

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ: ПІДСТАВИ РАДИКАЛІЗАЦІЇ

У статті розкрито підґрунтя радикалізації неklasичної суб'єктивності як такої, що набула лімінальних (негативних, перверсивних, інтрасуб'єктивно «чужих», меонтичних тощо) форм людської трансгресивності. Передумови «чутливих до відмінностей» (Ж.Ліотар) людинознавчих стратегій містяться в «неявному» полі рефлексії новоєвропейського модерну, спростуванні позитивно-субстанційного філософією С.К'єркегора, А.Шопенгауера й Ф.Ніцше, проєкціях антропологічного негативізму М.Шелера, А.Гелена і Г.Плеснера. Це дозволяє розглядати імпліцитність вектору долання антропологізму доби «панування суб'єктивності» (М.Гайдеггер) як одну з підстав гетерогенності неklasичного образу людини.

Ключові слова: неklasична суб'єктивність, лімінальність, трансгресія, негативна антропологія, субстанційність.

В статье раскрыты предпосылки радикализации неклассической субъективности как такой, которая приобрела лиминальные (негативные, перверсивные, интрасубъективно «чужие», меонтичные и т.д.) формы человеческой трансгрессивности. Почва «чувствительных к отличиям» (Лиотар) человековедческих стратегий содержится в «неявном» поле рефлексии новоэвропейского модерна, опровержении позитивно-субстантивного философии Кьеркегора, Шопенгауэра и Ницше, проекциях антропологического негативизма Шелера, Гелена и Плеснера. Это позволяет рассматривать имплицитность вектора преодоления антропологизма эры «господства субъективности» (Хайдеггер) в качестве одного из оснований гетерогенности неклассического образа человека.

Ключевые слова: неклассическая субъективность, лиминальность, трансгрессия, негативная антропологія, субстантивність.

The article is devoted to the analysis of the prerequisites for radicalization of the nonclassical subjectivity which took liminally (negative, perverted, intrasubjectively «stranger», nonbeing and so on) forms. Origins of «sensitive to differences» (J.-F.Lyotard) anthropological strategies are investigated in implicit «hidden» intentions of Neweuropean modern, the overcoming of positive substantivity by Kierkegaard, chopenhauer, Nietzsche and nonessentialist explications of subject by philosophical anthropology' founders. This testified about implicit dethronement of the epoch of «subjectivity' supremacy» (Heidegger) as one of the prerequisites for heterogeneity of polyessential specifics of the nonclassical human image.

Keywords: nonclassical model, radical strategy, negative subjectivity, transgression, substantivity, liminality.

Формування неklasичної моделі людини означено радикалізацією суб'єктивності, що трансгресує від самототожних властивостей я до лімінальних ознак негативності, інтрасуб'єктивної «чужості», перверсивності, меонтичності, (пост)тілесності тощо. Після методологічної вичерпності антропоцентризму дискурс суб'єкта увиразнюють як інтенції розщепленості, полі-, асуб'єктності, так і настійні пошуки інтегральності (цілісності) структур я. Нову «герменевтику суб'єкта» (Фуко) представлено строкатим спектром стратегій, що з'ясовують підстави ідентичності (Бодріяр,

Вальденфельс, Габермас, Дельоз, Крістева, Рікер), розкривають специфіку позбавленої єдності неунітарної самості людини (Лакан, Деріда, Жижек).

Означення суб'єктивності через «чутливість до відмінностей» (Ліотар), експлікації межових форм її екстремальності властиві неklasичному, зокрема постмодерному дискурсу суб'єкта, характер якого відображено розмаїттям пошуків «усутнення» через виокремлення певного, часто лімінального вияву існування (божевілля, святість, біль, смерть). Водночас для сучасного Робінзона у «світі без Іншого» (Дельоз) значущі параметри нарцисичного бажання, сексуальності, споживання. Аналіз суб'єктивності в експлікаціях «зробленого суб'єкта» (Фуко) переводить розв'язання проблематики з лінгвоцентризму в тілесність, що набуває обертонів лібідозних пульсацій (Лакан, Ліотар), бажання (Дельоз), спокуси (Бодріяр), відрази (Крістева).

