5. Крок вперед, два назад: Становище ЛГБТ в Україні в 2010-2011 рр. / О. О. Зінченков, М. Г. Касянчук, А. В. Кравчук, А. Ю. Маймулахін, О. І. Остапенко, С. П. Шеремет (Рада ЛГБТ-організацій України, Центр «Наш світ», ЛГБТ-центр «Донбас-СоцПроект»). – К. : Центр «Наш світ», 2011. – 152 с.
6. Лакан Ж. Психозы : [семинар, книга III (1955/56)] / Ж. Лакан ; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М. : Гнозис; Логос, 2014. – 432 с.
7. Мондимор Ф. М. Гомосексуальность. Естественная история / Ф. М. Мондимор ; [пер. с англ. Л. Володина]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2002. – 333 с.
8. Перепелица О. Н. Медиумы Просвещения: обсценные отклонения / О. Н. Перепелица. – Х. : Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2014. – 260 с.
9. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; [пер. с фр. С. Табачниковой]. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
10. D'Emilio J. Capitalism and Gay Identity / J. D'Emilio // Powers of Desire: The Politics of Sexuality / [eds. A. Snitow, C. Stansell, S. Thompson]. – New York : Monthly Review Press, 1983. – pp. 100-113.
11. Fleeing Homophobia: Sexual Orientation, Gender Identity and Asylum / [ed. T. Spijkerboer]. – London; N. Y. : Routledge, 2013. – 242 p.
12. Irigaray L. This Sex Which Is Not One / L. Irigaray ; [trans. by Catherine Porter, Carolyn Burke]. – Ithaca; N.Y. : Cornell University Press, 1985. – 223 p.
13. Ruggiero G. The Boundaries of Eros. Sex crime and sexuality in Renaissance Venice / G. Ruggiero. – N. Y.; Oxford : Oxford University Press, 1985. – 223 p.
14. Thornton B. S. Eros: the myth of ancient Greek sexuality / Bruce Thornton. – Oxford : Westview Press, 1997. – xvii+282 p.

УДК 111:130.121:141.32

Голубенко О. В.
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ВІД ЕКСЦЕНТРИКИ ДО ЕГОФУГІЗМУ: ТЕОРЕТИЧНІ ОБЕРТАННЯ НАВКОЛО ДИГРЕСИВНОЇ КОНСТИТУЦІЇ ЛЮДИНИ (ПРО ОДНУ ЯКІСНУ ЕКСПЛІКАЦІЮ ТА ОДНУ НЕЯКІСНУ ОНТОЛОГІЗАЦІЮ)

На теоретико-філософському рівні сутність того, що «мимоволі» розгортається у новому самовідчутті («європейської» у широкому сенсі) людини наприкінці XIX – на початку XX століття, можна досить комфортно та виправдано «розмістити» у межах філософськи опрацьованої концепції дигресії. Але це «інверсоване», «процесуальне» та, у певному розумінні, «сучасне» рецептування людиною власної сутності ілюструють по-своєму і такі теоретичні конструкти, як, скажімо, «ексцентрична позиціональність» Гельмута Плеснера та «егофугізм» Бенно Гюбнера. Більш того, приклади цих різних за якістю теоретичних «спроб» демонструють, що адекватна теоретико-філософська артикуляція «дигресивної конституції» людини – справа доволі складна, а ступінь хронологічної наближеності автора до нашого сьогодення ще нічого у ній не вирішує.

Ключові слова: дигресія, ексцентрика, егофугізм, онтологія, філософська антропологія.

На теоретико-философском уровне сущность того, что «невольно» разворачивается в новом самоощущении («европейского» в широком смысле) человека в конце XIX – начале XX столетия, можно достаточно комфортно и оправдано «разместить» в пределах философски обработанной концепции дигрессии. Но это «инверсированное», «процессуальное» и, в определенном смысле, «современное» рецептирование человеком собственной сущности иллюстрируют по-своему и такие теоретические конструкты, как, скажем, «эксцентрическая позициональность» Хельмута Плеснера и «эгофугизм» Бенно Хюбнера. Более того, примеры этих разных по качеству теоретических «попыток» демонстрируют, что адекватная теоретико-философская артикуляция «дигрессивной конституции» человека – дело довольно сложное, а степень хронологической приближенности автора к нашему настоящему еще ничего в нём не решает.

