, які поволі ставали загальною вірою в секуляризованій культурі» [122: 342]. Відтак, можливість самогубства як прийняття *можливого смерті* залишається, на думку А. Демічева, чи

не єдиним шансом зберегти питомо *людське* за умов фатальності такого призначення людського роду, як оволодіння тайною (чи ж «прокляттям») безсмертя [56: 170].

Уявлення про смерть як початок осібного виокремлення *людського* буття, означеного набуттям нових предметів та навичок, містять майже всі антропологічні міфи. Е. Херцог типовою для уявлень про генезис смерті вважає вказівку в легенді аборигенів острову Серам на необхідність для людини «краю» *через нестерпність* далі витримувати невичерпні даровані життям достатки, що починають «дратувати» людину. Часто-густо водна стихія набуває обрядової ролі того «шляху», котрий дарує жадане забуття (померти означає «піти за водою», у еллінів – «піти на Стікс», у китайській культурі – «зануритись у воду» тощо) [230: 65–66].

Фантазматично «імморталізованим» постає саме вже безугавне накопичення *часу* як спільного еквівалента, загальнородового капіталу людства (Ж. Бодріяр), – що є вже, радше, «свободою капіталу від часу» (М. Кастельс). Так, в інформаційному суспільстві контекстуальність та локальність ідеї людського часу трансгресує в «суміш часів» та, властиво, в «домінантну», за М. Кастельсом, форму соціального часу мережевого суспільства – *позачасову темпоральність*, у якій «...соціальне панування здійснюється через посередництво вибіркового включення або виключення функцій та людей із різноманітних часопросторових рамок» [81: 399–400].

Притаманний мережевому суспільству розрив між соціальним станом та біологічною фазою, що лежить в підґрунті циклу життя (розширення категорії «третього віку», трансформація родини й зміни форм материнства внаслідок використання нових репродуктивних технологій), визначає *«аритмію»*, *ба й знищення біологічної та соціальної ритмічності*, пов'язаної з поняттям життєвого циклу, спростування біосоціальної зумовленості ролей у суспільстві й конструювання циклу життя на засадах категорій освіти, робочого часу, моделей кар'єри тощо.

Індустріалізація таких перетворень, спричинюючи «усунення послідовності» в порядку явищ та створюючи «позачасову логіку» тотожного вічності недиференційованого часу, призводить до відчуття «фікції» суб'єктивності [81: 513]. «Цифрові», «постсучасні» уявлення про смерть зринають у соціотехнічному контексті «розуму, що *заперечує час*» (М. Кастельс). Про знеосібнено «статистичний» підхід до смерті свідчить медіадискурс «поп-спільноти», де підвищена

зацікавленість до випадкової смерті заповнює брак осмислення смерті природної⁸.

«Поп-культурні» медіатехнології недбало *трансгресують* кордони «від-чужуваної», «спожитої» як культурний продукт «оптичної», «часткової» летальності. Дистанціюючись від смерті складними онтологізованими конструкціями, суб'єкт інформаційного суспільства, як слушно стверджує В. Суковата, через наративно-візуальний метафоризм воліє привласнити (а отже, «спожити» та знищити) смерть, ототожнивши її з легітимною частиною «припустимих» внутрішніх ресурсів [193: 36–50].

Концептуальну варіативність новітніх тлумачень смерті посутньо визначено, за переконанням А. Демічева, розбіжністю між класичною – висхідною до раціо-логосних засад – та некласичною (сучасною) стратегіями. Згідно з першою, що розміщує смерть у кінці лінійно-життєвого континууму, зовнішня та стороння подія *кінця* виявляється природним «виснаженням» життя, вітальності. Через це обладнана потужними науково-медициними «прожекторами» «війна» з подією такої смерті спрямовується, відтак, на ускладнення й подовження людської біографії.

Інша, некласична стратегія відчуження від смерті через компоненти явної реальності (дивлення – *look*, спостереження, стеження – *gaze*, за Е. Каплан) презентує смерть лише як глобальний результат «часткових смертей», «мікро-(мульті-) внутрішньожиттєву «оптичну» подію, яка, не заторкуючи граничних підстав, постає

⁸ «...Можливо, ці замахы на життя, постріли в потилицю, згвалтування та відрубання голів, масові розправи над десятками тисяч були ще не найжахливішим, – найжахливішим було забуття, яке наступало майже одразу після цього, як буденна річ, наче коїлося це без участі семи мільярдів людей, наче... біологічний вид уже, власне кажучи, може обійтись без імен і тільки намагається сліпо вижити. Жінка, яка йшла вулицею Мадрида в ту мить, коли вибухнула бомба, семеро трапістів в Алжирі, яким перерізали горлянки, двадцять юнаків у Колумбії, яких було застрелено на очах у батьків, мачете, які за п'ять хвилин шаленого насилля порубали на шматки цілий потяг робітників поблизу Йоганнесбурга, двісті пасажирів літака розірвала бомба над морем, від двох до шести тисяч хлопців та чоловіків замордовано в Сребрениці, сотні тисяч жінок і дітей у Руанді, Бурундії, Ліберії, Анголі. Якусь мить, якийсь день, якийсь тиждень це було новою, декілька секунд вона проходила всіма кабелями світу, а потому западала чорна, все-стираюча темрява забуття, яка відтепер постійно гуснутиме. У тих людей не буде більше імен, вони будуть стерті, кожен в окремий момент своєї жахливої загибелі. Артур пригадував знімки, які йому довелося останнім часом бачити: знову й знову доведене тим чи тим способом до страхітливого стану людське тіло, анатомоване, розчленоване, кістяки, зап'ястя яких так і лишилися зв'язаними колючим дротом, половина дитини, вкрита мухами, які, здавалося, рухаються й на світлинах, голова російського солдата серед сміття на тротуарі в Грозному, масляниста морська вода, в якій плавають трупи, черевики, валізи...» [153: 51].

предметом розлогих філософсько-антропологічних, символічних, семіологічних тощо інтерпретацій, обертаючи лінійно-гомогенний час на плюралістичний «килим» автаркічних сенсів, мов та практик [56: 170]. Прихід такої смерті відпочатку виступає «навалою», відбуваючись як результат її насильницької дієво-руйнівної «у-житті-присутності».

Саме віртуалізація (наратизація, візуалізація) смерті, руйнуючи смерть як фізичну (біологічну), а отже – невідворотну природну реальність, обертає її на маніпульований симулятивний об'єкт, за яким, встановлюючи владу над ним як *іншим* («чужим»), спостерігає комунікатор. «Загравання» з перенесеною на голівудський «довгий метр» та доступною інтеркомунікації символічною структурою смерті дистанціює її візуальний наратив від суб'єкта, ставлячи перед ним неусвідомлене завдання визначення власного місця у наративі. Р. Салецл означає парадоксальну природу такого «віднайдено втраченого» об'єкта, котрий у статусі лаканівського *Іншого* трансформується в *об'єкт задоволення*.

Так, саме зміщення онтологічного статусу «об'єкта» смерті шляхом зсуву його реальності через численне повторення «зримих», «видимих» субститутів (відеоряд «із гарячих точок», трансляція «живого» голосу, вигляду жертви теракту абощо) спричинює, як наголошує, посиляючись на Р. Салецл та Т. Мичку, В. Суковата, своєрідну *трансмутацію* почуття задоволення при акті «споживання» «іншого» («чужого») болю («іншого», «чужого» тіла) у своєрідний *танатологічний нарцисизм* [193].

Фуколдіанська методологія дозволяє визначити своєрідну типологізацію посмодерном «від-чуженої», «об-інакшеної» смерті як *Іншого*: моделювання смерті як продукту візуального обміну культури, в тому числі – через стратегії відчуженого дивлення (*look*) та стеження (*gaze*), які, за Е. Каплан, є визначальними способами отримання задоволення, – ресурсу споживання й задоволення, набуття ідеологічним конструктом смерті на перетині владних впливів свого «культурного іміджу», а також маркера дистанціювання між *Я* та *Іншим* тощо.

Значущою видається екзистенційна позиція *Миколи Трубнікова*, який, вважаючи, що смерть необхідно прийняти як ціну життя, в якості якої – як його межа й міра – вона є найбільшим із благ, рівним і тотожним благу життя, здатним надати останньому істинну вартість, визнає осмислення конечності засновком усвідомлення граничної цінності життя. М. Трубніков притягає образ *Мелвілового* Ізмаїла, який, дивом уникнувши смерті, приймає кожную мить буття не як щось

необхідне та природне, належне «за священним правом народження», а як рідкісний, жодним чином не обумовлений дар випадку, благо єдиного у своїй даності буття, оскільки іншого немає і не буде [201: 63–85].

Ізмаїл заново навчається цінувати всяке слово та справу як останні, вимірюючи своє перебування мірками, що мають сенс не «взагалі» й завжди, а тут-і-тепер, надають оцінкам простіших, проте набагато жорсткіших критеріїв, а вчинкам – значно надійніших підстав. Убачаючи в понятті вічності осягну часом людського буття історичну «тривалість діл, учинків та думок людських», філософ обстоює необхідність накладання на фізичну тривалість «людської міри» як єдиної, що набуває для людини власне сенсу міри.

Саме цією мірою – попри всю її мізерність та приреченість – фізичний час постає *таким, що «стався»*, набуваючи метафізичної міри вічності й вивищуючи хаос до космосу, а тривалість – до сходження. Така міра вічності вимагатиме, за думкою М. Трубнікова, не кількісної міри фізичної тривалості, а якісної міри наповненості. При цьому кількісний фізичний час, перед яким людина є «чистим нічим», принципово поступається в очах мислителя перед якісною повнотою вічності як сповненої тривалості, у світлі якої людина – дещо, ба більше, ніж щось [201: 63–85].

На думку одразу спадає провідний принцип екзистенціального аналізу: до будь-якої ситуації в житті слід підходити, немовби виправляєш «помилку» попереднього життя, стикаючись кожного разу будь-якої миті існування з «остаточним», вирішальним шансом усвідомлення всієї глибини відповідальності за цю ситуацію. Якщо людина не реалізує смисл свого життя у даній конкретній життєвій ситуації, то цей смисл буде безповоротно втрачений для буття в цілому, позаяк більше така само ситуація принципово не може виникнути.

Серед ангажованих «істиною» смерті як «моєї власної справи» філософувань принцип «позапокладання» смерті, висунутий французьким філософом *Володимиром Янкелевичем*, виступає інтелектуальним підсумком *меонтичного* розміркування про феномен мортальності (варто згадати висунутий у його творчості принцип аналогії мислення та *небуття*) [104: 30–33].

При тому, що екзистенціал переходу є у В. Янкелевича безапеляційним підґрунтям цілковитому «ніщо», – й у цьому він не лишає жодних підстав ні однозначній позитивності онтичної абстракції, ні «янгольському» безсмертю однаково абсурдного загробного «понад життя», – безкомпромісність «вічно-смертної» істини виявлено на гранично особистісному рівні, за заторкнутості «справою» смерті у *першій-особі* (що недвозначно, а у випадку з Б. Паскалем і Л. Толстим –

промовисто безпосередньо – засвідчує тяглість традиції *особистісної істини*).

Осягаючи тотожність антиномічно цілісної істини буття, визначеного як *не-буття*, В. Янкелевич у своїй критиці онтичної позитивності солідарний із М. Гайдегером та, з іншого боку, суголосний екзистенційному мисленню Ф. Достоевського, Л. Толстого, Л. Шестова, М. Бердяєва, С. Франка, І. Буніна, Л. Андрєєва. Раптовий «стрибок» озвученого амфіболічною мовою *Діотими* діалектичного сходження сповненої «логосу» інтуїції в одну мить сягає повноти *непрореченого* смерті, яка, за «в-чуванням» Янкелевича, мислима тією мірою, що й *Бог, час, свобода* чи *таїна музики*.

Проте, виснажена безплідність «Ні» *несказанного*, не поєднуючи в собі жодного «смаку», будучи чистою «нужденністю», достеменно відмінна від непрореченого свободи чи ж ірраціональної інтуїції Єдиного як непонятійних об'єктів, апорійність яких передбачає надмір вибору [255]. Якщо понадсутнісний Бог є «не-буттям» у сенсі «понад-(мета-)буття» й, радше, безпідставним *Понаднічим* як граничною підставою сутностей, то тотальна «німотність» смерті, будучи чистим запереченням буття, «де-креативним» знищенням усіх вітальних феноменів, є, за Янкелевичем, у цьому сенсі *двічі антибожественною*.

Утім, достеменною є й *остаточність* факту «буття-в-минулому» (коли виключність випадкового «факту-про-Сципіона» – як і його, Сципіона, «вже-відсутність» – назавжди відмінна від чистого небуття), що постає буквально «вічною миттю». Відтак, посмертне значення не підлеглого руйнації факту минулого парадоксальним чином освячується абсурдністю *краю*. Відверта абсурдність символічно мовчазної порожнечі «ніщо» як його антиномічної наповненості тотожна у В. Янкелевича абсурдності Спасіння, що «...не від діл» (Ефес. 2:9) та – як і покарання – абсолютна, себто нерозрізнено необхідна (а тому випадкова) та первинно *поза-моральнісна*.

Виникаючи від трансцендентності й прихованості для людини сенсу буття, абсурдність смерті тут, у В. Янкелевича – як і у М. Гайдегера – не виступає абсурдом А. Камю. Позиція французького філософа видається, за нашим переконанням, набагато неоднозначнішою за усі екзистенціалістське вбачання у людській кінченості негачії будь-якого сенсу й обстоювання необхідності «витрачуваності» інтелектуальної енергії у коловерті навколо «фантазмів» безсмертного існування.