Визнання мультикультурного універсуму ідентичностей як «множинних конструктів» (С.Хантінгтон) концептуально відсилає до феномену трансгресії як пов'язаного з реалізацією екзистенційних установок прагнення виходу за межі стійкості. За визначенням Фуко, перехід від заперечення до «жесту, зверненого на межу», тобто трансгресії як «непозитивного твердження», що змінив собою діалектичний хід суперечностей, є засадничим досвідом сучасності [1]. Деріда в «Нестримному гегельянстві» розглядає трансгресію як дію, котра не вбачає у собі кінцеву ціль і не прагне зберегти статус, що дозволяє їй бути твердженням, вільним від заперечення: не обертаючи жодний із принципів на панівний, вона нічого не заперечує й, отже, виходить за межі зняття. Якщо заперечення як вияв модерної стратегії панування передбачає підкорення певній парадигмі, то трансгресія «підриває» її, й, виявляючи її альтернативність, «ентропійність», обертає домінуючий принцип на один із багатьох імовірних [2].

Питання неklasичної раціональності зринуло на перетині феноменологічного мислення й психіатрії, поєднуючи останню з філософсько-антропологічним знанням. До людинознавства в межах психіатрії на початку ХХ ст. спонукала необхідність по-новому тлумачити відмінну від усталеної норми психічну хворобу, щоб виявити іншу суб'єктивність і «соціальність» психічнохворого. Вже гусерлівська рефлексивність уможливило сприйняття психічного захворювання як її інтенціональної модифікації, уможливлючи «психологію як проект сучасної людини, котра не може бути зведена до якогось єдиного чинника, - ...це свідомість як інший світ, людина як інший інтенціональний об'єкт» [3, 195].

В українській філософській думці започатковане Київською світоглядно-антропологічною школою дослідження трансгресивної суб'єктивності представлено працями В.Табачковського, В.Шалашенка, А.Дондюка, Т.Лютого, Л.Солонька ([3]). При цьому дискурсивна розмитість поняття суб'єктивності, спричинюючи ситуацію достатньо невеликої кількості спеціальних досліджень їх філософсько-антропологічної ревізії в сучасному контексті, визначає актуальність аналізу підстав радикалізації неklasичної моделі людини.

Звертаючись до підґрунтя радикальних стратегій некласичної суб'єктивності, **вбачаємо завданням** аналіз їх передумов від іманентної новоевропейському модерну «неявної» рефлексії амбівалентності людини до концептуалізації її «інобуттєвості» у філософській антропології початку ХХ ст. **Метою статті** є виявлення імпліцитності вектору долання антропологізму доби «панування суб'єктивності» (Гайдегер) як одного з чинників гетерогенності полісутнісної специфіки несткласичного образу людини.

Парадигма модерну обстоює есенціалістську модель самопрозорого суб'єкта, суверенного у свідомому передвизначенні себе щодо світу. Ототожнюючи питання про можливість «сценаріїв» раціонального пізнання з питанням можливості картезіанського я, К.Свасьян у «Становленні європейської науки» провадить думку про втрату новоевропейською свідомістю первинно природної живої очевидності мікро- і макрокосмічної єдності, яку засвідчило нігілістичне тло перших маніфестацій «зарозумілості» Бекона й «тотального сумніву» Декарта.

Свасьян проникливо схоплює «симптоматику» картезіанського я як координатної осі європейської раціональності, на якій міститься весь «"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 леше один зріз свідомості за повної ізоляції від цілого... Незрозумілим для «Чітких та виразних істин» Декарта лишалось одне: їх неадекватність гігантським просторам і багатолікостям смислу; цьому «Я» нема чого було робити з «*блукачем*» Війоном, «*духовидцем*» Сведенборгом, «*природознавцем*» Гете...» [4, 244-246]

Латентне долання ери «панування суб'єктивності» (Гайдегер), утім, визирало «з-за лаштунків» модерну. Як зауважує в одному з есе М.Кундера, європейський роман від Рабле і Сервантеса прагнув «зрозуміти істини, відмінні від тих, які сповідує сам» [5, 14]. Ідею неповноти людини як певного гносеологічного підґрунтя подибуємо в розвідках Локка, який у відчутті певної незадоволеності (uneasiness) убачав підставу мисленнєвих і психічних актів: «Люди міркують 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 чи предметами, яких не має або які вважає недостатньо досяжними для себе. Людина, за визначенням, є істота неспокійна, незадоволена, яка шукає й тому недовірлива та критична» [6, 278 – 279].

Прагнення підважувати істини постає усвідомленою проблемою культури XVII – XVIII ст. У творах Гоббса, Свіфта, Юма, Руссо, Дідро і де Сада «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, сімейного буття?» [6, 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 самим 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» [7, 217].

