

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

ДО ПЕРЕДУМОВ ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ НЕГАТИВНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

В. В. Козачинська

кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна)

kozachynska@ukr.net

Анотація

Викторія Валерієвна Козачинська. Към предпоставките за формирането на понятieto негативна субективност. Обръщайки се към понятieto негативна субективност като едно от понятията, релевантни на посткласическия дискурс на субекта, авторът анализира процеса на неговата концептуализация в полето на рефлексията на западноевропейския модерн, започвайки от Новото време и завършвайки с дисциплинарното оформяне на философската антропология в началото на ХХ столетие. Своестепената на неявния фон на рефлексията на Новото време и Просвещението готовност да се изобразява постоянната двойственост на състоянията на човека и света, акцентирането на инстинктивното, екстатично, телесно проявяване на субективността, свидетелстваше и за назрялото развенчаване на ерата на «господството на субективността» (М. Хайдегер). Проявяващите се на «задния план» на философския рационализъм известни интенции на изкуството и философията, представени от идеите на Шекспир, Паскал, Русо и дьо Сад, от екзистенциалната философия на вярата на С.Киркегор, от отрицанието на позитивна та субективност на А.Шопунхауер, от апологията на автентична та индивидуалност на Ф.Ницше, рязко опровергават есенциализма на просвещенчески-оптимистичния антропологизъм. Назряването на собствено негативна антропология в рамките на философско-антропологическите построения на М.Шелер, А.Гелен, Г.Плеснер се явява концептуализация на сложната неунитарна природа на субективността. Указваната приемственост в развенчаването на еднозначно възприемания антропологизъм може да се разглежда и в качеството на една от предпоставките на полисъщностната специфика на посткласическата субективност.

Ключови думи: негативна субективност (пост)антропологизъм, антропоцентризм, посткласически дискурс, амбивалентен субект, телесност, «другост».

Abstract

Viktoriya Kozachinskaya. The prerequisites of the negative subjectivity concept formation. The article is devoted to the analysis of the concept of negative subjectivity as relevant to the postclassical discours of subject. Origins of negative subjectivity are investigated in implicit «hidden» intentions of West European modern from the epoch of New Time to conceptions of philosophical anthropology in the early of 20th century. In particular immanent to the Age of Enlightenment understanding of an ambivalence of man and the world, ambiguous comprehension of the role of ratio, the emphasis on instinctive, ecstatic and physical exertion of subjectivity testified about dethronement of the epoch of «subjectivity supremacy» (Heidegger). Marginal artistic and philosophical intentions from Shakespeare to de Sade, Kierkegaard's existential philosophy of faith, the critique of positive subjectivity by Schopenhauer, Nietzsche's apology of authentic individuality and nonessentialist explications of subject by philosophical anthropology founders overcame essentialist principles of the enlightenment-optimistic anthropologism. This continuity of the overcoming of anambiguous anthropologism is one of the prerequisites for polyessential specifics of the postclassical subjectivity.

Keywords: negative subjectivity, (post)anthropologism, anthropocentrism, postclassical discours, ambivalent subject, bodyness, «otherness».

Актуальність. Сьогодні, за часів постантропологізму, після методологічного вичерпання антропоцентризму, дискурс щодо феномену суб'єктивності увиразнюють як інтенції розщепленості, негативності,

полі-асуб'єктності, так і наполегливі пошуки інтегральності (цілісності) структур людського я. Експлікації поняття суб'єктивності представлено широким спектром концепцій, де тією чи іншою мірою з'ясовуються проблеми людської ідентичності (Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Кристева, П. Рікер), розкривається специфіка існування позбавленої єдності неунітарної самості людської істоти (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек) тощо. Зокрема, т.зв. постлаканівський дискурс доби «розпаду символічного порядку» (Р. Салецл) виходить з принципової розщепленості суб'єкта нестачі, реструктуралізації його ідентичності як продукту масовізації тих процесів, які формують його бажання і структурують його у дискурсі.