Отже, *граничним*, лімінальним виявленням буттєвого виконання суб'єктивності виступає онтологічна реальність *смерті – кінченості (мортальності)* суб'єктивності. Подія смерті презентує відкрите для

людської свідомості як завжди (тотально) *інше* **цiле**. Осяжний у такий спосіб екзистенціал «краю» «витягає» суб'єктивність у сферу її співвідношуваного з повнотою буттєвості *потенційного*. Адаптація свідомості до умов кінцевого людського існування може відбуватись, очевидно, тільки за орієнтації на питомий момент діалогу тлумачень людської кінченості в концептуальному полі танатології й антропології.

В сьогоденному інформаційному суспільстві контекстуальність та локальність ідеї людського часу трансресує в «домінантну» (М. Кастельс) форму соціального часу суспільства – *позачасову темпоральність*. Притаманний мережевому суспільству розрив між соціальним станом та біологічною фазою життєвого циклу визначає **«аритмію», ба й знищення біологічної та соціальної ритмічності**, спростування біосоціальної зумовленості ролей у суспільстві й конструювання циклу життя на засадах категорій освіти, робочого часу, моделей кар'єри тощо. Індустріалізація цих перетворень призводить до відчуття «фікції» суб'єктивності [96].

Саме в соціотехнічному контексті «розуму, що *заперечує час*» (М. Кастельс) виринають знеосібно «цифрові» уявлення про смерть як «від-чужувану», «спожиту», «оптично часткову» летальність, яку суб'єкт воліє привласнити, «спожити» й «знищити», руйнуючи останню як фізичну (біологічну), а отже – невідворотну природну реальність. Парадоксальна природа «віднайдено втраченого» об'єкта смерті як *Іншого* трансформується при цьому в об'єкт задоволення при акті «споживання» «іншого» («чужого») болю, про що свідчить самий уже медіадискурс «поп-спільноти», в якому зацікавленість до смерті раптової заповнює брак осмислення смерті природної.

Значущою видається при цьому та екзистенційна позиція, згідно з якою смерть необхідно прийняти як рівну й тотожну благові життя його ціну, межу та «міру», здатних надати життю істинну вартість (Л. Толстой, М. Трубніков), що суголосить провідній ідеї екзистенційного аналізу (В. Франкл): до будь-якої ситуації в житті слід підходити, немовби виправляєш «помилку» попереднього життя, стикаючись кожного разу, за будь-якої миті існування, з «остаточним», вирішальним шансом усвідомлення всієї глибини відповідальності саме за цю конкретну ситуацію.

Таким чином, «розімкнувши» обшири замкненої іманентності, сьогоденна суб'єктивність осягає себе як через виокремлення інверсійних підвалин полісемантичного «обличчя» *Іншого (Чужого)* в *інтерсуб'єктивній* перспективі у «другій» та «третій особі», так і через внутрішню, інтрасуб'єктивну «інакшість» («чужість» собі), виявляючи присутність тієї **трансцендентності в іманентності**, що реалізується

завдяки залученню до змістової палітри *специфічно людського* виявлення як базових антропних ознак людини, її «ствердних» та «заперечних» характеристик, так і тенденцій «переходу» людини за грані її необорно мінливих властивостей.

Конститутивною підвалиною суб'єктивності виявляється глибіння тієї «феноменальної повноти» (М. Мамардашвілі), яка уособлює *інший досвід* суб'єктивності, засвідчуючи первинність *а-(мета-)логічного, неявного* тла її конституювання. Гетерогенність обширів суб'єктивності як «неочевидної» повноти *специфічно людського*, передбачаючи інтеграцію всіх станів, які складають царину індивідуального буття у світі, охоплює найрізноманітніші феномени від *афективності й досвіду тілесного буття у світі до інтерсуб'єктивності та лімінального виконання людського буття*.

«Сум'ятна» сув'язь *специфічно людського* у світі передвизначає «унов»-віднайдення суб'єктивності як *трансцендентного-в-іманентному*: *в* *шережі* *іманентне* – *трансцендентне* – *трансцендентне-в-іманентному* «розімкнута» іманентність *Я* набуває *тожсамості у спрямуванні до Іншого*. Виконана в ситуації антропологічної «панорамності» необорно контраверсійних характеристик, повнотність гетерогенних обширів суб'єктивності увиразнюється у тремтливо хисткому (безпідставному – як свобода) набутковій *пошукуваній єдності*, подибуваної в переході *іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному*.

Набуваючи як *доцентрового*, так і *відцентрового* спрямування, концептуальні обертони сьогоденного образу людини маніфестують суб'єктивність як наділену *синтетичною функцією* «неочевидну» повнотність гетерогенних обширів *специфічно людського*, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду й буття у світі феномени від *афективності й тілесності до найскладніших форм саморефлексії й інтерсуб'єктивності та виступає підставою формування – «конструктом» – особистісної ідентичності людини – її тожсамості*.

Радикальне долання метафізичної моделі «монадично замкненого» *Я* (*Я* як «монадичної іманентності») зумовлює конструктивну відкритість сьогоденного людинознавчого дискурсу, що наділяє суб'єктивність як *трансгресивною властивістю виходу за межі себе – ознакою трансцендентності*, так і «доцентровими» інтенціями віднайдення *завбачуваної «контраверсійної єдності»*, демонструючи концептуальне «розімкнення» гетерогенних обширів суб'єктивності як осібної онтологічної реальності *специфічно людського*, а отже – *ідею суб'єктивності як виявлення трансцендентного в іманентному*.

ПОЛІСЕМАНТИЧНІСТЬ ДИСКУРСУ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ЯК ВИБІР ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОЇ ДОБИ. ВИСНОВКИ

На завершення монографії зробимо прикінцевий наголос на основних моментах дослідження.

Проблемою, яку поставлено в центр, є з'ясування того, яким чином сьогодення філософсько-антропологічна палітра уможлиблює розкриття усіх необорно суперечних горизонтів *специфічно людського*, тобто: як саме осібна повнотність гетерогенних обширів *суб'єктивності*, не звідної до чогось одного, ба й провідного, – виокремлення якого вже обертається проблемою, – розкривається як протейчна сув'язь взаємообернених якостей (як базових антропних характеристик людини, так і тенденцій переходу за грані її мінливих властивостей).

Сформулюємо це питання іншими словами, а саме: чи постає *ідея суб'єктивності як виявлення трансцендентного в іманентному* вибором сьогоденної постантропологічної доби?

Корені розв'язання поставленої проблеми містяться в особливостях нерівноцінної ангажованості суб'єктивності, подибуваної в конкретно-історичних способах концептуалізації цього поняття, й, будучи пов'язаними з необхідністю «демонтувати» подібну нерівноцінність, визначають висунення гіпотези *множинності* образів суб'єкта й суб'єктивності. У процесі дослідження було доведено низку *положень*, які постають **висновками**, або ж остаточними ідеями наших пошуків.

Попри те, що поняття суб'єкта, суб'єктивності й суб'єктності стосуються пов'язаних аспектів *специфічно людського*, саме спроможне -дивідуалізуватись і бути флективним поняття *суб'єктивності* увиразнює той парадигмальний зсув *некласичної ідеї людини*, що сприяв як унов-віднайденню втраченого суб'єкта, так і проліферації у розмаїті царини знання протейчно повнотної суб'єктивності. Остання є відображенням новітнього образу людини, що формується як дискурс розкладу *моноцентричного* антропологізму та виявлення суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному* (Е. Левінас – А. Рено), обертаючись здобутками *антропологізму полісутнісного*.

Особливістю сьогоденного контекстуального поля філософського людинознавства є панорамність уявлень про суб'єктивність, ідентичність та самість. Конструктивну відкритість антропологічного дискурсу, що наділяє суб'єктивність як *трансгресивною властивістю виходу за межі себе* – **ознакою трансцендентності**, так і доцентровими ознаками віднайдення завбачуваної **контroversійної єдності**, зумовлено граничним зрушенням класичної (метафізичної) моделі суб'єктивності як монадично замкненого Я, незаперечністю розриву іманентних структур Я (Ж. Дельоз, Е. Левінас, П. Рікер, А. Рено), розкриттям у *специфічно людському* ознак трансцендентності, власне – ідеєю *суб'єктивності як виявлення трансцендентного в іманентному* (Е. Леванас – А. Рено, П. Рікер, С. Шов'є, М. Анрі, Д. Захаві).

Фундаментальне для модерної філософії поняття самосвідомого суб'єкта, корелюючи з вивіщеною до світоглядних засад модерну й фундаменту його пізнавальної парадигми *філософією свідомості*, ідеєю *суб'єктивності як самосвідомості й суб'єкт-об'єктною розбіжністю*, виключало можливість **множинного, панорамного** погляду на суб'єктивність. Перехід до *онтологічної й інтерсуб'єктивної парадигми* суб'єктивності, у структурах якої зринає радикально *Інший*, зумовив маніфестацію розмаїтих феноменів від афективності й тілесності до найскладніших форм сапієнтності та інтерсуб'єктивності.

Суголосна класичному антропологізмові модерної раціональності ідея *homo rationalis* не була єдино притаманною філософії Нового часу, Просвітництва й модерну в цілому, оскільки вже у неявному полі модерної рефлексії звільна, проте настійно зринали передумови *антропологічного багатоголосся* чутливих до відмінностей некласичних людинознавчих стратегій.

Їх імпліцитне осердя міститься в залаштунковому тлі мистецько-філософських інтенцій від Шекспіра до де Сада, для яких властиві рефлексії суперечності та двоїстості станів людини й світу, неоднозначне сприйняття раціонального, акцентування на інстинктивному, екстатичному, тілесному виявленні суб'єктивного. Саме **антропологія недовіри** як спростування зарозумілості й розвінчання культу *homo superlativus* виступила прихованим антуражем формування модерної ***homo duplex***.

Есенціалізм однобічного просвітницько-оптимістичного антропологізму долається збурливим «суб'єктивним» сум'яттям екзистенційних пошуків С. К'єркегора, ідеєю взаємообертуваності негативно- й позитивно-субстанційної суб'єктивності у

А. Шопенгауера, апологією автентичної індивідуальності Ф. Ніцше, підважуючи те, що поціновувалося модерном як *набуток* людини.

З огляду на імпліцитність художньо-філософських інтенцій *недовіри* й розвінчання *homo superlativus* у модерній рефлексії в якості її неявного «заднього тла» – лаштунків, – *подибуємо тяглість* додання *просвітницько-оптимістичного антропологізму* від модерної до *новітньої філософії* як *передумову полісумнісності* сучасного образу людини, з одного боку, та його *радикалізації* в лімінальних ракурсах суб'єктивності, яка трансгресує до інтрасуб'єктивної *інакшості, негативності, чужості, перверсивності, меонтичності, (пост)тілесності*, з іншого боку.

Теоретичні моделі суб'єктивності у філософсько-антропологічній рефлексії ХХ століття означено ідеями конститутивного розладу, буттєвої відкритості ситуації людини у світі, в якому меонтичне виокремлення *ніщо* є відгомонам екзистенційної драми розщепленого Я. Суголосячи принципу «відкритого питання» (Г. Плеснер, О. Больнов), за яким *одиничний* феномен, не збігаючись з життям у його цілісності, розкриває глибинну повнотність людського існування, ідея *розламу* буття людини як підстава утримання в суб'єктивності суперечної сув'язі *меонтичності* й *трансцендування* як здатності додання меонтичного виміру є питомим засновком осягнення *специфічно людського*.

Некласичні обрії *специфічно людського* корелюють із шерогом трансформацій ідеї людини, який починається від концептуалізованого антропологічним проектом початку ХХ століття (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер) екзистенційного статусу *розламу* «поставленої в *ніщо*» суб'єктивності, а завершується тотальною ревізією та висунутим як прагнення подолати обмеженість модерного методологічного апарату постмодерним «зняттям» людини, що виявляє натомість, принаймні у своїх пізніх фуколдіанських варіаціях, властиву для розмаїтої постмодерної рефлексії *незаперечну гуманістичну забарвленість*.

З огляду на спільну постструктуралістську й постмодерну ідею реструктуризації ідентичності як нефіксованої множинності концептуальне зіставлення *радикалізму десуб'єктивації vs де/реконструкції*, – тобто *антропології нестачі* (Ж. Лакан – С. Жижек), з одного боку, та *деконструктивного проекту* (Ж. Деріда – М. Фуко), з іншого боку, – надає підстав стверджувати про *запитальну спроможність і значний методологічний потенціал (а)суб'єктної фуколдіанської аналітики*.

Так, якщо в *антропології неповноти* – структуралістському психоаналізі Ж. Лакана й постлаканівському дискурсі (Ю. Крістева,

Р. Салецл) онтологічно неповну, дефіцитарну суб'єктивність, залучену до необорного порядку символічних відчужень (обернень, перверсій) та визначувану через іманентно притаманну їй буттєву відсутність, наділено вихідною й остаточно «розщепленою» природою, то конституювання вільного суб'єкта як турботи/ плекання себе у пізнього М. Фуко маніфестує потужну евристичність «антропоморфних» (П. Козловський) трендів *унов-віднайдення* людини й суб'єктивності.

Новітню концептуалізацію суб'єктивності визначає **трансгресія** як явище ви(пере-)міщення за кордони усталеності.