У творах Сада відображено крайню форму конфлікту між людиною й суспільством, де жодна індивідуальність не може зберегтися, не притлумлюючи себе. Вольтер'янці 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 в його еротичній практиці й іронічно підтвердженої суспільством, що його ув'язнило... Але від попередників його відрізняє те, що, виявивши пануюче у Природі зло, вони протиставляли йому мораль, засновану на Богові 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» [7, 234].

За переконанням С.Цвейга, Вольтер та енциклопедисти не знищили необхідну людині потребу вірити, а лишень загнали її в якісь містичні завулки: «Ніколи не був Париж настільки жадібним до нововведень і забобонів, як в ту початкову пору віку Просвітництва. Припинивши вірити у легенди про біблійських святих, почали шукати для себе нових дивних святих та набули їх у шарлатанах-розенкрейцерах, алхіміках і філалетах... Пристрасть до таємних наук, до білої й чорної магії проникає всюди, аж до вищих сфер» [8, 56].

Беззастережне долання *необхідного* під знаком антиномічної суб'єктивності відбувається в ірраціоналізмі С.К'єркегора. «Людська боязкість не може винести того, що нам мають повідати безумство і смерть. Тому, - пише про філософа Л.Шестов, - він залишає визнаного усіма Гегеля і йде до «окремого» мислителя, - до біблійського Йова... Кіркегард, який змушений був знайти в собі мужність, щоб прислухатись до того, що нам розповідають безумство і смерть, йде до Йова як мислителя, йде за істиною, від якої відмежувався Гегель, сховавшись в оазі своєї філософської системи. Гегель не хоче, не може почути ні Кіркегарда, ні Йова: їхніми вустами промовляють безумство і смерть, яким не дано виправдатись перед розумом» [9, 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... екзистенціальною філософією – філософією, що шукає істини не в Розумові з його обмеженими можливостями, а в Абсурді, що не знає меж» [9, 434, 437). «Люди, - пише К'еркегор, - стали надто ОБ'ЄКТИВНИМИ, щоб набути вічне блаженство: вічне блаженство полягає у пристрасній, безконечній, особистій зацікавленості... Така безконечна зацікавленість є начало віри» [9, 439).

Саме віра є підґрунтям такої стадії розвитку людини, як екзистенція, що не може не бути одиничною, унікальною й недосяжною для розуму, як віра. К'еркегор, за Шестовим, відкинув грецьку ідею про владу необхідності, натомість віру, що «знаменувала собою нічим не обмежену свободу й безконечні можливості, люди проміняли на знання, рабську залежність від мертвих вічних принципів» [9, 449]. Так Сократ, за К'еркегором, «прийняв своє безсилля перед Необхідністю як неминуче, а тому й морально обов'язкове... Епіктет писав, що начало філософії і є усвідомлення безсилля перед Необхідністю» [9, 451].

Негативізм вибухає у нищівній критиці оптимістичного антропологізму А.Шопенгауером, переконаним у своєрідній ексцентричній, природній неповноті й амбівалентності негативно- і позитивно-субстанційної суб'єктивності. Окресливши за межами розумного судження й «чистого розуму» *інше*: неабияке воління охопленої пристрастю, голодом, стражданням, жагою діяти *тілесності*, - Шопенгауер просувається до визначення людини через заперечення - як «відмінності», «іноприродності», непередвизначеності.

Осмислення суб'єктивності філософією життя, збігаючись у вихідному для неklasичної рефлексії пункті «хибності» людської природи, обернулося зрештою вторгненням у царини моралі, релігійного самопочуття, несвідомого. За переконанням Шопенгауера, людина втратила відчуття справжнього життя та його засадничих цінностей і законів. Розгубивши усвідомлення вищого космічного сенсу буття, суб'єкт задовільняється набором суцільних сурогатів натомість, щоб 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. Щоб дійти до висновку про людину як біологічний «тупий кут», потрібно перш за все перейнятися 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 «Ері 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 затверджує філософія «безвимірного» Ніцше, якому належить ідея становлення людини 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 потенціалом твердження приведе до вибуху всієї строкатої проблематики філософсько-антропологічної рефлексії ХХ ст.

Парадоксальний антиіндивідуалізм, ставлення Ніцше до окремого самостійного індивіда як 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 ні онтологічно, ні аксіологічно не може розглядатись 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'єкта 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”» [10, 289].