Ідея людини як певної негативності, з акцентуванням на психопатології та перверсіях - ознака неklasичного антропологічного дискурсу, де характер суб'єктивності означено розмаїттям пошуку сутності людини через виокремлення певного вияву її існування (страх, сором, агресія, смерть). Для сучасного Робінзона у «світі без іншого» (Ж. Дельоз) принциповими є параметри нарцисичного бажання, сексуальності, споживання. Аналіз суб'єктивності в експлікаціях нової «герменевтики суб'єкта» як «суб'єкта зробленого» (М. Фуко) переводить розв'язання даної проблематики з лінгвоцентризму у площину співвіднесення тілесності, яка набуває ракурсів осмислення і лібідозних пульсацій (Ж. Лакан, П. Ліотар), і бажань (Ж. Дельоз), і спокуси (Ж. Бодріяр), і, навіть, відрази (Ю. Кристева).

Проблема посткласичних норм раціональності, що виникла ще на перетині розвитку феноменологічного мислення й психіатрії, знайшла певний відгомін і у філософсько-антропологічному знанні. До ймовірності отримання позитивного результату у практиці синтезу антропології та психіатрії на початку ХХ ст. спонукала необхідність по-новому побачити й витлумачити відмінність від усталених психіатрією показників психічних захворювань, бажання угледіти психічнохворого не лише як інакшу суб'єктивність, але й як відображення «іншої соціальності». Вже гусерлівське тлумачення рефлексивності надавало можливість сприймати психічне захворювання як своєрідну інтенціональну модифікацію рефлексивного *coğito*, уможливаючи «психологію як проект сучасної людини, котра не може бути зведена до якогось єдиного чинника – це людина, що є суб'єктом відносин зі світом, це свідомість як інший світ, це людина як інший інтенціональний об'єкт» [1, 195].

В українській філософській думці, започатковане Київською світоглядно-антропологічною школою дослідження феномену негативної суб'єктивності, представлено працями В. Табачковського, В. Шалашенка, А. Дондюка, Т. Лютого, Л. Солонька [1].

При цьому дискурсивна «розмитість» концептів суб'єкта й суб'єктивності, й достатньо невелика кількість спеціальних досліджень їхньої філософсько-антропологічної ревізії у сучасному вітчизняному науковому контексті, і спричинили необхідність аналізу процесів становлення та формування такого феномену, як негативна суб'єктивність.

Звертаючись до поняття негативної суб'єктивності, як одного з понять релевантних посткласичним експлікаціям суб'єкта, вбачаємо **завданням** аналіз передумов його формування, починаючи від іманентних новоєвропейському модерну «неявних» філософсько-художніх рефлексій щодо амбівалентної суб'єктивності, до концептуалізації цього поняття у філософській антропології початку ХХ ст. **Метою статті** є доведення тягlosti інтенцій подолання однобічного просвітницько-оптимістичного антропологізму, починаючи від «маргінального фону» Нового часу й Просвітництва, й закінчуючи дисциплінарним оформленням філософської антропології на початку ХХ ст., як однієї з форм концептуалізації полісутнісної специфіки феномену посткласичної суб'єктивності.

Виклад матеріалу. У парадигмі Модерну зазвичай обстоювалася есенціалістська модель самопрозорого суб'єкта, суверенного у свідомому передвизначенні себе щодо світу. Ототожуючи питання про можливість різних «сценаріїв» раціонального пізнання з питанням можливостей картезіанського я, К.Свасьян у «Становленні європейської науки» провадить думку про втрату новоєвропейською свідомістю первинно природної живої очевидності мікро- і макрокосмічної єдності. На його думку, ця втрата й була засвідчена на тлі перших маніфестацій «зарозумілості» Бекона й «тотального сумніву» Декарта.

Свасьян проникливо схоплює «симптоматику» картезіанського я як «координатної вісі європейської раціональності», на якій міститься увесь «"brave new world" з його фундаментальною й анекдотично неймовірною онтологією екологічного глухого кута й смітника»: «Чи могло це «Я», що створило аналітичну геометрію та міжнародне право, пережити Гамлета і витримати «Думки» Паскаля?.. Зрештою, не про кланово-наукове «Я» йшлося у Декарта, а про людське... Небувалість картезіанського - раціонального - «Я» в тому й відбулася, що тут реактивізувався лише один зріз свідомості за повної ізоляції від цілого... Незрозумілим для «Чітких та виразних істин» Декарта лишалось одне: їхня неадекватність гігантським просторам і багатокостям смислу; цьому «Я» нема чого було робити з «блукачем» Війоном, «духовидцем» Сведенборгом, «природознавцем» Гете...» [2, 244 – 246]