Так, радикально руйнуючи презумпцію лінійної послідовності й не обертаючись на «стверджувальний» інструмент панування, трансгресивний акт-становлення означає *позаспрямоване* досвіду-межі (М. Бланшо). Перехід від заперечення до трансгресії як непереконливого твердження, що заступає собою діалектичний хід суперечностей, є, за М. Фуко, засадничим досвідом сучасності. Якщо заперечення як виявлення *модерної* стратегії панування передбачає підкорення певній парадигмі, то трансгресія підриває її, й, виявляючи її ентропійність, обертає домінуючий принцип на один з багатьох імовірних.

Явище *трансгресії* зумовлює проліферацію радикалізованих складових некласичного образу людини як трансцендентних ознак суб'єктивності у найрізноманітніші царини сучасної філософсько-антропологічної рефлексії, осердям якої постає осягнення як фундаментальних антропних якостей людини, так і обертонів **трансгресивних ракурсів специфічно людського, усутнених у негативній суб'єктивності, Іншому, Чужому, номадові, самоті-multiple, тілесності, мортальності.**

Трансгресивними ракурсами виявлення гетерогенних обширів суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному* є:

1) **радикальний образ людини**, усутнений в межових, лімінальних формах суб'єктивності, спрямованої від самототожних характеристик «Я-центру» до крайніх, маргінальних ознак *специфічно людського*, будучи «схопленою» на їх кордонах (за ними) як: негативна суб'єктивність, «своє інше (чуже)», *Інший, Чужий*, суб'єкт *перверсивної сексуальності, (пост)тілесності*, а також у трансгресивних моделях *номадичної – перехідної – суб'єктивності* (Ж. Лакан, Ж. Деріда, Ж. Дельоз – Ф. Гваттарі, М. Фуко).

2) **негативна суб'єктивність**, яка, походячи з заперечного проекту людини (Ф. Ніцше), як *вихідна недостатність* суб'єкта виявна у негативній антропології (Г. Плєснер, А. Гелен, М. Шелер), як *вихідне ніщожження*, екзистенція/ свобода осмисленого «стояння в ніщо»,

незавершене буття, котре повсякчас неантизує себе, – в екзистенційному проекті (Ж.-П. Сартр), як залучена до невпинного порядку відчужень онтологічно *неповна, дефіцитарна* суб'єктивність, експлікована на стикові різнототожних символічних форм, – у структуралістському психоаналізі (Ж. Лакан), де обстоюється у відчутному сартрівському забарвленні, й постлаканівському дискурсі «розпаду символічного порядку» (Р. Салецл, Ю. Крістева, С. Жижек).

3) *номадична/трансгресивна* суб'єктивність, що ковзає, неокочівницьких стратегій (Ж. Деріда, Ж. Дельоз – Ф. Гваттарі, Ж. Атталі), зіставлення яких дозволяє стверджувати про те, що, якщо істотною перевагою (нео)номадичної суб'єктивності радикальних версій Ж. Деріда – Ж. Дельоза – Ф. Гваттарі виступає ухилення від влади, то перевагою неономада у Ж. Атталі постає можливість надшвидкісного пересування.

4) *Інший* як конститутивна складова релевантної інтерсуб'єктивним структурам суб'єктивності, що зумовлює її трансгресивний перехід від самототожних ознак «Я-центру», не співставного з собою як із «чимось іншим», до крайніх кордонів радикальної інакшості *Іншого* (М. Бахтін, Ж. Лакан, Е. Левінас, Б. Вальденфельс, Ю. Крістева, Ж. Дельоз, П. Рікер, А. Рено), маніфестуючи нередукованість притаманних *специфічно людському* неспівпадіння з собою, відкритість інакшому й зовнішньому, а відтак – випрозорюючи ту самість, котра в найінтимнішій тотожності з собою орієнтується на *Іншого*.

5) *Чужий* як лімінальна форма ідентичності, постструктуралістські (Ю. Крістева, Р. Салецл) й феноменологічні (Б. Вальденфельс, П. Рікер) експлікації якої, виявляючи ресурс долання постмодерної втрати суб'єкта, передбачають приписування *Чужому* ідентичності, пов'язаної з інтерсуб'єктивним самознанням про *Чужого* як: ідентифікованої в несталий спосіб *інтрасуб'єктивної чужості* всередині суб'єктивності («чужого собі Я») в постструктуралістському психоаналізі Ю. Крістевої і Р. Салецл; а-топічного, екстериторіального *Чужого*, визначуваного в маркуванні екстериторіального місця між *Своїм* та *Чужим*, що експлікує досвід *Чужого* у світлі потенційно ширшої, ніж простий запит, відповіді на домагання *Чужого* як інстанції, що провокує сенс «моєї» відповіді, у респонзивній феноменології Б. Вальденфельса.

6) *самість* як «розімкнене» буття від першої особи (П. Рікер, В. Декомб, С. Шов'є, М. Анрі, А. Рено, Д. Захаві), модуляції якої визначаються: властивим для самості-*ipse* **етичним** принципом, що

уможливорює експлікації змісту *Я* як нормативного акту волі відповідального, «спроможного суб'єкта» – дієвця від першої особи, – в концепції *П. Рікера* (засадничим при цьому є поняття атастації як моральної свідомості); **множинною ідентичністю** несталої «*Я-ідеї*», що зумовлює мінливість ставлення *Я* до себе, – в епістемології від першої особи *С. Шов'є*; метафорою «центру наративної гравітації», що **спростовує** ідею тожсамості, – в гетерофеноменологічній теорії *Д. Денета*; **автоафіціюванням** як вихідною *передрефлексійною* структурою, завдяки якій *самість-ipse* заторкнуто власним «позасвітовим» життям, – у феноменології життя *М. Анрі*; **докогнітивним рівнем** організації індивідуального досвіду й обґрунтуванням його вихідної маніфестації в перспективі першої особи, що включає інваріантність розмаїтих видів досвіду, – у феноменологічній теорії *Д. Захаві*; **гетероафіціюванням** з боку *Іншого* як фундаментальної складової контитуювання суб'єктивності – в *інтерсуб'єктивних* концепціях *Е. Левінаса* й *А. Рено*, та, відповідно, – з боку *Чужого* – в респонзивній феноменології *Б. Вальденфельса*;

– ідея самості певною мірою притаманна вченню *Ж.-П. Сартра*, визначаючись вихідним ніщоженням (неантизацією), похідним від *заперечної* суб'єктивності негативних проєктів *Ф. Ніцше* та *Г. Плеснера*, й – за тієї умови, що поняття самості є тут достатньо умовним означенням, не передбачаючи жодної цілісності, – у психоаналітичній теорії *Ж. Лакана*, визначаючись експлікованою на стикові різнототожних символічних форм та порядків відчужень *онтологічною* нестачею (*дефіцитарністю*).

7) **тілесність** як фундаментальна складова людського досвіду, психосоматична конгруентність, що визначає місце тіла як конститутивного чиннику у системі *специфічно людського*, – передусім у стратегіях, сформованих феноменологічною думкою як філософією *досвіду*: феноменальному тілу як умові вищих функцій людини належить визначальна роль суб'єкта сприйняття й конституювання світу в онтології втіленого існування *М. Мерло-Понті*; тілесне – фундаментальне поняття антропологічної теорії *Б. Вальдефельса*, спрямованої на виявлення полівекторності тіла як «організованої сукупності уявлень, спогадів та афектів»; утіленість полягає в невідрефлексованому й концептуально не відтворюваному «знанні» втілення у феноменології життя *М. Анрі*.

8) **лімінальний** вимір буттєвого виконання суб'єктивності, яким є реальність *смерті* – **конечність (мортальність)**, чию присутність відкрито для свідомості як *тотально інше ціле*, що «витягає»

суб'єктивність в царину її співвідношуваного з повнотою буттєвістю *потенційного*. Оскільки саме тіло зумовлює суміщення образності, вкоріненої на ґрунті над-(поза-)особистісного центру, уможливлюючи засвоєння позаособистісних форм самоототожнення з буттям як **цілим**, досвід тілесності як первинної форми буттєвої безпосередності передвизначає розвиток сьогоденних тілесно зорієнтованих госпісних практик (К. Періш-Хара, С. Левін, Е. Кюблер-Рос).

Експлікації феномену *тілесності* й *конечності* як фундаментальних складових конституювання суб'єктивності надають сьогоденній людинознавчій рефлексії потужного евристичного потенціалу, уможливлюючи значне поглиблення усталених понять самості, (само)свідомості, тіла, що потребують коригування, а також некласичного образу людини й уявлень про гетерогенну специфіку суб'єктивності як осібної онтологічної реальності *специфічно людського*, що трансцендує до кордонів інтрасуб'єктивної «чужості», тілесності (втіленості, «втіленого» Я), меонтичності.

Суголосні некласичній полісутнісності складових суб'єктивного досвіду, теорії суб'єктивності як «розімкнутого» буття від першої особи (П. Рікер, А. Рено, С. Шов'є, В. Декомб), *Іншого* та *Чужого* (Е. Левінас, Б. Вальденфельс, П. Рікер), *самості* як передрефлексійного автоафіціювання (М. Анрі) чи вихідної маніфестації досвіду в перспективі першої особи (Д. Захаві), експлікації *тілесності* й *конечності* демонструють ідею інтимної сув'язі протейчних антропних ознак, наділяючи суб'єктивність властивістю виходу за межі себе й доцентровим віднайденням завбачуваної суперечної єдності.

З огляду на виразне відтворення формами самості «обернень», притаманних суб'єктивності в цілому, очевидним є як **доцентрове спрямування** (К.-Г. Юнг, П. Рікер, Д. Захаві, М. Анрі) так і **відцентрове трансцендування** (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Шов'є, Д. Денет) структур Я-самості (Я-ідеї). Так, якщо, будучи одним із засадничих юнгіанських архетипів, Самість як глибинний засновок інтеграції свідомого й несвідомого втілює *доцентровий* принцип пошукуваної цілісності, то *відцентрове* спрямування еґо-структур суб'єктивності/ самості є характерною ознакою узасадничених образом *Іншого* (*Чужого*) інтерсуб'єктивних концепцій, в яких самість зумовлено *гетероафіціюванням* з боку *Іншого* (Е. Левінас, А. Рено) та *Чужого* (Б. Вальденфельс).

Показово, що саме у феноменологічній перспективі самості як «герменевтики Я-сам» (П. Рікер), самості-автоафіціювання як схопленої на *передрефлексійному* рівні вихідної структури (М. Анрі),

самості як вихідної маніфестації досвіду в перспективі першої особи, що включає в себе інваріантність розмаїтих видів досвіду (Д. Захаві), зринає *доцентрове спрямування* самості, яка разом із притаманним для неї відцентровим трансгресуванням набуває *доцентрових модуляцій*, увиразнюючи віднайдення пошукуваної *єдності* в переході *іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному*.

Якщо для Д. Захаві послідовну *єдність* суб'єктивного досвіду (як синхронну, так і діахронну) конституційовано його *індивідуальним характером* (first-personal character), а єдність розмаїтих переживань засновано на факті їх *дорефлексійного переживання* як «моїх», то для М. Анрі підставою єдності виступає *передрефлексійний рівень автоафіціювання* як вихідної структури самосприйняття. Саме доступність досвіду для суб'єктивного переживання набуває вагомості для його єдності й узгодженості, що виступає одним з базових феноменологічних аргументів на користь значущості й універсальності *суб'єктивності*.

Феноменологічне поняття самості як виміру досвіду (*experiential dimension*), що необхідним чином включає в себе перспективу від першої особи та можливість мінливості (Е. Гусерль, М. Анрі), виявляється більш ефективним для застосування в емпіричних дослідженнях. Саме феноменологічний концепт самості, що уможлиблює аналіз диференціації рефлексивності, включаючи як дорефлексивний шар, так і порушення, відомі як явища надмірної, або ж гіперрефлексивності, застосовується, зокрема, у випадку з шизофренією.

Плідним виступає й похідне від феноменологічних уявлень Е. Гусерля сьогоденне осмислення структур самості як *вихідної пасивності* (П. Рікер, М. Анрі, Д. Захаві). Виявлення суб'єктивності як не наділеної очевидністю, такої, що *не потребує суб'єкта* (воля, симуляції, ілюзії, бажання, перцепції, марення як відтворюване у свідомості *повз суб'єкта*) було експліковано ще А. Шопенгауером та Ф. Ніцше з його життям *по той бік* свідомості, де годі віднайти «людину», згодом – Ж. Дельозом і М. Фуко. Про суб'єктивність як іманентну *пасивність* розмірковували Е. Гусерль, М. Гайдегер, Е. Левінас, М. Анрі.

Від часів «Логічних досліджень» Е. Гусерля феноменологічний аналіз не вбачає в *пасивному* царину підлеглості чи негативної каузальності, що уможливило значну ревізію місця пасивності взагалі та статусу афективних станів суб'єктивності зокрема. Конституювання нових смислів та предметностей можливе, за Е. Гусерлем, лише на

засадах певної царини *перед-даного*, вже засвоєного свідомістю, але ще не опрацьованого нею на активному рівні. При цьому *пасивність* є саме тим рівнем перед-даного, наявність якого уможлиблює активний досвід.

Суб'єктивність, за Е. Гусерлем, – це сув'язь активних та пасивних синтезів, що зсувають у часі смисловий горизонт, де трансценденція – спосіб присутності свідомості, повнотність її «життя» (*Lebendigkeit*) як воля до існування. У спробі дослідження фактичності й конкретності суб'єктивного життя висуваючи теорію афективної ідентичності й генетичного конституювання суб'єкта, Е. Гусерль в «Аналізах пасивних синтезів» піддає перевірці теорію свідомості, засновану на принципі структурації інтенсивності афективної динаміки – від афективного несвідомого до живого теперішнього – актуальної свідомості.