Ніцше, за Рено, прагне віднайти метафізичне викривлення, закорінене в цінностях єдності й автономії індивіда: «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)» [10, 290]. Сучасний індивідуалізм культивуватиме скоріше малі розрізнення, зводячи їх у цінність на підставі гомогенізуючої й зрівняльної ідентифікації, «деперсоналізації», якому Ніцше протипоставить індивідуалізм «персоналізму давніх», для яких індивідуальність мала цінність як така, як дистанція і 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.

Якщо традиційна метафізика постулювала ідентичність як самототожність сутого собі, то в некласичних теоріях суб'єктивності ідентичність існує тільки у співвідношенні з «інакшістю», яка, - зокрема у З.Фрейда, - відсилає до «воно» як прихованої в я ідентичності. Переміщення вихідної точки пошуку цілісності самості у природну чуттєвість, власне сексуальність - в 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 статевого потягу як «сутності нашої культури», де всюди, незважаючи на покрити, проглядають відносини статей. У фрейдизмі, за Цвейгом, сповнені передчуттям слова Ніцше про те, що ступінь і характер

сексуальності людини відображаються в усьому її єстві, підтверджуються як біологічна істина.

Утім, в есеї «Зігмунд Фрейд» (1931) Цвейг зауважує, 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 цільності почуття, психоаналіз розкриває, дробить і відділяє, вказує особистий сенс кожного окремого життя, але не спроможний об'єднати єдиним смислом це роздрібнене. Прикметним видається епіграф із 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, ніж розглянемо весь ланцюг його уявлень, що пов'язують єдине з множинним» [11, 252]. Концепція найприскіпливішого аналізу людської суб'єктивності, виявившись недостатньою підставою для розв'язання фундаментального питання цілісності людини, повинна, як стверджує Цвейг, в майбутньому доповнитися психосинтезом.

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). За переконанням М.Шелера, оскільки індивідуальна особистість людини безпосередньо укорінена у вічному бутті й духові, то не існує жодного загальнозначимого істинного світогляду. Проте є суворо загальнозначимий метод, за яким кожна людина може знайти «свою» метафізичну істину.

Розмаїття людинознавчих концепцій, що постали в інспірованому антропологічним поворотом просторі неklasичних стратегій, обернулось строкатістю негативно-позитивних положень екзистенційно-світоглядної рефлексії. Успадковані ніцшеанським «проектom негативності», подвійні характеристики людської суб'єктивності увиразнюють праці засновників філософської антропології М.Шелера та А.Гелена. Твердження 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, в царину культури як спроможної 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 (Плеснер). Обґрунтовані Плеснером виразно амбівалентні антропологічні закони відображають іманентні природі людини способи компенсації її сутнісної розщепленості, що закладає підстави негативно-антропологічної методології.

«Негативізм» фундаторів антропології розкривав причетність людини до розщепленого буття, при цьому пізнання його негативного виміру поставало невіддільною частиною цілісного проекту суб'єктивності. Філософсько-антропологічна рефлексія виявила *негативність* людини, відкритість і незавершеність якої зумовлена, за Геленом, тим, що вона повинна відвойовувати умови свого існування у світу як «поля несподіванок». Долання будь-яких визначеностей закорінене в «ексцентричності позиційної форми» людини (Плеснер), і, тим самим, в її екстремальній *меонтичності*.

Історично поняття негативної антропології зринає у працях Франкфуртської школи, раніше – у Г.Андерса й, імовірно вперше, у Шелера. Для Андерса негативна антропологія була наслідком критики концепцій Плеснера і Шелера, які спекулятивно утримували певні сутнісні характеристики людини, тоді як Андерс характеризував людське як «нефіксоване», «невизначене». У Адорно тема негативної антропології виникає у контексті критики «позитивної антропології» як заснованої на ідеалістичних уявленнях про природу людини, в якій можна виокремити якісь природні потреби на противагу штучним, що виникли в період капіталізму. У полеміці з Геленом Адорно зауважував, що сказати, чим є людина, взагалі неможливо, і що єдиною формою антропології у масовому суспільстві є негативна, або «діалектична», яка досліджує фрагментарні образи людського в суспільстві тотального відчуження, де неможливо говорити про якісь цілісні й автентичні сутності [12].