Утім, неявне здолання часу «панування суб'єктивності» (М. Гайдеггер) вже визирало «з-за лаштунків» модерну. Як зауважує в одному з філософських есе М.Кундера, європейський роман від Рабле й Сервантеса прагнув «зрозуміти істини, відмінні від тих, які сповідує сам» [3,14]. Ідею «неповноти» людини як певного гносеологічного

підґрунтя подибуємо у розвідках Локка, який відчуття певної «незадоволеності» (uneasiness) людської істоти вважав початковим, вихідним моментом і мисленнєвих, і психічних процесів: «Люди розмірковують і відчувають не тому, що їх внутрішній світ багатий, і не тому, що якась велика вища сила вклала в них вищу здатність мислити й відчувати. Людина є людиною, оскільки відчуває в собі нестачу, тужить за певними істинами, відчуттями або предметами, яких не має або які вважає недосяжними. Людина, за своїм визначенням, є істотою неспокоїною, незадоволеною, що знаходиться у постійному пошуку й тому недовірливою та критичною» [4, 278 – 279].

Болісна мука прагнення спростувати істини постає, за О. Якимовичем, усвідомленою проблемою думки й культури XVII – XVIII ст. Твори Гоббса, Свіфта, Юма, Руссо, Дідро і де Сада «зачаровані перспективами іншого»: «іноді ми можемо з подивом дізнатись, що злодій і мерзотник мав свого роду вище право бути таким, тобто його злодійство мають якесь вище виправдання, ... як шекспірівський Шейлок... Як бути з тим, що мова Шекспіра та пензль Рубенса зображують звірства, жахи й мерзотності історичного, міфологічного, політичного, родинного буття?» [4, 104].

За словами Камю, з де Сада починається сучасна історія й сучасна трагедія, а на думку С. де Бовуар, де Сад заслуговує на увагу через обґрунтований ним взаємозв'язок творчості та еротизму як певного відтворення різних аспектів своєї особистості: «Його відхилення від норми набувають цінності, коли він розробляє складну систему їхнього 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» [5, 65].

У творах де Сада відображено крайню форму конфлікту між людиною й суспільством, де жодна індивідуальність не може зберегтися, не притлумлюючи себе. Вольтер'янци вважали, що реалізація людських потягів можлива за умови гармонійної згоди особистих і суспільних інтересів, яку мав забезпечити суспільний договір. Де Бовуар зазначає: «В ідеї, що Природа – зло, нема нічого нового. Саду нескладно було знайти аргументи на користь тези, втіленої у його еротичній практиці й іронічно підтвердженої суспільством, яке його ув'язнило... Але від попередників його відрізняє те, що, виявивши пануюче у Природі зло, вони протиукладали йому моральнісність, засновану на Богіві й суспільстві, тоді як Сад, хоча й заперечував першу частину спільного кредо «Природа добра, наслідуй її», як це не парадоксально, зберіг другу. Приклад природи вимагає наслідування, навіть якщо її закони – це закони ненависті й руйнування» [5, 66].

За переконанням С. Цвейга, Вольтер і енциклопедисти, витравивши з суспільства віру, не знищили необхідну людині потребу вірити, а лишень загнали її в якісь містичні закутки: «Ніколи не був Париж настільки жадібним до нововведень і забобонів, як у той початковий час доби Просвітництва. Припинивши вірити у легенди про біблійних святих, почали шукати для себе нових дивних святих та здобули їх у шарлатанах-розенкрейцерах, алхіміках і філалетах... Пристрасть до таємних наук, до білої й чорної магії проникає всюди, аж до вищих сфер» [5, 56].

Беззастережне долання необхідного під знаком антиномічної суб'єктивності відбувається і в ірраціоналізмі С. К'єркегора. «Людська боязкість не може винести того, що нам мають розповісти безумство і смерть. Тому, – пише Л. Шестов, – він залишає визнаного усіма Гегеля і йде до «окремого» мислителя, – до біблійського Іова... Кіркеґард, який змушений був знайти в собі мужність, щоб прислухатись до того, що нам розповідають безумство і смерть, іде до Іова як мислителя, йде за істиною, від якої відмежувався Гегель, сховавшись в оазі своєї філософської системи. Гегель не хоче, не може почути ані Кіркеґарда, ані Іова: їхніми вустами промовляють безумство і смерть, яким не дано виправдатись перед розумом» [6, 433].