У М. Гайдегера, за яким джерелом досвіду пізнання є деяка перед-даність, *Dasein* завжди вже якось налаштовано. Розглядаючи налаштованість (*Stimmungen, dis-position*) у зв'язку з розумінням як екзистенційну структуру, М. Гайдегер висуває проблематику афективності на передній план, а згодом проголошує налаштування початком філософії. Пов'язуючи суб'єктивність з ознакою «проти власної волі», Е. Левінас стверджує про перед-первинність пасивності як вихідної щодо *Я* метафізичної структури – умови єдності емпіричного суб'єкта. Розуміння суб'єктивності як пасивності визначило осмислення ідентичності: коли тожсамість ілюзорна як «інше-в-тотожному», саме *Інший* визначає формування ідентичності *Я*.

Інтенції «*Я-сам...*» П. Рікера спрямовано на з'ясування підстав зіткнення *Я* з досвідом інакшості *тіла, Іншого* й сумління як різновидами *пасивності*, властивими для лінгвістичного, практичного, наративного й етичного рівнів досвіду. Для врахування в осередді самості *інакшості*, що належить до сутнісного змісту самості, необхідно виходити зі взаємодії між феноменологічним та онтологічним рівнями дискурсу, де феноменологічним корелятом інакшості будуть різновиди пасивності, сконцентрованої в досвіді тіла, імплікованої у відношення *Я* до *Іншого*, та пасивності відношення *Я* до себе, що є conscience у сенсі *Gewissen* – сумління, совісті.

Інакшість *Іншого*, за П. Рікером, тісно пов'язано з модальностями *пасивності*: те, що інший є, як і я, суб'єктом мислення, який сприймає моє «я-сам» як іншого, ніж він сам (разом з яким ми розглядаємо світ як спільну для нас природу та будуємо спільноти осіб, здатних поводитись на сцені історії як особистості вищого рівня), передуює редукції до власного. Тобто у гіпотезі, в якій я був би сам-один, цей досвід, за переконанням П. Рікера, не міг би бути узагальнений мною без

допомоги *Іншого*, який допомагає мені зосереджуватися, стверджувати себе, зберігати мене в моїй ідентичності.

За М. Анрі, завдяки структурі афективності здійснюється та попередня щодо досвіду пасивна перед-даність, що вражає (збуджує, афіціює) *Я*. Тільки онтологічна пасивність щодо горизонту часу може бути автентичною *пасивністю* як пасивністю не лише зазнавання впливу, а й пасивністю щодо себе. Трансцендентальна авто-афективність як структура чистого само-афіціювання є, за М. Анрі, цілком неопосередкованою внутрішнім почуттям, в чому й полягає розбіжність між афективністю й чуттєвістю: те, що опосередковано внутрішнім почуттям, належить до чуттєвості, а те, що «відчуває-ться саме», безпосередньо, – стосується афективності.

Самовідчуття як те, що «відчуває-ться саме», є у М. Анрі ключовим прикладом пасивності щодо себе, означеної як пасивність у єдності. Таке відчуття є *пристрастю* (passion), в якій те, що спричинює, викликає страждання (те, що впливає), співпадає з тим, *що* страждає, *що* зазнає впливу. Така тотожність суб'єкта та об'єкта пристрасті й утворює, за М. Анрі, структуру суб'єктивності – *самість-ipse* (ipséité). Самовідчуття як пристрасть характеризується не тільки безсиллям, але й потужністю, що полягає в абсолютній безсумнівності, якою наділено явленість *Я* собі в пафосі почуття.

Осердя суб'єктивності – *самість-ipse*, визначаючись М. Анрі як *idem* (тотожність собі), є місцем неопосередкованості афективних станів, в якому відчуття страждання чи насолоди збігаються з відчуттям життя (я виступаю для себе не так, як мені з'являються речі світу, – в цьому, за переконанням М. Анрі, полягає засадниче, хоча й забуте вчення Декарта). *Я* дано самому собі через *pathos*, що як пристрасна само-вразливість утворює самототожність *самості*.

З огляду на передвизначення образів ідентичності фундаментальнішим питанням про суперечність *специфічно людського в ракурсі експлікацій людської цілісності* методологічно вагомою видається ідея *людини як контрверсійної «єдності суперечностей»*, завбачуваної в перспективі гетерогенної плюральності її окремих, фрагментарних «тотальностей», що передвизначає врахування «об'ємності», всеохопності осягнення людини (К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Е. Фром, П. Козловський).

А отже, гетерогенна повнотність *специфічно людського* передвизначає повернення суб'єктивності/самості до себе й уновіднайдення її як *трансцендентного-в-іманентному*: посутньо притаманна буттєвим обширам самості іманентність структур *Я*,

поставши розімкненою, знову набуває тотожності собі та відновлюється як самість, спрямована на *Іншого*. *Суб'єктивність як «розімкнена» повнотність гетерогенних обширів специфічно людського увиразнюється відтак у тремтливо хисткому набутковій пошукуваній єдності, подибуваної в шережі іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному.*

Набуваючи як доцентрового (К.-Г. Юнг, П. Рікер, Д. Захаві, М. Анрі), так і відцентрового спрямування (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Шов'є, Д. Денет), концептуальні обертони суб'єктивності/самості й, ширше, – сьогоденного образу людини маніфестують суб'єктивність як наділену синтетичною функцією неочевидну повнотність осібної онтологічної реальності *специфічно людського*, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду й буття у світі феномени від афективності й тілесності до найскладніших форм саморефлексії й інтерсуб'єктивності та виступає підставою формування – «конструктом» – особистісної ідентичності людини – її тожсамості.

На особливу увагу заслуговують сьогоденні теорії суб'єктивності, які, будучи спробою засвідчити радикальну ревізію суб'єктивності як самосвідомості, виходять з *дорефлексійного, а(мета-)логічного* тла конституювання індивідуального досвіду. Невиявну повнотність суб'єктивності обґрунтовано передусім у *феноменологічній перспективі*, яка, виходячи з універсальності онтологічних виявів темпоральності, афективності, досвіду тілесності й інтерсуб'єктивності, а також із дорефлексійного досвіду устрою базової самосвідомості, уможлиблює аналіз *диференціації рефлексійності*, – з одного боку (Д. Захаві – Ш. Галагер), та розв'язання проблематики присутності *тіла як трансцендентного-в-іманентному*, – з іншого боку (М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, М. Анрі).

За теорією Д. Захаві, що залучає темпоральну, афективну й тілесну організацію передрефлексійного досвіду суб'єктивності, мінімальні умови суб'єктивності наділено емпіричною реальністю й дорефлексійним першо-особистісним характером переживань досвідних феноменів як «моїх». Саме феноменологічний концепт базової самосвідомості, не обмежуючись описом первинної форми суб'єктивності, досліджує її устрій через дорефлексійний досвід, що уможлиблює аналіз диференціації рефлексійності, включаючи як дорефлексійний шар, так і явища так званої гіперрефлексійності.

Перегляд онтологічного статусу *свідомості* зумовлює сьогоденну трансформацію підходів до гетерогенної природи суб'єктивності й умов конституювання внутрішнього досвіду. Питання про *Я як свідоме*

осереддя суб'єктивності, належачи до засадничих питань будь-якого філософування, не передбачає при цьому остаточної та вичерпної відповіді. Переосмислення свідомості обертається варіативністю *philosophy of mind* в її когнітивістському й філософсько-психологічному варіантах.

Поняття *mind* охоплює комплексну структуру ментальних якостей, не визначувану через якусь одну ознаку, крім самої ідеї ментального чи психічного, протилежного фізичному або матеріальному, а значення суб'єктивності зводиться до виняткової й нередукованої феноменальної якості, яка означає, що ментальні феномени, поряд з їх сутнісними визначеннями, мають властивість переживатись у перспективі першої особи. На відміну від *феноменологічного*, яке виходить із засадничості для єдності досвіду його суб'єктивного характеру, це вузьке значення не передбачає, що суб'єктивність свідомості є центральною для розуміння тотальності ментальних феноменів (суб'єктивність у сенсі феноменальної якості може бути частиною *mind*).

Осмислення *передрефлексійних* структур самосвідомості, базової природи *Я* в сучасній філософії свідомості, нейронауці й феноменології релевантне *егологічному зміщенню досліджень організації ментальних феноменів на передкогнітивний рівень*. Узгоджено опис вихідної форми самосвідомості в термінах первинного відчуття власності й перспективи першої особи (Г. Стросон, Д. Генрих, А. Дамазіо, Д. Захаві). Якщо Г. Стросон, обстоюючи уявлення про чисто формальну якість досвіду, розуміє «мінімального суб'єкта» як присутнього в теперішньому, то Д. Захаві, не обмежуючись описом форми суб'єктивності, обґрунтовує її підґрунтя як наділеність емпіричною реальністю й дорефлексійним першо-особистісним характером досвідних феноменів.

Новітні теорії *нерефлексійної* самосвідомості виходять з експлікацій неегоцентровості *Я* й ідеї самосвідомості як анонімного, нетематичного знання (А. Гурвіч, Д. Генрих, М. Франк). За неегоцентровим підходом Д. Генриха, самосвідомість, утворюючи *нерефлексійний* центр знаннєвої активності, передує предметному знанню, а *Я* виступає вторинною якістю свідомості. За М. Франком, суб'єктивність як клас переживань, для яких присутнє знайомство з собою, може бути анонімним, некатегорійним, або ж категорійним, увиразнюючи носія події.

В. Декомб, спираючись на ідеї структурного лінгвіста Л. Теньєра, залучає до розв'язання питання про суб'єктивність лінгвістичний аналіз категорії додатку. За умови, якщо найбільша синтаксична відмінність

пролягає між дієсловом та його додатком, суб'єкт дії може розглядатись як один із додатків дієслова, провідна роль у керуванні при цьому належить дієслову. Суб'єкт, на думку В. Декомба, може бути представлено як додаток агента: якщо поняття суб'єкта прийнятне в сенсі буття агентом, то немає необхідності використовувати поняття суб'єкта в розумінні самовідношення, усталеному для філософії модерну.

Отже, неочевидна повнотність гетерогенних обширів *специфічно людського*, передбачаючи інтеграцію усіх складових царини індивідуального буття у світі, охоплює множину найрізноманітніших явищ від афективності та тілесності до найскладніших форм саморефлексії й інтерсуб'єктивності. Підвалиною суб'єктивності, її інтегруючим кореневим осередком виявляється не «над-позиція» его-спостерігача – самосвідомого Я, а глибінь тієї «феноменальної повноти» (М. Мамардашвілі), котра, не будучи об'єктом саморефлексії та фіксуючи розрив рефлексійної спроможності Я, уособлює *інший – первинний досвід а-(мета-)логічного, неявного тла конституювання суб'єктивності*.

Афективність, досвід тілесного буття у світі, інтерсуб'єктивні відношення, а також *лімінальний* вияв *специфічно людського* виповнення усвідомлюються як фундаментальні складові гетерогенних обширів суб'єктивності. А отже, *ідея суб'єктивності як виявлення трансцендентного в іманентному* постає очевидним вибором сьогоденної постантропологічної доби.

Виходячи з полівекторності й полісемантичності суб'єктивності як *трансцендентного в іманентному*, припустимим є означення *суб'єктивності як наділеної синтетичною функцією неочевидної повнотності гетерогенних обширів специфічно людського, що охоплює всі конститутивні для індивідуального досвіду та буття у світі феномени від афективності й тілесності до найскладніших форм саморефлексії й інтерсуб'єктивності та постає підставою формування особистісної ідентичності людини – її тожсамості*.

...На наш погляд, представлені висновки, до яких ми дійшли у процесі дослідження, можуть бути складовими певної моделі розуміння людської суб'єктивності. Зауважимо ще раз: дослідження, не претендуючи на всеосяжність чи досконалість розв'язання цього завдання, спрямовано на те, аби спонукати до осмислення найпотаємнішої загадки *людської суб'єктивності*, в якій завжди залишаються *невиявлені, не прояснені досі грані*.

ANNOTATION

SUBJECTIVITY: EXTENSION OF HETEROGENEOUS SPACES

(Philosophical-Anthropological Dimension)

The contemporary image of “man” is constituted as a result of the collapse of monocentric anthropologism and the ultimate overcoming of the metaphysical model of monadic immanent “I”. The radical rethinking of the metaphysical subject gives the concept of subjectivity its transgressive properties to go beyond its own limits (the “sign of transcendence” – A. Renaut) and determines identification of subjectivity as *transcendent-in-immanent*.

The grounds of non-classical anthropological strategies are present in the implicit modern intentions of *homo duplex*, in the non-essentialist ideas of “man” of S. Kierkegaard, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, in explications of *negativity* of human nature by the philosophical anthropology founders (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen).

The latest conceptions of “man” is marked by the *radicalization* of subjectivity, transgressing from self-identical positive properties to liminal forms of *negative, nomadic, embodied* subjectivity or intersubjective forms of *Other, Alien, the Self* (characterized by the *centripetal* and *centrifugal* directions). The non-classical subjectivity is correlated with a series of transformations of the idea of “man” from the existential status of the “standing in *nothing*” subject (J.-P. Sartre) to the postmodern “death of man”, detecting a potential of the re-finding of “man” in late M. Foucault’s variations.