Ключевые слова: дигрессия, эксцентрика, егофугизм, онтология, философская антропология.

© Голубенко О. В., 2015.

On the theoretico-philosophical level the essence of what «unwittingly» takes place in a new self-perception of («European» in the broad sense) people at the end of XIX – early XX century, can be comfortable enough and justified «placed» within the philosophical concept of digression. But this «inverted», «procedural» and, in a certain sense, «modern» human being's perception of own essence can be illustrated, in their own way, by theoretical constructs such as, for example, «eccentric positionality» by Helmuth Plessner and «egofugismus» by Benno Hubner. Moreover, these different examples of a theoretical «attempts to» demonstrate that adequate theoretico-philosophical articulation of «degressive constitution» of human being – it is quite complicated case, and the degree of the chronological proximity of the author to nowadays has nothing solves in it.

Keywords: digression, eccentricity, egofugismus, ontology, philosophical anthropology.

Геній – це розум, що знає власні межі.
Альбер Камю. Міф про Сізіфа

А ось і рідна безодня: повіяло звідти холодом, волосся заворушилось.
Валерій Попов. Таємниця темної кімнати

Не всі люди від природи прагнуть щось зрозуміти у способах філософського говоріння про людину. Безперечно. Не всі, будемо відверті, взагалі здатні на це. І коли у такому філософському говорінні «режим відмови» для чийогось розуміння вмикається лише як наслідок поєднання складності предмету із відповідною непростотою методу (що цілком природно) – це одна справа. Таку ситуацію можна адекватно сприймати, приймати і, якщо вже є така потреба, якось її для себе розплутувати. Складність тут не є, принаймні, відверто зайвою. Зовсім інше, коли методична «пристрасть», розпалена завдяки штучній гіпертрофії окремих теоретичних «міфологем», відривається від свого предмету, автономізується, а потім у зворотному «квазідослідницькому» русі цей предмет ще й нещадно деформує. Приймати це – особливо для інтелектуально тверезої людини – досить важко.

Але саме остання ситуація є вже певною «буденністю»: скільки в'ється навколо нас цих «відірваних» фігур філософської мови, що стали фігурами мислення і навіть візуалізувались у матеріалі сучасної культури – не порахувати. У пересічного культур-аналітика чи митця їх завжди по набитій верейці у кожній руці. Втім, гіпертрофія у висновках ще не означає, що у засновках – лише суцільне глупство та плоди хворобливого марення. Розколотий теоретично-фіксаційний простір для розколотої теоретично-сконструйованої людини – це, у певному розумінні, «криза без кризи». Так, пробитися до цього простору іноді досить складно навіть і для людей зацікавлених, але фундують його концептуальні відголоси цілком слушних ідей. Більш того, якщо бачити генетичні лінії тих чи інших сучасних методичних викривлень та екстремалізованих фігуральностей, якщо вміти вчасно обмежувати хід цієї спекулятивної гри, то її коловерть ніколи не втягне нас у хибний процес продукування штучних предметів для штучних «досліджень».

Втім, наш пошуковий намір полягає, звичайно, не у тому, аби жалітися на строкатість та неоднозначність форм сучасних антропологічних розвідок. Те, що ми хотіли б отримати у межах цього тексту, – це виконання хоча й досить локальної, але, як видається, достатньо ілюстративної роботи, яка має не просто зайвий раз підтверджувати факт того, що нове не завжди означає краще, але й ефективно «тягнути» за одну з вищезгадуваних «генетичних ліній». Причому все це має відбуватися у контексті прояснення дигресивної конституції людського самоіснування.