«Тільки доведений до відчаю жах пробуджує в людині її вищу істоту... Коли всяка 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» [6, 434, 437]. «Люди – пише К'єркегор – стали надто ОБ'ЄКТИВНИМИ, щоби набути вічне блаженство: вічне блаженство полягає у пристрасній, нескінченній особистій зацікавленості... Така нескінченна зацікавленість є початком віри» [6, 439].

Негативізм вибухає й нищівною критикою у антропологізмі А. Шопенгауера, переконаного у своєрідній ексцентричності, природній неповноті й амбівалентності негативно- і позитивно-субстанційної суб'єктивності. Окресливши як таке, що знаходиться за межами розумного судження та «чистого розуму» інше – неабияке воління охопленої пристрасною, голодом, стражданням, жагою діяти тілесності, Шопенгауер просувається до визначення сутності людини через її заперечення у параметрах «відмінності», «іноприродності», непередвизначеності.

Осмислення суб'єктивності філософією життя, збігаючись у вихідному для некласичної рефлексії пункті «хибності» людської природи, обернулося, зрештою, й входженням у царину моралі, релігійного самовідчуття, несвідомого. На переконання Шопенгауера, людина втратила відчуття справжнього життя та його засадничих цінностей і законів. Розгубивши усвідомлення вищого космічного сенсу буття, суб'єкт задовільняється набором

суцільних сурогатів замість того, щоби розгортати у своїй творчій діяльності істинні природні потенції.

Культивуючи безособистісну основу безпосереднього відчуття, чи описуючи культуру як біологічний організм, «філософи життя» опосередковано експлікували потенціал суб'єктивності. Прикметно, що саме тяжіння до метафізичних обривів визначало виникнення нових антропологічних візій. Не на емпіричному ґрунті, а як своєрідне філософське прозріння склалась у філософії життя ідея біологічної недосконалості людини. Щоби дійти до висновку про людину як про біологічний глухий кут, потрібно було, перш за все, перейнятись уявленням про безконечне різноманіття форм життя, негарантованість існування, природне відмирання того, що нежиттєздатне.

Переривання уявлень про фундаментальну розумність буття у післякантівській філософії виходило, як наголошує в «Добі індивіда» А. Рено, з поширення індивідуалізму на підставі емпіричного й нігілістичного тлумачення монадологічних онтологій Нового часу. Безумовний пріоритет автентичності індивіда перед соціальними конвенціями чи не найяскравіше затвердила й філософія «невимірюваного» (С. Цвейг) Ф. Ніцше, якому належить ідея становлення людини як представника виду, що, не маючи, на відміну від інших біологічних видів, жодної наперед встановленої сутнісної підстави, перебуває у процесі нескінченного становлення. Це значуще за своїм потенціалом твердження призведе до вибуху усієї строкатої проблематики філософсько-антропологічної рефлексії ХХ ст.

Парадоксальний антиіндивідуалізм, ставлення Ніцше до окремого самостійного індивіда як до позірності, «хибної думки» («ідея індивіда й ідея роду однаково хибні...») виходять з варіювання його цінності щодо того, «висхідну лінію життя» чи «нисхідну еволюцію, ...хронічну дегенерацію, хворобу» презентує індивід, який ані онтологічно, ані аксіологічно не може розглядатись як сам у собі. На думку Рено, неможливо не прив'язати тлумачення неоднозначних текстів Ніцше до критики ним понять атома і монади: «Ніцше позначає сутність поняття суб'єкт як ту «хибну субстанціалізацію», через яку Я було штучно «виведено зі становлення», покладено як «дещо існуюче», зокрема, завдяки «вірі у власну безсмертність»: така вигадка Я-субстанції Ніцше зображує як «декларацію автономії Я», яке вирішили розглядати як актом, як «хибну автономізацію індивіда у формі атома» [7, 289].