If the advantage of G. Deleuze’s *nomadic* subjectivity is “dodging from authorities”, then the advantage of J. Attali’s neonomadic subject is a possibility of the super-fast movement. The rational understanding of human *embodiment* is replaced by the idea of it as a kind of the psychosomatic congruence, a kind of the sensual and intellectual “unity”. The contemporary stage of human embodiment’s conceptualization is determined by the new phenomenological strategies of human embodiment as the “subject of perception” and constitution of the world (M. Merleau-Ponty), the fundamental horizon of human experience (E. Husserl, B. Waldenfels, M. Henry, D. Zahavi).

The extension of heterogeneous spaces of subjectivity is a framework for the latest theories of identity as the excessive “first-personal” being (P. Ricoeur, V. Descombes, S. Chauvier, M. Henry, D. Zahavi), in which *Other* is a key factor of the subjectivity’s constitution. “*Étranger*” is interpreted as the latently identical “otherness” inside subjectivity itself (“*I as Alien to myself*”) in the J. Kristeva’s theory. Rethinking of the *One’s own – Alien* relations in the responsive phenomenology “*das Fremde*” of B. Waldenfels is determined by the

idea of a responsive sense direction as a double-meaning claim/ ambition of an “appeal” aimed at someone and a “pretension” extended to someone.

The *Self* comes from the ethical principle of “*I*” as a normative act of the will of subject (P. Ricoeur), a multiple identity of the dynamic “*I*-idea” (S. Chauvier), the pre-reflexive self-influence (M. Henry) or the responsible attitude to *Other* (E. Levinas). Pushing the conceptual metaphor of the “center of narrative gravitation”, D. Dennett denies unity of the personal identity and durability of the Self. The foundation of the experience of the Self as the first-personal character and the “for-me” ownership by the contemporary phenomenological theories of the primary subjectivity and the minimal Self (D. Zahavi) corresponds to the studies of the basic subjectivity’s structures.

The contemporary philosophical reflection demonstrates the radical revision of the traditional modern concept of subjectivity as (*self-*) *consciousness*. A specific “egological” shift in the studies of the inner experience structures to the level of its precognitive organization, in the direction of implicit pre-reflexive conditions of the subjectivity’s constitution in the contemporary phenomenology (D. Zahavi – S. Gallagher) and the latest *philosophy of mind* (D. Henrich, G. Strawson, A. Damasio, V. Descombes) determines the disclosure of heterogeneous spaces of subjectivity as the “non-obvious” completeness of various phenomena from affectivity and embodied being in the world to complex forms of self-reflection and intersubjectivity.

A deep premise of subjectivity, which is not reduced to conscious or mental structures, is the “phenomenal completeness” (M. Mamardashvili) that cannot be the object of self-reflection. The problem of *heterogeneity* defines a principal importance of the foundation of subjectivity as constituted on a precognitive and pre-reflective level. The fundamental levels of subjectivity as heterogeneous completeness of *specifically human* ontological reality are a temporal, affective, embodied being, intersubjective relations and mortality as the liminal manifestation of human existence.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аббаньяно Н.* Мудрость жизни / Николо Аббаньяно ; [пер. с итал. А. Л. Зорина]. – СПб. : Алетейя, 1996. – 320 с.
2. *Агацци Э.* Человек как предмет философии / Эвандро Агацци // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 24–35.
3. *Алейник Р. Л.* Образ человека во французской постмодернистской литературе / Р. Л. Алейник // Спектр антропологических учений / ИФ РАН ; отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2006. – Вып. 1. – С. 199–214.
4. *Алкемайер Т.* Социология спорта. Телесные практики субъективации и самоинсценировки / Томас Алкемайер // Логос. – 2006. – № 3. – С. 141–146.
5. *Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия [Электронный ресурс] / Жак Аттали ; [пер. с англ.]. – М. : Международные отношения. – 1993. – 135 с. – Режим доступа : http://www.patriotica.ru/enemy/attali_porog_.html
6. *Бадью А.* Французька мова. Про французьку мову як очищення / Ален Бадью ; [переклад Анастасії Рябчук та Володимира Артюха] // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. 1. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 48–54.
7. *Балібар Е., Кассен Б., де Лібера А.* SUJET / Етьєн Балібар, Барбара Кассен, Ален де Лібера ; [переклад Олексія Панича] // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. 1. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 148–173.
8. *Баскаков В. Ю.* Свободное тело / В. Ю. Баскаков. – М. : Институт Общегуманитарных Исследований, 2004. – 224 с.
9. *Баткин Л. М.* На пути к понятию личности: Кастильоне о «грации» / Л. М. Баткин // Культура Возрождения и общество [сборник] / Академия наук СССР, Научный совет по истории мировой культуры ; отв. ред. В. И. Рутенбург. – М. : Наука, 1986. – С. 86–95.
10. *Баумейстер А.* Філософські засади після ХХ століття / Андрій Баумейстер // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III (2012), Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВНТУ, 2013. – С. 15–29.
11. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин. – М. : Художественная литература, 1979. – 424 с.
12. *Беневич Г.* Слово о Левинасе / Г. Беневич // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. с франц. А. В. Парибка. Вступит. статья и комментарии Г. И. Беневича]. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1998. – С. 10–17.

-
13. *Бергсон А.* Творческая эволюция / Анри Бергсон ; [пер. с франц.]. – М. : Канон-пресс ; Кучково поле, 1998. – 384 с.
 14. *Бибихин В.* Дело Хайдеггера / В. Бибихин // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
 15. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и иллюстраций) / Вальтер Бимель ; [пер. с нем. А. Верникова]. – Челябинск : Урал LTD, 1998. – 288 с.
 16. *Бланшо М.* Опыт-предел / Морис Бланшо ; [пер. с франц.] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 63–77.
 17. *Бовуар де С.* Надо ли жечь Сада? / Симона де Бовуар ; [пер. с франц.] // Эрос. Страсти человеческие. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 216–243.
 18. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
 19. *Больнов О. Ф.* Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение / О. Ф. Больнов ; [пер. с нем.] // Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 137–145.
 20. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма / Отто Фридрих Больнов ; [пер. с нем.]. – СПб. : Лань, 1999. – 222 с.
 21. *Бубер М.* Проблема человека / Мартин Бубер ; [пер. с нем. Н. Кушнера]. – К. : Ника-Центр, 1998. – 96 с.
 22. *Вайзер Т. В.* Воображая intersубъективность в трансгрессивном сообществе Ж. Батай. [Электронный ресурс] / Т. В. Вайзер // Научный электронный журнал Артикульт. – 2013. – № 10 (2). – С. 63–74. – Режим доступа : [http://articult.rsuh.ru/upload/articult/journal_content/010/ARTICULT-10_\(2-2013,P.63-74\)-Weiser.pdf](http://articult.rsuh.ru/upload/articult/journal_content/010/ARTICULT-10_(2-2013,P.63-74)-Weiser.pdf)
 23. *Вальденфельс Б.* Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти / Бернхард Вальденфельс // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти ; [пер. с франц. О. Н. Шпараги]. – Минск : Логвинов, 2006. – С. 381–398.
 24. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім.]. – К. : ППС – 2002, 2004. – 206 с.
 25. *Вдовина И. С.* М. Мерло-Понти: философия плоти и проблема социального / И. С. Вдовина // История философии / отв. ред. И. И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2008. – Вып. 13. – С. 49–68.
 26. *Вельш В.* Наш постмодерний модерн / Вольфганг Вельш ; [пер. з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Култаєвої, Л. А. Ситниченко]. – К. : Альтерпрес, 2004. – 328 с.
 27. *Габермас Ю.* Постметафізичне мислення / Юрген Габермас ; [пер. з нім. В. Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.

-
28. *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас ; [пер. з нім. В. М. Купліна]. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
 29. *Гадамер Г.-Г.* Истина і метод / Г.-Г. Гадамер ; [пер. з нім. О. Мокровольського] // Т. 1: Герменевтика I: Основи філософської герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – К. : Юніверс, 2000. – 464 с.
 30. *Гадамер Г.-Г.* Философские основания 20 века / Г.-Г. Гадамер ; [пер. с нем.] // Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – С. 15–26.
 31. *Газарова Е.* Психология телесности / Елена Газарова. – М. : Институт Общегуманитарных Исследований, 2002. – 192 с.
 32. *Газнюк Л. М.* Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття : мнографія / Л. М. Газнюк. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 368 с.
 33. *Гайденок П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденок. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
 34. *Гелен А.* О систематике антропологии / Арнольд Гелен ; [пер. с нем.] // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М. : Прогресс, 1988. – С. 152–201.
 35. *Герберт З.* Пан Когіто оповідає про спокусу Спінози / Збігнєв Герберт ; [пер., передм. та довід про авт. Д. Павличка] // 50 польських поетів: Антологія польської поезії. – К. : Основи, 2001. – С. 400–402.
 36. *Гнездилов А. В.* Психология и психотерапия потерь / А. В. Гнездилов. – СПб. : Речь, 2004. – 161 с.
 37. *Головко Б. А.* Онтологія існування людини у Мартіна Гайдеггера / Б. А. Головко // Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія. – К. : Український Центр духовної культури, 1999. – С. 161–178.
 38. *Головко Б. А.* Філософська антропологія : навч. посібник / Б. А. Головко. – К. : ІЗМН, 1997. – 240 с.
 39. *Гомілко О.* Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / Ольга Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.
 40. *Грицанов А. А.* Ницше, генеалогия, история (Фуко) / А. А. Грицанов // Новейший философский словарь. Постмодернизм / под редакцией А. А. Грицанова. – Мн. : Современный литератор, 2007. – 816 с.
 41. *Губман Б. Л.* Западная философия культуры XX века / Б. Л. Губман. – Тверь : ЛЕАН, 1997. – 287 с.
 42. *Гурвич А.* Незгологическая концепция сознания / Арон Гурвич // Логос. – 2003. – № 2 (37). – С. 122–134.
 43. *Гуревич П. С.* Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. – М. : ИФРАН, 2004. – 178 с.
 44. *Гуревич П. С.* Философия человека / П. С. Гуревич. – М. : ИФ РАН, 2001. – Ч. 2. – 220 с.
 45. *Гуссерль Э.* Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем., сост. В. А. Куренной]. – М. : Территория будущего, 2005. – 464 с.

-
46. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. Д. В. Складнева]. – СПб. : Наука: Ювента, 1998. – 315 с.
 47. *Гуссерль Э.* Феноменология [Статья в Британской энциклопедии] / Эдмунд Гуссерль ; [предисл., пер. и примеч. В. И. Молчанова] // Логос. – 1991. – № 1. – С. 12–21.
 48. *Гьоффе О.* Політична антропологія в особливому полі уваги права / О. Гьоффе ; [пер. з нім.] // Вибрані статті / О. Гьоффе. – Київ, 1998. – С. 31–44.
 49. *Декомб В.* Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / Винсент Декомб ; [пер. с фр. М. Голованивской]. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
 50. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари ; [пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов]. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – 895 с.
 51. *Делёз Ж.* Логика смысла / Жиль Делез ; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М. : Академический Проект, 2011. – 472 с.
 52. *Делёз Ж.* Машина войны. Трактат о номадологии [Электронный ресурс] / Жиль Делез ; [пер. с фр.]. – Режим доступа : <http://prometa.ru/lib/13>.
 53. *Делёз Ж.* Складчатость или внутренние мысли (субъективация) / Жиль Делез ; [пер. с фр.] // От «Я» к «Другому»: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / ред.-сост. Т. В. Щитцова. – Минск : Менск, 1997. – С. 226–253.
 54. *Делёз Ж.* Фуко / Жиль Делёз ; [пер. с франц. Е. В. Семиной, вступ. статья И. П. Ильина]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.
 55. *Делёз Ж. Гваттари Ф.* Что такое философия? / Жиль Делёз, Феликс Гваттари ; [пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина]. – М. : Институт экспериментальной социологии. – СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
 56. *Демичев А. В.* Тематичность смерти. Дискурсы и концепты / А. В. Демичев // Человек. – 2001. – № 2. – С. 169–170.
 57. *Деннет Д.* Почему каждый из нас является новеллистом / Д. Деннет ; [пер. с англ. Н. С. Юлиной] // Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета / Н. С. Юлина. – М. : Канон+, 2004. – С. 428–447.
 58. *Деррида Ж.* Невоздержанное гегельянство / Жак Деррида ; [пер. с франц.] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 133–173.
 59. *Деррида Ж.* О грамматологии / Жак Деррида ; [пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой]. – М. : Ad Marginem, 2000. – 511 с.
 60. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Жак Деррида ; [пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина ; сост. и общая ред. В. Лапицкого]. – СПб. : Академический проект, 2000. – 432 с.