Отже, дещо повторюючись, відзначимо наступне. Сьогодні, маючи справу (мимоволі чи ні) з деякими зовнішньо дивоглядними теоретичними конструюваннями з приводу того, чим і як є людина, ми маємо змогу нехай і побіжно, нехай і лише за розблисками, але відчути дивацьку складність та навіть шарм специфічної царини сучасних антропологічних (або ж – постантропологічних, якщо завгодно) рефлексій. Нас не оминатимуть досить дивні відчуття і при зустрічах із насправді ворохобними спробами сучасного мистецтва експонувати ці фіксації та відвоювати для них і за допомогою них якісь додаткові простори свободи. Тому звичайно, що з позицій таких теоретизувань та співзвучних їм мистецьких практик філософсько-антропологічні розвідки початку XX століття часто видаються якоюсь тривіальністю. Але багато в чому їхня концептуальна результативність все ж таки є дійсно

визначальною, а тому сприймати її лише як «гербарізований» історико-філософський фазис не завжди слушно навіть у сачасних умовах.

Справа у тому, що у хронологічній кружині переходу від XIX до XX століття філософська антропологія вже самим фактом свого стрімкого розвитку (так само, як і, скажімо, фундаментальна онтологія, психоаналіз тощо) засвідчила розгортання нового світовідчуття та, відповідно, нового теоретичного рецептування людиною власної сутності. На тлі перманентних спроб вхопити у людині щось дійсно «нередуковане», «позасхематичне» та «процесуальне», а також стверджень принципової відкритості будь-яких «житттєвих систем», на сцену у цей час вийшло «інверсоване» уявлення про генезис суб'єкту та його світу, яке змінило взаємне «положення фундування» між суб'єктивністю та її онтологічними передумовами. Деякі філософські концепти, треба сказати, взагалі випередили свій час. Інші ж («нефілософські») науки також по-своєму вловлювали цей загальноєвропейський Zeitgeist, у горизонті якого все, що позірно не піддається порівнянню, внутрішньо резонує між собою та зливається у єдине феноменальне поле.

Ми не будемо говорити зараз про те, що зумовило такі зміни в історичному, соціальному чи економічному плані (ми навіть не вважаємо це достатньо важливим, коли мова йде про самі лише теоретико-філософські конструкти), проте фокусування уваги на окремих спробах теоретичного препарування конститутивного для людського буття «само-зміщення», або іншими словами – демонстрація декількох варіантів схоплення того дигресивного онтологічного «моменту», який у різних формах своєї фіксації широким фронтом увійшов у філософію XX століття, видається нам справою цікавою і не позбавленою наукової доцільності. А саме це, власне, і складає *мету* даного розшуку.

Вибір конкретних варіантів тематизації первинного людського «само-зміщення» є при цьому, на наш погляд, достатньо вдалим, адже приклади з «ексцентричною позиціональністю», прорисованою Гельмутом Плеснером у його праці «Ступені органічного та людина» [29], та «егофугізмом» Бенно Гюбнера [36; 37; 39] досить ілюстративні (про це, власне, і йдеться у назві статті, де просторові позначки «від» і «до» вказують не на розгорнуту ретроспективну історико-філософську протяжність, але саме на *ілюстративну змістову зв'язку* між цими двома теоретичними конструктами). Принаймні, вони демонструють роботу із зазначеним «онтологічним моментом» у спосіб, який дозволяє без зайвих перешкод бачити сутність тієї «буттєвої (без)ґрунтовності», котра у контексті багатьох пізніших теоретико-філософських побудов нерідко набуває ускладненого характеру.