Ніцше, згідно Рено, прагне віднайти метафізичне викривлення, вкорінене у цінностях єдності й автономії індивіда: «в кожному індивіді швидше діють численні центри сил, що комбінуються й борються щомиті (єдність Я – усього лише фікція); те, що ми називаємо волею, - тільки вищий вияв невідконтрольного конфлікту між цими центрами сил, а не вільна воля, яка встановлює сама собі закони (автономія – це ілюзія)» [7, 290]. Сучасний індивідуалізм культивуватиме швидше малі розрізнення, зводячи їх у цінність на підставі гомогенізуючої й зрівняльної ідентифікації, «деперсоналізації», якому Ніцше протиукладатиме індивідуалізм «персоналізму давніх», для яких індивідуальність мала цінність як така, як дистанція і розрізнення [7, 292]. 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 нескінченне ствердження самого себе як незалежного щодо інших.

Якщо традиційна метафізика постулювала ідентичність як самототожність сутого собі, то в неklasичних теоріях суб'єктивності ідентичність існує тільки у співвідношенні з «інакшістю», яка, – зокрема у З.Фрейда, – відсилає до «воно» як прихованої в я ідентичності. Переміщення вихідного пункту пошуків цілісності ества у природну чуттєвість, власне сексуальність – у тому числі перверсивну – з якою безпосередньо пов'язана структура людського буття, зумовило виникнення «семантичного простору» іншості як кордону, що окреслював, чим власне не є самість, я. Ще Шопенгауер визначив величезну роль статевого інстинкту, стверджуючи про кріпацьку залежність індивіда від сексу, статевого потягу як «сутності нашої культури», де скрізь, незважаючи на покрови, проглядають відносини статей. У фрейдизмі, згідно з С.Цвейгом, сповнені передчуттям слова Ф. Ніцше про те, що ступінь і характер сексуальності людини відображаються в усьому її естві, підтверджуються як біологічна істина.

Утім, в есеї «Зігмунд Фрейд» (1931) С. Цвейг зауважив, що, будучи тільки пізнанням, «спогляданням дійсності», чужий будь-якому сповіданню віри психоаналіз Фрейда наблизив людину до її власного я, проте не зміг вивести її далі, за межі цього я, що є необхідною умовою цілності почуття, психоаналіз розкриває, подрібнює і відділяє, вказує особистий сенс кожного окремого життя, але не спроможний об'єднати єдиним смислом це роздрібнене. Прикметним видається епіграф з Платона до останньої глави есею: «Індивідууму, який складається з єдиного і з множинного й від народження несе у собі визначене та невизначене, ми дамо розтектися в безмежності не раніше, аніж розглянемо увесь ланцюг його уявлень, які пов'язують єдине з множинним» [8, 252]. Тобто, концепція найприскіпливішого аналізу людської суб'єктивності, виявившись недостатньою підставою для розв'язання фундаментального питання про цілісність людської істоти, повинна, як зауважував С. Цвейг, у майбутньому доповнитися й психосинтезом.

Глибина й особливості антропологічної кризи початку ХХ ст. зумовили по-новому поставити питання методології філософсько-антропологічного знання. Його представники прагнули осмислити загальні підходи до вивчення людини як найексцентричнішого створіння універсуму (Е. Фром). На переконання М. Шелера,

оскільки індивідуальна особистість людини безпосередньо укорінена у вічному бутті й духові, не існує жодного загальнозначимого істинного світогляду. Проте, існує загальнозначимий метод, за допомогою якого кожна людина може знайти «свою власну» метафізичну істину.

Багатоманіття людинознавчих концепцій, що постали у інспірованому «антропологічним поворотом» просторі неklasичних стратегій, обернулось строкатістю «негативно-позитивних» положень екзистенційно-світоглядної рефлексії. Успадковані ніцшеанським «проектom негативності», подвійні характеристики суб'єктивності людського буття увиразнюють праці засновників філософської антропології М. Шелера та А. Гелена. Твердження А. Гелена про відокремленість людського способу буття від інстинктивно-тваринного існування у своєрідний спосіб долало «позитивність» усталених антропоцентричних конструктів. «Нефіксована» суб'єктивність людського буття переміщується, зокрема у Г. Плеснера, у царину культури як такої, що спроможна компенсувати безосновність існування людини.