-
61. *Дерріда Ж.* Привиди Маркса /Жак Дерріда ; [пер. з франц. І. Донченка]. – Харків : Око, 2000. – 272 с.
 62. *Дондюк А. М.* Рефлексивне у феноменологічному знанні: позитивна і негативна антропологія та досвід психології і психіатрії / А. М. Дондюк // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк, Н. В. Хамітов, А. М. Дондюк, Т. В. Лютий, Л. А. Солонько, Г. П. Ковадло, О. А. Ярош, К. С. Малеев. – К. : Наукова думка, 2010. – С. 192–216.
 63. *Дуденкова И.* Грамматика субъективности и отсутствие субъекта [Электронный ресурс] / Ирина Дуденкова // НЛО. – 2010. – № 103. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/du32.html>
 64. *Дьяков А. В.* Философия пост-структурализма во Франции / А. В. Дьяков. – Нью-Йорк : Северный Крест, 2008. – 364 с.
 65. *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. Підручник / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
 66. *Жижек С.* Дражлиивий суб'єкт : відсутній центр політичної онтології / Славой Жижек ; [пер. с англ. Р. Й. Димерця]. – К. : ППС – 2002, 2008. – 510 с.
 67. *Загороднюк Валерій.* Антропологічний поворот і антиперсоналістські тенденції у сучасній філософії / Валерій Загороднюк // Філософсько-антропологічні читання : зб. наук. праць. Філософські діалоги' 2010. – Київ, 2010. – Частина 1. – С. 117–121.
 68. *Загороднюк В. П.* Доцільність культури і сенс людського буття / Валерій Петрович Загороднюк // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 9. – С. 53–77.
 69. *Загороднюк В.* Людина як істота, котра трансцендує / Валерій Загороднюк // Філософія: Світ людини. Курс лекцій : навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К. : Либідь, 2003. – С. 303–322.
 70. *Загороднюк В.* Образ людини у філософії модерну та постмодерну / Валерій Загороднюк // Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського): Філософсько-антропологічні студії' 2008 ; [під ред. : Є. І. Андрос, М. В. Попович, І. В. Бичко, Є. К. Бистрицький, А. М. Єрмоленко, В. П. Загороднюк, В. В. Лях, С. В. Пролеєв, Н. В. Хамітов]. – К. : Стилос, 2008. – С. 129–138.
 71. *Зверева В.* Специализированные тела в массовой культуре: бодибилдинг / В. Зверева // Синий диван. – 2003. – № 2. – С. 118–130.
 72. *Ильин В. В., Панарин А. С., Вадовский Д. В.* Политическая антропология / В. В. Ильин, А. С. Панарин, Д. В. Вадовский / под ред. В. В. Ильина. – М. : МГУ, 1995. – 254 с.
 73. *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1996. – 253 с.

-
74. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Роман Ингарден ; [пер. А. Денежкина и В. Куренного]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 224 с.
 75. *История современной зарубежной философии: компаративистский подход* / отв. ред. М. Я. Корнеев. – СПб. : Лань, 1997. – 478 с.
 76. *История философии: Энциклопедия.* / сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Интерпрессервис ; Книжный Дом. 2002. – 1376 с.
 77. *Іванишин П. В.* Національно-екзистенційна інтерпретація (основні теоретичні та прагматичні аспекти) : монографія / П. В. Іванишин. – Дрогобич : Відродження, 2005. – 308 с.
 78. *Іващенко І.* Нерелексіїні теорії самосвідомості / Іван Іващенко // Філософська думка. – 2012. – № 2. – С. 115–118.
 79. *Карачевцева Л.* Дискусії про «суб'єкт» і «суб'єктивність» в філософії ХХ – ХХІ століть / Лариса Карачевцева // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III, Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – № 3. – С. 30–40.
 80. *Карачевцева Л. М.* Подія гіпостазису у філософській думці Емануеля Левінаса / Л. М. Карачевцева // Мультиверсум: Філософський альманах [збірник наукових праць] / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : Український Центр духовної культури, 2006. – Вип. 56. – С. 15–23.
 81. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс ; [пер. с англ.]. – М. : ГУВШЕ, 2000. – 608 с.
 82. *Кимелев Ю. А.* Западная философская антропология на рубеже ХХ – ХХІ веков. Аналитический обзор / Ю. А. Кимелев / РАН, ИНИОН. отв. ред. А. И. Панченко. – М., 2007. – 76 с.
 83. *Кирилюк О. С.* Ідея В. Шинкарука про троїсте «Я» та «на-млі-ока» дазайнового «когіто» / О. С. Кирилюк // Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 18 квітня 2014 року. – Київ, 2014. – С. 61–70.
 84. *Киркегор С.* Наслаждение и долг / Серен Киркегор ; [пер. с датского]. – К. : AirLand, 1994. – 504 с.
 85. *Коваadlo Г. П.* Етичні виміри буття сучасної людини та пошуки її ідентичності / Г. П. Коваadlo // Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. – К. : Стилос, 2015. – С. 231–258.
 86. *Козачинська В. В.* Буттєвий обшир суб'єктивності: повнота «неочевидного» / В. В. Козачинська // Молодий вчений: Науковий журнал. – Херсон : ВД «Гельветика», 2016. – № 12 (39). – С. 210–214.
 87. *Козачинська В.* Від Я до Чужого: обрії «нової суб'єктивності» / Вікторія Козачинська // Науковий вісник Чернівецького університету:

-
- зб. наук. пр. – Чернівці : Рута, 2008. – Вип. 414–415: Філософія. – С. 44–48.
88. *Козачинська В. В.* До передумов формування поняття негативної суб'єктивності / В. В. Козачинська // *Идеи: философско списание. Международно многоезично специально научно издание.* – Пловдив, България: Център за развитие на личността HUMANUS, 2014. – Книжка 2 (4), декември, година II. – С. 37–42.
89. *Козачинська В. В.* Екзистенційні грані суб'єктивності: свобода осмисленого «стояння у ніщо» / В. В. Козачинська // *Гілея: Науковий вісник: зб. наук. праць.* – Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 98 (№ 7). – С. 207–211.
90. *Козачинська В. В.* Експлікації самості: «розмикання» виміру Я / В. В. Козачинська // *Гілея: Науковий вісник: зб. наук. праць.* – Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. – Вип. 109 (№ 18). – Вип. 109 (№ 18). – С. 139–143.
91. *Козачинська В.* Експлікації суб'єктивності: «відкритість» онтологічного виміру / Вікторія Козачинська // *Auspicia: Recenzovaný vědecký časopis pro oblast společenských a humanitních věd (Reviewed Scholarly Journal Dealing with Social Sciences and Humanities).* – České Budějovice: Vysoká Škola evropských a regionálních studií, 2016. – Číslo 5, ročník XIII. – S. 104–109.
92. *Козачинська В. В.* Колізії антропологізму: на шляху до антропології недовіри / В. В. Козачинська // *Практична філософія: науковий журнал.* – Київ : ПАРАПАН, 2013. – № 3 (№ 49). – С. 206–212.
93. *Козачинська В. В.* Постмодерні експлікації суб'єкта: номадологічний проект хронополітики (від Дельоза до Атталі) / В. В. Козачинська // *Totallogy* – XXI. Постнекласичні дослідження. – Київ : ЦГО НАН України, 2011. – № 25. – С. 207–216.
94. *Козачинська В. В.* Ситуація людського буття у філософській антропології: осмислення розламу / В. В. Козачинська // *Практична філософія: науковий журнал.* – Київ : ПАРАПАН, 2015. – № 3 (№ 57). – С. 10–15.
95. *Козачинська В. В.* Смерть: ідеологічні коди сьогодення / В. В. Козачинська // *Наукові записки НаУКМА: Філософія та релігієзнавство.* – Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2007. – Т. 63. – С. 15–21.
96. *Козачинська В.* Суб'єкт в інформаційному суспільстві: «аритмія» мортальності / Вікторія Козачинська // *Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.* – Дрогобич, 2009. – Вип. 23: Філософія. – С. 146–156.
97. *Козачинська В. В.* Суб'єктивність в антропологічному дискурсі «нестачі»: від Сартра до Лакана / В. В. Козачинська // *Практична*

-
- філософія: науковий журнал. – Київ : ПАРАПАН, 2016. – № 1 (№ 59). – С. 156–161.
98. *Козачинська В. В.* Суб'єктивність: обрії тілесного / В. В. Козачинська // *Идеи: философско списание. Международно многоезично специально научно издание.* – Пловдив, Бългaрия: Център за развитие на личността HUMANUS, 2016. – Книжка 1 (7) – 2 (8), февруари – април, година IV. – С. 21–27.
99. *Козачинська В. В.* Суб'єктивність: підстави радикалізації / В. В. Козачинська // *Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження.* – Київ : ЦГО НАН України, 2015. – № 32. – С. 200–210.
100. *Козачинська В.* Суб'єктивність у модусах «ніщоження»: від Плеснера до Лакана / Вікторія Козачинська // *Мандрівець: журнал гуманітарних студій.* – Тернопіль : Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія» ; Вид-во «Мандрівець», 2015. – № 6 (120). – С. 36–40.
101. *Козачинська В. В.* Суб'єкт інформаційного суспільства: «образ тіла», спорт та «виклики» тілесності / В. В. Козачинська // *Практична філософія: науковий журнал.* – Київ : ПАРАПАН, 2012. – № 3 (№ 45). – С. 36–40.
102. *Козачинська В.* Сучасний образ людини: долання моноцентризму [Електронний ресурс] / В. Козачинська // *Nauki Społeczno-Humanistyczne. Polsko-ukraińskie czasopismo naukowe.* – 2016. – № 03 (11). – Режим доступу : http://sp-sciences.io.ua/s2573976/kozachynska_viktoriya_2016_the_contemporary_image_of_a_man_overcoming_monocentrism_social_and_human_sciences_polish-ukrainian_scientific_journal_03_11_
103. *Козачинська В.* Сучасні експлікації суб'єктивності: до питання гетерогенності / Вікторія Козачинська // *Наукові записки Національного університету «Острозька академія».* – Острог : «Острозька академія», 2016. – Вип. 19: Філософія. – С. 75–79.
104. *Козачинська В.* У «міжтіні» Танатоса (ще одна спроба осмислення смерті) / Вікторія Козачинська // *Філософська думка.* – 2007. – № 1. – С. 15–35.
105. *Козачинська В.* Чужий як ідентичність трансгресивної суб'єктивності / Вікторія Козачинська // *Наукові записки Національного університету «Острозька академія».* – Острог: «Острозька академія», 2015. – Вип. 17: Філософія. – С. 12–16.
106. *Козловски П.* Культура постмодерна / Петер Козловски ; [пер с нем.]. – М. : Республика, 1997. – 240 с.
107. *Козырева А. С.* Субъективность и единство самости в феноменологической перспективе / А. С. Козырева // *Вопросы философии.* – 2014. – № 4. – С. 156–167.

-
108. Колесников А. С., Ставцев С. Н. Формы субъективности в философской культуре XX века / А. С. Колесников, С. Н. Ставцев. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 112 с.
 109. Косяк В. А. Эпистемология человеческой телесности / В. А. Косяк. – Сумы: Университетская книга, 2002. – 362 с.
 110. Кристева Ю. Самі собі чужі / Юлія Кристева ; [пер. з фр. З. Борисюк]. – К. : Основи, 2004. – 262 с.
 111. Крістева Ю. Полілог / Юлія Крістева ; [пер. з фр. П. Таращука]. – К. : Юніверс, 2004. – 480 с.
 112. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Милан Кундера ; [пер. с фр. М. Таймановой]. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 288 с.
 113. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини XX століття: дискурс із префіксом «пост-» : монографія / С. В. Куцепал. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 324 с.
 114. Лакан Ж. Еще (Семинары: Книга XX (1872/73)) / Жак Лакан ; [пер. с франц. А. Черноглазова]. – М. : Гнозис, Логос, 2011, – 176 с.
 115. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / Жак Лакан ; [пер. с франц. А. Черноглазова]. – М. : Гнозис, Логос, 2004, – 304 с.
 116. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Оно / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис ; [пер. с фр. Н. Автономовой] // Словарь по психоанализу. – М. : Высшая школа, 1996. – С. 31–33.
 117. Левинас Э. Время и Другой / Э. Левинас ; [пер. с фр. А. В. Парибка. ВступиТ. статья и коммент. Г. И. Беневича] // Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1998. – С. 21–103.
 118. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. с фр. А. В. Парибка. Вступит. статья и коммент. Г. И. Беневича] // Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1998. – С. 123–244.
 119. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас ; [пер. с фр.]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
 120. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас ; [пер. с фр.]. – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с.
 121. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Клод Леви-Строс ; [пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского]. – М. : Республика, 1994. – 384 с.
 122. Лем С. Апокрифи / Станіслав Лем ; [пер з пол.]. – Львів : Літопис, 2001. – 456 с.
 123. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» / Ж.-Ф. Лиотар // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 57–59.

-
124. *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж.-Ф. Лиотар ; [пер. с фр. А. Гараджи] // *Ad Marginem* '93. – М. : Ad Marginem, 1994. – С. 307–323.
125. *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки ; [пер. с фр. В. В. Кузнецова]. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 336 с.
126. *Литвин Т. В.* Время, память, рефлексия в феноменологии и современной когнитивной науке. Аналитический научный обзор [Электронный ресурс] / Т. В. Литвин. – Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ. – Режим доступа : <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/science/reviews/litvin.pdf>
127. *Литвин Т.* Рецензия на книгу Д. Захави «Субъективность и индивидуальность. Исследование перспективы “от первого лица”» / Татьяна Литвин // *HORIZON. Феноменологические исследования*. – Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. – Том 1 (1). – С. 168–171.
128. *Лоран Ж.* Античная и средневековая философия (франкоязычные исследования 1990 – 2010 годов) / Ж. Лоран // *Философские науки*. – 2010. – № 12. – С. 6–13.
129. *Лютий Т. В.* Маргінальність у людському бутті / Т. В. Лютий // *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*. – К. : Наукова думка, 2010. – С. 217–233.
130. *Лютий Т.* Модуси тіла стосовно «розумності нерозумного» / Тарас Лютий // *Філософська думка*. – 2006. – № 4. – С. 76–89.
131. *Лютий Т. В.* Розумність нерозумного : монографія / Тарас Володимирович Лютий. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 420 с.
132. *Лях В.* Іntenційність виявів людського буття: екзистенціалістсько-психоаналітичний підхід / Віталій Лях // *Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення* // *Зб. наук. праць. Філософські діалоги* 2010. – Київ, 2010. – Частина 1. – С. 67–91.
133. *Лях В. В., Лях Р. В.* Свобода в контексті визначення людського існування: «онтологічна» структура чи форма самореалізації / В. В. Лях, Р. В. Лях // *Свобода: сучасні виміри та альтернативи* / [В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда, Р. В. Лях, О. М. Соболев, Л. А. Ситниченко, С. О. Кошарний, Я. В. Любимий, В. К. Федорченко]. – К. : Український Центр духовної культури, 2004. – С. 157–203.
134. *Мазин В. А.* Лу Андреас-Саломе и Жак Лакан смотрят «Стыд» Стива Маккуина / В. А. Мазин. – Ижевск : ERGO, 2014. – 160 с.
135. *Макарова И. В.* Истоки понятия «субъект» в греческой философии (Платон, Аристотель) / И. В. Макарова // *Субъективность и идентичность [сборник]* / отв. ред. А. В. Михайловский. – М. : Высшая школа экономики, 2012. – С. 15–34.