1. Наша процесуальна «власність»: від субстанції до функції

Отже, розглянемо особливу *«ексцентричність»*, яка у межах вчення Гельмута Плеснера претендує на «фундаментальність» щодо пояснення специфіки людської «організації». У своїй основній (досить масштабній як за задумом, так і за виконанням, і при цьому в історико-філософському сенсі дуже недооціненій) роботі «Ступені органічного та людина» («Die Stufen des Organischen und der Mensch») [29] Плеснер намагається з'ясувати специфіку зазначеної організації на тлі послідовного прорисовування особливостей рослинного та тваринного буття. Ці три форми організації живого, у свою чергу, відокремлюються від організації неживого шляхом встановлення особливого *«топографічного (само)відношення»*, яке, власне, і виступає визначальним атрибутом будь-яких форм життя. У загальних рисах цей «атрибут» можна охарактеризувати як властивість живих форм «покладати» самих себе шляхом «встановлення» свого буття у межах, що визначаються завдяки специфічному «*пере*ступанню» живого через себе. [29]

Спосіб такого «самопокладання» виражається Плеснером через поняття «позиціональності». Так, приміром, відкрита організація рослини характеризується відсутністю «індивідуального простору буття» та безпосередньою залученістю до навколишнього світу у якості складової частини останнього. Тобто властива рослинам «позиціональність» являє собою певну «децентралізованість» неопосередкованого буття. На відміну від рослинного способу організації живого, тварини є інтегрованими до навколишнього середовища опосередковано, адже вони володіють спеціальними органами для сприйняття зовнішнього світу. Разом із внутрішніми відчуттями це дозволяє замкненій тваринній формі утворювати із колом оточуючого середовища певний «компроміс», тобто багатоаспектне та динамічне відношення

«індивідуум – навколишній світ». Це, у свою чергу, вимагає наявності певного «центру», який би уможливлював у своєму існуванні взаємоопосередковування двох зазначених буттєвих сфер, а отже позиціональність тваринної організації є саме «центричною». [див.: 29]

Певна міра автономності тваринного «індивідуума» по відношенню до його життєвого оточення, згідно із Плеснером, забезпечує здатність тварин до *дії*, чого не можна стверджувати відносно рослинної форми життя. Організація тварин, таким чином, цілком дозволяє розглядати їх у якості самостійного «початку» дій, котрі, щоправда, являють собою виключно комплекси специфічних (інстинктивних) реакцій на подразнення, що йдуть від зовнішнього середовища. Тому, як слушно зазначає Плеснер, інстинктивне життя тварини не має нічого спільного із діяльністю людської свідомості. «Обмеженість тваринної організації полягає у тому, що від індивідуума приховане його власне буття, оскільки він не встановлює відношення до позиціональної середини, у той час як його середовище (Medium) і власна тілесна плоть дані йому відносно позиціональної середини, у абсолютному “тут”-“тепер”» (*тут і далі всі україномовні адаптації мої.* – О. Г.) [29, гл. 7].

Іншими словами, центричність тваринної форми організації живого не передбачає «самозвертання» тварини до свого життєвого осередку, навколо якого конституюється її «двоаспектне» буття. Навіть здійснення тих чи інших форм «контролю» над власним тілом, а отже – встановлення певної системи «самовідношення», ще не означає відкриття твариною центру власного буття як усвідомлення факту «буття-власним-центром». «Тварина живе, виходячи зі своєї середини, входячи в неї, але воно не живе *у якості* середини» (*курсив мій.* – О. Г.) [29, гл. 7].

Для того, аби тваринна форма живого реалізувала певну потенційність, що міститься у сутності її організації, та зайняла «позиціонально більш високий щабель» [29], потрібен наступний «крок». «Крок», який би означав вихід тварини за власні межі у якісно новий спосіб, аніж той, що природно реалізується у «покладанні» твариною самої себе. Для здійснення цього організаційного перетворення, як вказує Плеснер, необхідно, «щоб центр позиціональності, завдяки дистанційованості якого від власної плоті виникає можливість будь-якої даності, був дистанційований і від самого себе» [29, гл. 7].

Власне, таке перетворення має означати ніщо інше, аніж перехід від центрованої тваринної форми до ексцентричної організації людини. Втім, при намаганнях адекватного промислювання сутності цього переходу ми натрапляємо на певні труднощі, адже особлива «нерелятивність» позиціонального центру не може бути нівельованою без втрати цілісності всієї організації взагалі. Зазначена ж ексцентричність людини, на перший погляд, таку «нерелятивність» спростовує, а отже і «центральнопозиційний» осередок екзистенції мав би у цьому випадку втрачати свої конститутивні функції.