Те, що є істотно людським, не можна помислити як нову сутнісну ступінь її вітальних і психічних функцій, навпаки, завданням філософської антропології постулюється виявлення того, як з основної структури людського буття випливають феномени мови, сумління, держави, міфу, релігії, науки тощо. Водночас, людина як наділена резервами надлишковості система, у прагненні подолати «середину існування» змушена стикатися з «розривом» власної природи (Г. Плеснер). Обґрунтовані Г. Плеснером виразно амбівалентні антропологічні закони відображають іманентні природі людини способи компенсації її сутнісної розщепленості, і це, відповідно, закладає підґрунтя «негативно-антропологічної методології».

«Негативізм» фундаторів антропології впливав з їхнього прагнення описати причетність людини, що вже не дорівнювала усталеним сутностям, до «розколотого» буття, при цьому усвідомлення негативності цього опису було невід'ємною частиною проекту суб'єктивності загалом. Філософсько-антропологічна рефлексія виявила негативність людини, відкритість і незавершеність якої зумовлена, згідно з А. Геленом, тим, що вона повинна відвойовувати своє існування у світу як на «полі несподіванок». Здолання будь-якої визначеності укорінено в «ексцентричності позиційної форми» людського існування (Г. Плеснер), тим самим у її меонтичності.

Поняття негативної антропології зринає у працях Франкфуртської школи, раніше його зустрічаємо – у Г. Андерса й, імовірно вперше, у М. Шелера. Для Г. Андерса негативна антропологія була результатом критики спекулятивності концепцій Г. Плеснера і М. Шелера, тоді як Андерс характеризував людське як «нефіксоване», «невизначене». У Т. Адорно тема негативної антропології виникає у контексті критики «позитивної антропології» як заснованої на ідеалістичних уявленнях щодо людської природи, у якій можна виокремити якісь природні потреби на противагу штучним, що виникли в період капіталізму. У полеміці з А. Геленом Т. Адорно зауважував, що сказати, чим є людина, взагалі неможливо, і що єдиною формою антропології у масовому суспільстві є форма негативна, або «діалектична», яка змушена досліджувати лише фрагментарні образи людського в суспільстві тотального відчуження, де неможливо говорити про якісь цілісні й автентичні сутності [9].

Якою, дійсно, є людська самість, людина як я-суб'єкт, відносно чого стверджують про її цілісність? Складність проблеми означив М. Мамардашвілі, зауваживши, що філософську розмову про людину побудовано на суцільних абстракціях, які максимально усувають по-людськи доступні нам речі. Проблематичність не заданої апіорі, проте здійснюваної людської цілісності сягає поняття людського існування як гранично напруженого «пристрасного бажання ніщо стати чимось», - власне, поняття свободи (М. Бердяєв, Ж.-П. Сартр). К. Ясперс пов'язує «самопрояснювальну» мить вибору смисложиттєвого здійснення з конкретною історичністю, яка, на мить розщеплюючи буття на протилежності, жодним чином не збігається з зрівнянням можливостей, причому в якості кордонів людського у наявному бутті, у часі виступають антитези віри й безвір'я, підкорення та протесту, волі до життя і потягу до смерті.

Сьогодні, за умов постнеklasичної парадигми, користуємось не вивщеним над конкретним буттям узагальненим образом людини, а окремі суб'єкти «реабілітованої» царини суб'єктивності презентують «стан постмодерну», який, згідно з зауваженням В. Вельша, наявний усюди, де практикується принциповий плюралізм мов. Утім, філософському плюралізмові повсякчас доводиться стикатись з питанням достеменності й цілісності знання. Оскільки ж образ отожднюваного з картезіанським *cogito* метафізичного суб'єкта усе ж продовжує існувати, вважає А. Рено, то «видається... плідним інакше подивитись на історію, оновлену сучасними уявленнями про суб'єктивність: тоді був би підважений вихідний постулат про саму гомогенність різноманітних образів суб'єкта, поєднаних у рамках єдиного поняття... Навпаки, якщо висунути методичну гіпотезу множинності образів суб'єкта, робота передусім було б скерована на вивлення розходжень та відмінностей і сприяла б, таким чином, більш диференційованому розумінню нашої дійсності» [7, 14].