-
136. *Мамардашвили М. К.* Метафизика Арто / Мераб Константинович Мамардашвили // Арто А. Театр и его Двойник / А. Арто ; [пер. с фр. В. Максимова]. – СПб., М. : Симпозиум, 2000. – С. 329–346.
137. *Мамардашвили М. К.* О сознании / Мераб Константинович Мамардашвили // Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки / под общей ред. Ю. П. Сенокосова. – М. : Лабиринт, 1996. – С. 214–229.
138. *Мамардашвили М.* Проблема человека в философии / Мераб Мамардашвили // О человеческом в человеке: сборник ; ред. : И. Т. Фролов. – Москва : Политиздат, 1991. – С. 8–22.
139. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта / Томас Манн ; [пер. с нем. В. Глазовой] // Собр. соч. в 10-ти тт. / под редакцией Н. Н. Вильмонта и Б. Л. Сучкова / Томас Манн. – М. : Художественная литература, 1961. – Т. 10. – С. 346–392.
140. *Марков Б. В.* Между индивидуальностью и субъективностью / Б. В. Марков // Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / Ален Рено ; [пер. с фр. С. Б. Рындина]. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – С. 409–470.
141. *Марков Б. В.* Философская антропология: очерки истории и теории / Б. В. Марков. – СПб. : Лань, 1997. – 384с.
142. *Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б. В. Марков. – СПб. : Алетейя, 1999. – 304 с.
143. *Матвеева А.* Славой Жижек: Возвышенный объект идеологии [Электронный ресурс] / Анна Матвеева // Новая русская книга. – 2001. – № 1. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nrk/2001/1/annamatv.html>
144. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти ; [пер. с фр. О. Н. Шпараги]. – Мн. : Логвинов, 2006. – 400 с.
145. *Мерло-Понти М.* Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з фр.]. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
146. *Морен Э.* Утраченная парадигма: природа человека / Э. Морен ; [пер. с франц., введ., послесл. М. Собуцкого]. – К. : КАРМЭ – СИНТО, 1995. – 240 с.
147. *Мотрошилова Н. В.* Почему опубликование 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера стало сенсацией? [Электронный ресурс] / Н. В. Мотрошилова // Вопросы философии. – 2015. – № 1. – Режим доступа : http://iph.ras.ru/94_96.htm
148. *Надточий Э.* Развивая Тамерлана. [Электронный ресурс] / Эдуард Надточий. – Режим доступа : http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/2002_06_15.html
149. *Никитаев В. В.* Герменевтика смерти / В. В. Никитаев // Философские науки. – 2000. – № 4. – С. 112–132.

-
150. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше ; [пер. с нем. Е. Герцык и др.]. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.
151. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Фридрих Ницше ; [пер. с нем.] // Сочинения : В 2 тт. / Фридрих Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1, 2. – 850 с.
152. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше ; [пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука]. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
153. *Ноотебоом К.* Поминальный день: роман / Кеес Ноотебоом ; [пер. з нідерланд. Я. Довгополого ; ред. І. Білик]. – К. : Юніверс, 2002. – 269 с.
154. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп.]. – М. : Наука, 1991. – 408 с.
155. *Осанов А. А.* Интерсубъективность в контексте человеческого бытия [Электронный ресурс] / А. А. Осанов // Смысл человеческого бытия. – Владимир, 2002. – Режим доступа : <http://humanitarius.com/static/osanov-04.html>
156. *Парамонов Б. М.* Конец стиля / Б. М. Парамонов. – М. : Аграф, Алетейя, 1997. – 464 с.
157. *Пензин А.* Антропологический минимализм Валерия Подороги [Электронный ресурс] / Алексей Пензин // Русский Журнал. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Antropologicheskij-minimalizm-Valeriya-Podorogi>.
158. *Петрарка Ф.* Канцоньере ; Моя тайна, или книга бесед о презрении к миру ; Книга писем о делах повседневных ; Старческие письма / Франческо Петрарка ; [пер. с ит. ; вступ. ст. , сост. О. А. Дорофеева]. – М. : РИПОЛ КЛАССИК, 1999. – 736 с.
159. *Петрушенко В.* Парадигма філософської антропології ХХ століття та її сучасні модифікації / В. Петрушенко // Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці, Матеріали міжнар. наук. конф. (Чернівці, 9-10 жовтня 2015 р.). – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. – С. 16–21.
160. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Хельмут Плеснер ; [пер. с нем.]. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с.
161. *Подорога В. А.* Мир без сознания (проблема телесности в философии Ф. Ницше) / В. А. Подорога // Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций : [сборник статей] / АН СССР, Ин-т философии ; отв. ред. Т. А. Кузьмина. – М. : Наука, 1989. – С. 15–31.
162. *Подорога В.* Феноменология тела / В. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 340 с.
163. *Померанц Г. С.* Постмодернизм [Электронный ресурс] / Г. С. Померанц // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / ИФ РАН, Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов. –

-
- М. : Мысль, 2000. – Т. 3. – Режим доступа : <http://esxatos.com/novaya-filosofskaya-enciklopediya-stepin>
164. *Райда К. Ю.* Поняття свободи в екзистенціалізмі / К. Ю. Райда // Свобода: сучасні виміри та альтернативи / В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда, Р. В. Лях, О. М. Соболев, Л. А. Ситниченко, С. О. Кошарний, Я. В. Любимий, В. К. Федорченко – К. : Український Центр духовної культури, 2004. – С. 57–156.
165. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности / Ален Рено ; [пер. с фр. С. Б. Рындина]. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 474 с.
166. *Рикёр П.* Интерпретируя историю. Интервью профессора Поля Рикёра в связи с изданием в России книги «История и истина» / Поль Рикер ; [пер. с фр. О. И. Мачульской] // История и истина / Поль Рикер ; [пер. с фр.]. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 9–16.
167. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций ; Очерки о герменевтике / Поль Рикер ; [пер. с фр. и вступит. ст. И. С. Вдовиной]. – М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. – 624 с.
168. *Рикёр П.* Память, история, забвение / Поль Рикёр ; [пер. с фр.]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
169. *Рикёр П.* Человек как предмет философии / Поль Рикер // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 41–50.
170. *Рикёр П.* Я-сам как другой / Поль Рикер ; [пер. с фр.]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
171. *Российская телесно-ориентированная психотерапия в лицах* [сборник]. – Москва : Институт Общегуманитарных Исследований, 2004. – 194 с.
172. *Рыбакова Н. А.* Проблема старости в европейской философии: от античности до современности / Н. А. Рыбакова. – СПб. : Алетейя, 2006. – 288 с.
173. *Салецл Р.* (Из)вращения любви и ненависти / Рената Салецл ; [пер. с англ. В. Мазина]. – М. : Художественный журнал, 1999. – 206 с.
174. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр ; [пер. з фр. В. Ляха, П. Тарашука]. – К. : Основи, 2001. – 854 с.
175. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр ; [пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
176. *Ж.-П. Сартр.* Тошнота. Рассказы. Пьесы. Слова [сборник] / Ж.-П. Сартр ; [пер. с фр.]. – М. : АСТ, 2010. – 672 с.
177. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр ; [пер. с фр.] // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319–344.
178. *Свасьян К. А.* Становление европейской науки / К. А. Свасьян. – М. : Эвидентис, 2002. – 438 с.
179. *Северин М. А.* Дискуссия о субъекте и субъективности («я») в современных исследованиях сознания: компаративный подход / М. А. Северин // История философии. – 2013. – № 18. – С. 268–290.

-
180. *Серл Дж.* Открывая сознание заново / Джон Серл; [пер. с англ. А. Ф. Грязнова]. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
 181. *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії / Л. Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – 172 с.
 182. *Смулянский А. Е.* «Парменид» как своевременный и неуместный текст М. Хайдеггера / А. Е. Смулянский // *Философский журнал*. – 2011. – № 1. – С. 148–155.
 183. *Современная западная философия: Словарь* / сост. : В. С. Малахов, В. П. Филатов. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с.
 184. *Сокулер З. А.* Пассивнее самой пассивности: субъективность и идентичность в учении Э. Левинаса / З. А. Сокулер // *Субъективность и идентичность [сборник]* / отв. ред. А. В. Михайловский. – М. : Высшая школа экономики, 2012. – С. 198–211.
 185. *Солонько Л. А.* Апофатическая антропология: онтологические основания, рефлексивные принципы, поведенческие стратегии / Л. А. Солонько. – Нежин : Аспект – Полиграф, 2013. – 412 с.
 186. *Солонько Л. А.* Суперечності людської суб'єктивності і межі особистісної моделі людини / Леонід Анатолійович Солонько // *Діалектика без апології* / [М. О. Булатов, В. П. Загороднюк, К. С. Малеев, Л. А. Солонько]. – К. : Стилос, 1998. – С. 127–159.
 187. *Спектр антропологических учений [сборник]* / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. П. С. Гуревич. – М. : ИФРАН, 2008. – Вып. 2. – 208 с.
 188. *Спиркин А. Г.* Философия : учебник / А. Г. Спиркин. – 2-е изд. – М. : Гардарики, 2010. – 736 с.
 189. *Столяренко В. Е., Столяренко Л. Д.* Антропология – системная наука о человеке : учеб. пособие для студентов вузов / В. Е. Столяренко, Л. Д. Столяренко. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 384 с.
 190. *Стрелков В. И.* Понятие судьбы в контексте разных культур / В. И. Стрелков. – М. : Наука, 1994. – 320 с.
 191. *Суворова О. С.* Личностное знание о смерти: пути формирования, смысл и значение / О. С. Суворова // *Идея смерти в российском менталитете*. – СПб. : РХГИ, 1994. – С. 56–61.
 192. *Суковатая В. А.* Лицо другого: телесные образы другого в культурной антропологии : монография / В. А. Суковатая. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2009. – 520 с.
 193. *Суковата В.* Смерть як «Інший» у візуальних нараціях Постмодерну / В. Суковата // *Філософська думка*. – 2003. – № 2. – С. 36–50.
 194. *Табачковський В. Г.* Образ людини від «родової всезагальності» до «тотальності» індивідуальної екзистенції / В. Г. Табачковський // *Людина в есенційних та екзистенційних вимірах*. – К. : Наукова думка, 2004. – С. 9–83.
 195. *Табачковський В. Г.* Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну / Віталій Георгійович Табачковський

-
- // Колізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк та інші. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 5–39.
196. *Табачникова С.* Мишель Фуко: историк настоящего / С. Табачникова // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; [пер. с фр.]. – М. : Касталь, 1996. – С. 396–443.
197. *Тейлор Ч.* Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.
198. *Телесность как эпистемологический феномен [сборник]* / Отв. ред. И. А. Бескова. – М. : ИФРАН, 2009. – 231 с.
199. *Толстой Л. Н.* Смерть Ивана Ильича // Л. Н. Толстой / Собрание сочинений : в 22-х т. / Л. Н. Толстой. – М. : Художественная литература, 1978–1982. – Т. 12. Повести и рассказы 1885–1902. – С. 54–107.
220. *Тоффлер Э.* Третья волна / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2004. – 261 с.
201. *Трубников Н. Н.* Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (через смерть и время к вечности) / Н. Н. Трубников // О смысле жизни и смерти / Н. Н. Трубников. – М. : РОССПЭН, 1996. – С. 63–85.
202. *Тягло А. В.* Толерантность и критическое мышление [Электронный ресурс] / А. В. Тягло. – Praha : Research Support Scheme, 1999. – 175 с. – Режим доступа : <http://rss.archives.ceu.hu/archive/00001066/01/66.pdf>
203. *Субъект* // *Философский словарь* / под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М. : Республика, 2001. – С. 546–547.
204. *Філософія: Світ людини.* Курс лекцій : навч. посібник / [В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін.]. – К. : Либідь, 2003. – 432 с.
205. *Філософська антропология в контексті сучасної епохи* / [М. О. Булатов, В. П. Загороднюк, К. С. Малеев, Л. А. Солонько]. – К. : Стилос, 2001. – 245 с.
206. *Франкл В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл ; [пер. с англ. и нем., общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
207. *Фрейд З.* Сексуальная жизнь / Зигмунд Фрейд ; [пер. с нем. А. Боковинова]. – М. : Фирма СТД, 2006. – 311 с.
208. *Фрейд З.* Толкование сновидений / Зигмунд Фрейд ; [пер. с нем., под общ. ред. Е. С. Калмыковой, М. Б. Аграчевой, А. М. Боковинова]. – М. : Фирма СТД, 2005. – 680 с.
209. *Фромм Э.* Психоанализ и дзэн-буддизм / Эрих Фромм ; [пер. с англ.] // Что такое дзен? / Э. Фромм, К. Г. Юнг, А. Уоттс, Р. Х. Блисс. – Львов : Инициатива, К. : Airland, 1994. – С. 11–77.
210. *Фрумкин К.* Позиция наблюдателя / К. Фрумкин. – К. : Ника-Центр, 2003. – 224 с.
211. *Фуко М.* Археология знания / Мишель Фуко ; [пер. с фр., общ. ред. Б. Левченко]. – К. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.