Більш того, припущення рефлексивного «подвоєння» позиціонального центру веде до небезпеки утворення у нашій уяві «дурної нескінченності» осередків свідомості, або ж, якщо говорити словами Плеснера, – до нескінченного «тиражування» суб’єктивного ядра [див.: 29, гл. 7]. Отже, якщо ексцентричність все ж таки є конститутивно значимою характеристикою людської суб’єктивності, то для своєї адекватної теоретичної фіксації вона вимагає відмови від тривіалізованого погляду на сутність цього «позиціонального самовідношення».

Як зазначає Плеснер, «мультиплікація» точок зору, які у нескінченній черзі «схоплень» намагаються вловити об’єктивований центр життя свідомості (аби одразу ж перетворитися зі «схоплюючого погляду» на «схоплену позицію»), не має сенсу, оскільки ця черга схоплюючих стан справ очей завжди веде до одного єдиного суб’єкта. Але та вада мислення, яка полягає у «предметизації» позиціонального центру, тобто сприйнятті його у якості сталого, завершеного утворення (на зразок якоїсь «тілесної ознаки»), неодмінно веде до зазначеного «тиражування» незліченних суб’єкт-елементів. Та «якщо є деяка абсолютна точка “тут”-“тепер”, позиціональна середина живого, то було б безглуздо припускати “поряд” із нею, перед нею або за нею, раніше або пізніше неї існування ще одного такого ж осередку» [29, гл. 7].

У цьому пункті ми впритул наближаємося до надзвичайно важливого у контексті нашого розшуку моменту. Коли Плеснер характеризує сутність ексцентричності людської організації в обхід зазначеного «тривіалізованого» погляду, він говорить про життєвий центр як про «позиціональну властивість, наявність якої пов’язана зі здійсненням або покладанням – зі

здійсненням та покладанням у сенсі життєвості сущого, яка визначається межею як своїм конститутивним принципом» [29, гл. 7]. Як пише мислитель, «позиціональна середина виявляється тільки *у здійсненні*» (*курсив мій.* – О. Г.) [29, гл. 7] і являє собою ніщо інше, аніж «наскрізний рух опосередковування» [29, гл. 7], завдяки якому жива система закритого типу набуває єдності.

Тобто навіть ще не виведений на рівень конститутиву рефлексивної суб'єктивності «позиціональний центр» вже мислиться Плеснером не субстанціонально, а *«функціонально»*. Саме це дозволяє позбутися хибного помноження «рефлексуючих інстанцій» всередині суб'єктивного осередку, а також означає, що Плеснер, по суті, прагне по-своєму вивести на світло той *«процесуальний конститутив»* у підґрунті людської суб'єктивності, який ми позначаємо у якості процесуальності *дигресивної*. Щоправда, особливості такого «предметного резонансу» потребують деякого уточнення.

2. До всяких «до»: іманентна дигресія та «життєва інженерія»

Повторимо: «рух наскрізного опосередкування» як несубстанціональна динамічна сутність позиціонального центру цілком відповідає нашому уявленню про дигресивну «основу» будь-яких «суб'єктифікованих утворень». Остання ж у одному з провідних варіантів розуміння дигресії схоплюється нами як певна *процесуальність* «контактуючого відхилення», що на рівні індивідуального буття забезпечує отримання та утримання «авторизованого екзистенціального субполя». Але ми не маємо жодного права вимагати від Гельмута Плеснера кваліфікації цієї сутнісної характеристики людського буття саме як певного виду дигресивності, хоча й схиляємося до тієї думки, що *«динамічна конституція» екзистенціального осередку все ж таки є дигресивною*.