Забезпечуючи уміння доцільно реагувати, природа людини перебуває у становленні як русі у напрямку до все більш диференційованого, й ідентичність суб'єктивності пов'язана з підтверджуваним внутрішньою

силою людського Его контролем індивіда над собою. Недарма, актуалізуючи концепт «людини, що бажає» як суб'єкта нової соціальності, «пізній» М. Фуко переконаний, що за обставин зростання віртуальності доквітля людина самотужки повинна опікуватися собою. При цьому «філософія себе самого», започаткована греко-римськими мислителями, у її новітній подобі знову нагадує те, що етика – це царина життєвих вправ, а влада – як співвідношення думок і вчинків заради оволодіння собою, розташовується в осерді мистецтва «культури самого себе». Утім, й постмодернізм не є послідовним щодо нерелевантності поняття «суб'єкт». «Антимодерністські модерністи відкидають раціонально-утилітарне розуміння саморозвитку, проте залишають у недоторканності засадниче поняття особистості як суб'єкта, що визначає сучасність загалом – зауважує Р. Холлінгер – Вони зводять нанівець, але не відкидають поняття особистості» [10, 46].

Висновки. Формування неklasичного образу людини означено радикалізацією суб'єктивності, що трансgressує від самототожних властивостей «Я» як «центру» до маргінальних ознак, схожих на визначення «своє інше», Чужий, номад, суб'єкт перверсивної сексуальності, посттілесності тощо. Нова «герменевтика суб'єкта» (М. Фуко) є з'ясуванням підстав людської ідентичності, розкриттям специфіки позбавленої єдності неунітарної самості суб'єкта нестачі, реструктуризації його ідентичності як продукту масових процесів. Поняття негативної суб'єктивності є одним з понять релевантних посткласичному дискурсу суб'єкта. Аналіз передумов його концептуалізації в полі рефлексії західноєвропейського модерну від Нового часу до дисциплінарного оформлення філософської антропології на початку ХХ ст. дозволяє стверджувати про тяглість інтенцій подолання просвітницько-оптимістичного антропологізму доби «панування суб'єктивності» (М. Гайдеггер). Так, філософії Нового часу й Просвітництву, починаючи від Шекспіра до Маркіза де Сада іманентно притаманні рефлексії подвійності станів людини і світу, неоднозначне сприйняття раціональності, акцентування на інстинктивному, екстатичному, тілесному виявленні суб'єктивності. Есенціалізм однобічного антропологізму спростовувався екзистенційною філософією С. К'єркегора, амбівалентністю негативно- й позитивно-субстанційного тлумачення суб'єктивності у А. Шопенгауера, апологією автентичної індивідуальності Ф. Ніцше. Становлення власне негативної антропології в межах філософсько-антропологічних висновків М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера про відкритість та незавершеність людини виявилось концептуалізацією складної неунітарної природи суб'єктивності, незвідної до якогось одного вияву людського існування. Спростування позитивно-субстанційного антропологізму заклало й передумови плюралізації стратегій посткласичної суб'єктивності.

Література

1. Дондюк А.М. Рефлексивне у феноменологічному знанні // 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. – 350 с.
2. Свасьян К. А. Становление европейской науки. – М.: «Эвидентис», 2002. – 436 с.
3. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с фр. М. Таймановой. – СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. – 288 с.
4. Якимович А. К. Новое время. Искусство и культура XVII – XVIII веков. – СПб.: Азбука - классика, 2004. – 440 с.
5. Гуревич П.С. Философия человека. — Ч.2. — М.: Институт философии РАН, 2001. - 220 с.
6. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ // Серен Киркегор. Наслаждение и долг. Пер. с датского. – Киев: Изд-во AirLand, 1994. – С. 423 – 451.
7. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – Пер. с фр. С.Б.Рындина. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 474 с.
8. Цвейг С. Казанова, Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд: Повести. Пер. с нем. - М.: «Интерпракс», 1990. - 256 с.
9. Пензин А. Антропологический минимализм Валерия Подороги // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Antropologicheskij-minimalizm-Valeriya-Podorogi>.
10. Hollinger R. Postmodernism and the Social Sciences: A Thematic Approach. – London: Sage Publications, 1994. – 192 pp.