-
212. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко ; [пер. з фр. В. Шовкун]. – К. : Основы, 2003. – 326 с.
213. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко ; [пер. с фр.]. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
214. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982. Выдержки / Мишель Фуко ; [пер. с фр.] // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. – М. : Прогресс, 1991. – Вып. 1. – С. 284–311.
215. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова, под общей ред. В. П. Большакова]. – М. : Праксис, 2006. – Ч. 3. – 320 с.
216. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе / Мишель Фуко ; [пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы ; под общ. ред. А. Б. Мокроусова]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА ; Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. – 288 с.
217. Фуко М. О трансгрессии / Мишель Фуко ; [пер. с фр.] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 111–131.
218. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; [пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой]. – М. : Прогресс, 1977. – 488 с.
219. Хабермас Ю. Будущее природы человека. На пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас ; [пер. с нем.]. – М. : Весь мир, 2002. – 144 с.
220. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – СПб. : Наука, 2006. – 452 с.
221. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
222. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
223. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 63–176.
224. Хайдеггер М. Закон тождества / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.] // Разговор на проселочной дороге : сборник / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. ; под ред. А. Л. Доброхотова]. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 69–79.
225. Хайдеггер М. Парменид [Лекции 1942–1943 гг.] / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. П. Шурбелева]. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 384 с.
226. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.

-
227. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Сборник / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. ; под ред. А. Л. Доброхотова]. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.
228. *Хахалова А.* Рецензия на книгу Д. Захави «Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame» / Анна Хахалова // HORIZON. Феноменологические исследования. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2015. – Том 4 (1). – С. 314–321.
229. *Хемінгуей Е.* Сніги Кіліманджаро та інші новели [Електронний ресурс] / Ернест Хемінгуей ; [пер. з англ. В. Митрофанова ; вступ. слово І. Драча]. – Київ : Дніпро, 1968. – 309 с. – Режим доступу : http://library.iv-fr.net/2007/11/18/ernest_khemnguejj__sngi_klmandzharo.html
230. *Хен Ю. В.* Современные мифы о смерти / Ю. В. Хен // Идея смерти в российском менталитете. – СПб. : РХГИ, 1994. – С. 65–66.
231. *Хеффе О.* Политика, право, справедливость / О. Хеффе ; [пер. с нем.]. – М. : Гносис, 1994. – 319 с.
232. *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М. : Медиум ; СПб. : Ювента, 1997. – 312 с.
233. *Цвейг С.* Зигмунд Фрейд / Стефан Цвейг ; [пер. с нем.]. – М. : Интерпракс, 1990. – 88 с.
234. *Черняков А. Г.* В поисках утраченного субъекта [Электронный ресурс] / А. Г. Черняков // Метафизические исследования: Сознание. – СПб. : Алетейя, 1998. – Выпуск № 6. – 364 с. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/person/chernyakov-ag/text/v-poiskah-utrachennogo-subekta>
235. *Чикин А. А.* Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти / А. А. Чикин // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, Москва, 2014. – 233 с.
236. *Шалашенко Г.* Антропологічна ідея світу та виміри людського буття / Г. Шалашенко // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. / зб. наук. праць. Філософські діалоги' 2010. – Київ, 2010. – Частина 1. – С. 197–203.
237. *Шалашенко Г. І.* Антропологічний вимір трансцендентального аргументу: провокації тотальної людяності / Г. І. Шалашенко // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К. : Наукова думка, 2010. – С. 88–140.
238. *Шалашенко Г. І.* Конститутивна функція людського самозаперечення / Г. І. Шалашенко // Колізії антропологічного розмислу / [В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк та інші]. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 40–78.
239. *Шалашенко Г. І.* Про есенційний та екзистенційний статуси негачії / Г. І. Шалашенко // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К. : Наукова думка, 2004. – С. 116–154.

-
240. *Шалашенко Г. І.* Філософська антропологія між двох питань: «що таке людина» і «хто така людина» / Г. І. Шалашенко // Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 18 квітня 2014 року, Київ. – С. 129–137.
241. *Шевченко С. Л.* Автентичність людського буття у філософії екзистенціалізму / С. Л. Шевченко. – К. : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2012. – 207 с.
242. *Шелер М.* Избранные произведения / Макс Шелер ; [пер. с нем.]. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.
243. *Шестов Л.* Киркегард – религиозный философ / Лев Шестов // Киркегор С. Наслаждение и долг / Серен Киркегор ; [пер. с датского]. – К. : AirLand, 1994. – С. 423–451.
244. *Шовье С.* Субъективность, личность и идея самости / Стефан Шовье ; [пер. с фр. Е. К. Карпенко] // Субъективность и идентичность [сборник] / отв. ред. А. В. Михайловский. – М. : Высшая школа экономики. – 2012. – С. 118–127.
245. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр ; [пер. с нем.]. – М. : Советский писатель, 1990. – 230 с.
246. *Штекль К.* Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / Кристина Штекль // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 34–46.
247. *Эко У.* Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / Умберто Эко ; [пер. с итал. Е. Костюкович]. – М. : Эксмо, 2007. – 592 с.
248. *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета / Н. С. Юлина. – М. : Канон+, 2004. – 544 с.
249. *Юнг К.* Архетип и символ / К. Юнг ; [пер. с нем.]. – М. : Ренессанс, 1991. – 403 с.
250. *Юнг К. Г.* Психология бессознательного / К. Г. Юнг ; [пер. с нем.]. – М. : АСТ – ЛТД, Канон +, 1998. – 400с.
251. *Юнг К. Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы / К. Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе ; [пер. с нем., под общ. ред. С. Н. Сиренко]. – М. : Серебряные нити, 1997. – 368 с.
252. *Якимович А. К.* Новое время. Искусство и культура XVII – XVIII веков / А. К. Якимович. – СПб. : Азбука – классика, 2004. – 440 с.
253. *Ямпольская А. В.* Страсти по субъекту: пассивная субъективность в феноменологии Мишеля Анри / А. В. Ямпольская // Субъективность и идентичность [сборник] / отв. ред. А. В. Михайловский. – М. : Высшая школа экономики, 2012. – С. 212–230.
254. *Ямпольская А. В.* Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса / А. В. Ямпольская // Левинас Э. Путь к Другому / Э. Левинас ; [пер.

-
- Е. Бахтиной]. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. – С. 7–21.
255. *Янкелевич В.* Смерть / Владимир Янкелевич ; [пер. с франц.]. – М. : Издательство литературного института, 1999. – 448 с.
256. *Ясперс К.* Общая психопатология / Карл Ясперс ; [пер. с нем. Л. О. Акопяна]. – М. : Практика, 1997. – 1056 с.
257. *Bégout Bruce.* La Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial / Bruce Bégout. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 2000. – 379 p.
258. *Behnke E. A.* Husserl's Phenomenology of Embodiment / Elizabeth A. Behnke ; [Resource document]. Internet Encyclopedia of Philosophy: <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>
259. *Cohen Avner.* On Reading Postmodern Philosophy: Hiley, Redner and the End of Philosophy / Avner Cohen // Praxis International. – № 9. – 4 Jan 1990. – P. 381–399.
260. *Conrath R.* Intersubjectivity and Non-Representational Exchange in the Limit Situation: Towards a Shared Body in the Texts of Georges Bataille / R. Conrath // Social Discourse. – 1998. – № 1 (2). – P. 201–227.
261. *Dennett D. C.* Consciousness Explained / D. C. Dennett. – Boston: Little, Brown and Company, 1991. – 511 p.
262. *Dennett D. C.* The Intentional Stance / D. C. Dennett. – Bradford Book, The MIT Press, Cambridge M A, 1989. – 388 p.
263. *Easthope A.* British post-structuralism since 1968 / A. Easthope. – L. ; N. Y., 1988. – XIV. – 255 p.
264. *Friedman S. S.* Lyric subversions of narrative / S. S. Friedman // Reading narrative: Forms, ethics, ideology / Ed. by Phelan J. – Columbus, 1989. – P. 162–185.
265. *Gallagher S., Zahavi D.* The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science / Shaun Gallagher, Dan Zahavi. – London: Routledge (Taylor & Francis), 2008. – 244 p.
266. *Gerhardt V.* Selbstbestimmung: das Prinzip der Individualität / Volker Gerhardt. – Stuttgart : Reclam, 1999. – 470 S.
267. *Golomb J.* In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus / Jacob Golomb. – London : Routledge, 1995. – 220 p.
268. *Henry M.* Incarnation: Une Philosophie de la chair / Michel Henry. – Paris : Seuil, 2000. – 373 p.
269. *Henry M.* Philosophie et phenomenologie du corps / Michel Henry. – Paris : Presses Universitaires de France, 1987. – 308 p.
270. *Hollinger R.* Postmodernism and the Social Sciences: A Thematic Approach / R. Hollinger. – London : Sage Publications, 1994. – 192 p.
271. *Kristeva J.* La revolution du langage poetique: L'avant-garde a la fin du XIX sciecle / J. Kristeva. – Paris : Éditions du Seuil, 1974. – 645 p.
272. *Lacan J.* Ecrits / J. Lacan. – Paris : Seuil, 1966. – 924 p.
273. *Lacan J.* Ecrits: A selection / J. Lacan. – London : Routledge, 1977. – 338 p.

-
274. *Lacan J.* The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis / J. Lacan ; [trans. A. Sheridan]. – New York: Norton, 1977. – 290p.
275. *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence / E. Levinas. – La Haye: Nijhoff, 1974. – 239 p.
276. *Merleau-Ponty M.* The Visible and the Invisible. Followed by working notes / Maurice Merleau-Ponty ; [Edited by Claude Lefort. Translated by Alphonso Lingis]. – Evanston: Northwestern University Press, 1968. – 282 p.
277. *Nagel T.* The View from Nowhere / Thomas Nagel. – N.Y. : Oxford University Press, 1986. – 244 p.
278. *Nagel T.* What is it like to be a bat? / Thomas Nagel // The Philosophical Review. – Vol. 83. – No. 4, Oct. – 1974. – P. 435–450.
279. *Salecl R.* The Tyranny of Choice / R. Salecl. – London: Profile Books, 2010. – 184 p.
280. *Sarup M.* An introductory guide to post-structuralism and postmodernism / M. Sarup. – N. Y. : Academic Press, 1988. – VIII. – 171 p.
281. *Searle J. R.* The Rediscovery of the Mind / Searle J. R. – The MIT Press, Camb., Mass. ; London: A Bradford Book, 1992. – 286 p.
282. *Strawson G.* The minimal subject / Galen Strawson // The Oxford Handbook of the Self / Edited by S. Gallagher. – New York: Oxford University Press, 2011. – P. 253–278.
283. *Suleiman S.* Naming and difference: Reflexions on “modernism versus postmodernism” in literature / S. Suleiman // Approaching postmodernism / Ed. by Fokkema D. Bertens H. – Amsterdam: Philadelphia. 1986. – P. 255–270.
284. *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes / B. Waldenfels. – Frankfurt / M: Suhrkamp, 2000. – 418 S.
285. *Whiting J. E.* Personal Identity: The non-branching form of «What Matters» / Jennifer E. Whiting // The Blackwell Guide to Metaphysics / Ed. by Gale R. M. – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 190–218.
286. *Zahavi D.* Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame / Dan Zahavi / Oxford University Press, 2014. – 296 p.
287. *Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective / Dan Zahavi // Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008. – 280 p.
288. *Zahavi D.* The Phenomenological Tradition / Dan Zahavi // The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy / Edited by Dermot Moran. – London and New York : Routledge: Taylor and Francis Group, 2008. – P. 661–692.
289. *Zahavi D.* Unity of Consciousness and the Problem of Self / Dan Zahavi // The Oxford Handbook of the Self / Edited by S. Gallagher. – New York : Oxford University Press, 2011. – P. 314–333.
290. *Zizek S.* Objekt a in Social Link / S. Zizek // Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII / Editors J. Clemens, R. Grigg. – Durham ; London : Duke University Press, 2006. – P. 107–128.

Наукове видання

Вікторія Козачинська

**Суб'єктивність:
розмикання гетерогенних обширів
(філософсько-антропологічний вимір)**

Монографія

В оформленні книги використано картину *Поля Гогена*
«Звідки ми? Хто ми? Куди ми йдемо?» (1898)

Технічний редактор – Т. С. Меркулова

Оригінал макет – Т. М. Ветраченко



Підписано до друку 27 жовтня 2016 р.
Формат 60x84/16. Папір офісний. Гарнітура Times New Roman.
Умовн. друк. аркушів 20,87. Облік. видав. арк. 19,99.
Наклад 300 прим. Зам №
Віддруковано з оригіналів

Видавництво Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова. 01601, м. Київ, вул. Пирогова, 9.
Свідоцтво про реєстрацію ДК № 1101 від 29.10.2002. (044) 234-75-87
Віддруковано в друкарні Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова (044) 239-30-26