Якою, дійсно, є людська самість, людина як я-суб'єкт, відносно до котрого стверджують про її цілісність? Поряд із численними феноменами із префіксом «пост», поняття втрати суб'єкта (Фуко), кризи ідентифікації (Дж.Уард) та інші підважують саму правомірність уніфікованого монодискурсу про природу «розтягнутої на атоми» суб'єктивності. Зміни в інформаційному суспільстві, породжуючи системні пертурбації - «усунення послідовності» (М.Кастельс) в порядку явищ і 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'єкта нової історії як етимологічно висловлене покладання законів самому собі і як справжню сутність» [13, 513].

«Постантропологічну» рефлексію сьогодення презентує ацентричний дискурсивний простір, в якому, за іронічним визначенням С.Жижека, привид картезіанського (трансцендентального) суб'єкта все ще переслідує «Західну академічну вченість». Всупереч постмодерністу з його множинністю суб'єкт-позиції, холісту «ньюейджівцю», габермасівцю, гайдегеріанцю, (пост-)марксисту, феміністці й іншим, позицію Жижека спрямовано на висвітлення «надмірної, невизнаної сутності *cogito*, яке є дуже далеким від примирливого образу очевидної Самості» [14, 8]. Безпрецедентна переміна у способі функціонування символічного порядку, за Жижеком, сьогодні містить у собі

свої власні ризики й загрози, так що «діалектика Просвітництва» дотепер є актуальною.

Власне самий постмодернізм не є послідовним щодо нерелевантності понять суб'єкта і суб'єктивності. «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» [15, 46]. Утім, філософському плюралізмові повсякчас доводиться стикатись із питанням достеменності й єдності знання. Адже сама філософія, втративши, як видається А.Кюену, найбільш визначальну ознаку – фундаментальний епос, виявилась неспроможною сформувати «нову ідентичність» [16, 382].

Оскільки ж образ ототожнюваного з картезіанським *cogito* метафізичного суб'єкта усе ж продовжує існувати, як 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» [10, 14].

Таким чином, формування некласичного образу людини означено радикалізацією форм суб'єктивності як такої, що набула лімінальних (негативних, перверсивних, інтрасуб'єктивно «чужих», меонтичних тощо) форм людської трансгресивності. Передумови «чутливих до відмінностей» (Ж.Ліотар) людинознавчих стратегій містяться в «неявному» полі рефлексії новоєвропейського модерну, спростуванні позитивно-субстанційного філософією С.К'еркегора, А.Шопенгауера й Ф.Ніцше, проєкціях антропологічного негативізму М.Шелера, А.Гелена і Г.Плеснера. Це дозволяє розглядати імпліцитність вектору долання антропологізму доби «панування суб'єктивності» (М.Гайдегер) як одну з підстав гетерогенності некласичного образу людини.

Посилання:

1. Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. - СПб.: Мифрил, 1994, С. 111 – 131.

2. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. - СПб.: Мифрил, 1994, С. 133 – 173.

3. 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.Лютій, Л.А.Солонько, Г.П.Ковадло, О.А.Ярош, К.С.Малеев. – К.: Наукова думка, 2010. – 350 с.

4. Свасьян К.А. Становление европейской науки. – М.: «Эвидентис», 2002. – 436 с.

5. *Кундера М.* Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с фр. М. Таймановой. – СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. – 288 с.
6. *Якимович А.К.* Новое время. Искусство и культура XVII – XVIII веков. – СПб.: Азбука - классика, 2004. – 440 с.
7. *Симона де Бовуар.* Надо ли жечь Сада? // Эрос. Страсти человеческие. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 216 – 243.
8. *Гуревич П.С.* Философия человека. - Ч.2. – М.: Институт философии РАН, 2001. - 220 с.
9. *Шестов Л.* Киркегард – религиозный философ // Серен Киркегор. Наслаждение и долг. Пер. с датского. – Киев: Изд-во AirLand, 1994. – С. 423 - 451.
10. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. – Пер. с фр. С.Б.Рындина. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 474 с.
11. *Цвейг С.* Казанова, Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд: Повести. Пер. с нем. - М.: «Интерпракс», 1990. - 256 с.
12. *Пензин А.* Антропологический минимализм Валерия Подороги // <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Antropologicheskij-minimalizm-Valeriya-Podorogi>.
13. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. - С. 491-513.
14. *Жижек С.* Дразливый суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Пер. з англ. Димерець Р.Й. – Київ: ППС-2002, 2008. – 510 с.
15. *Hollinger R.* Postmodernism and the Social Sciences: A Thematic Approach. – London: Sage Publications, 1994. – 192 pp.
16. *Cohen A.* On Reading Postmodern Philosophy// Praxis International. – 1990. - № 9. – P. 382.