Можливість такої кваліфікації стає більш наочною, якщо дещо змінити кут огляду даної проблеми. Змінити таким чином, аби нюансування об'єднуючого моменту зазначеного «наскрізного опосередкування» проявило результативну «топографію» осередку суб'єктивності у якості «місця», на якому замикаються вектори дигресивних «рухів-*від*» щодо сфер зовнішнього та внутрішнього. Саме таким чином опосередкування, не втрачаючи своєї наскрізної інтегративної сутності, буде подавати себе як дегресивне «утримуюче відхилення». При такому оптичному маневрі, зазначимо ще раз, суперечностей із уявленнями Гельмута Плеснера не виникає: цим способом ми лише уточнюємо та деталізуємо характер вихідної процесуальності, що лежить у підґрунті суб'єктивності та фундує її буття.

Якщо ж говорити власне про перехід, який зумовлює розгортання специфічно людської буттєвої триаспектності («зовнішнє поле – внутрішнє поле – свідомість»), то можна з великою мірою впевненості кваліфікувати його сутність як дигресивну. Саме так, адже в основі рефлексивного отримання доступу до процесуального змісту власного екзистенціального осередку лежить *дигресивний від-ступ по відношенню до власного «позиціонального центру»*. Завдяки цьому дигресивному «руху само-від-ступу» людина «володіє собою, знає про себе, вона виявляє сама себе і є <…> перебуваючою "позаду себе" точкою збігання її власної глибини, що є вилученою із власної середини всякого можливого здійснення життя і стає глядачем сценарію цього внутрішнього поля, – як вже необ'єктивований, не звернений більше до позиції предметності суб'єктивний полюс» [29, гл. 7].

Отже, *само*дигресивна модуляція вихідної дигресивної процесуальності є тим «функціональним аспектом», який обумовлює буттєву специфіку людини – живої істоти, що «здатна дистанціюватися від самої себе, покладаючи безодню між собою та своїми переживаннями» [29, гл. 7]. Як пише Гельмут Плеснер, людина «існує по обидва боки цієї безодні, прив'язана до тіла, прив'язана до душі і у той же час ні до чого не прив'язана, недоречна ніде, незважаючи на зв'язок із простором та часом» [29, гл. 7]. Саме ця онтологічна «обставина» зумовлює одну з ключових атрибуцій людського існування, яка фіксується Плеснером як «природна штучність» людини. «Недоречна ніде та позачасова, вона (*людина.* – О. Г.) уможливлює переживання самої себе, а також переживання своєї недоречності та позачасовості» [29, гл. 7], що потребує, у свою чергу, перманентної «компенсаторної роботи» по встановленню відсутньої рівноваги та «повноти». Роботи, яка із самого початку не має шансів на завершення, проте у своєму здійсненні результативно втілюється у широкому спектрі специфічно людських видів діяльності.

Тобто для людини сам «перехід від буття всередині власної плоті до буття за її межами стає <…> непереборною двоаспектністю її екзистенції, дійсним розламом її природи» [29, гл. 7]. Такий «конститутивний розлам» не може бути усунутим чи компенсованим, оскільки зазначена «подвійна аспектність <…> не перекривається єдністю, не народжується з неї; єдність не є чимось третім, що примиряє дві протилежності та передається їм» [29, гл. 7], а головне: «вона не становить самостійну сферу» [29, гл. 7], адже це означало б нівелювання як «функціонально-опосередковуючої» сутності позиціонального центру людської організації, так і «дигресивно-процесуальної» конституції свідомості людини.

І важко не погодитися із Плеснером стосовно того, що розмова про подальший «долаючий рух», або ж «вихід за межі», який «перебільшує» зазначений «*само*дигресивний крок», не має сенсу. «Людина як жива річ поставлена в осередок своєї екзистенції, знає цю середину, переживає її і тому виходить за її межі» [29, гл. 7]. Тому без окреслених трохи вище «мультиплікативних викривлень» мислити ще якісь «виходи-*за*» по відношенню до «дигресивно розшарованого» екзистенціального осередку неможливо. Більш того, у пошуку таких виходів, власне кажучи, немає жодної потреби, адже вихідна *само*дигресивність людської екзистенції є тим, що забеспечує гранично повну реалізацію тих потенцій, які містить у собі форма організації живого закритого типу. Іншими словами, сама «конститутивна логіка» описуваної організації, «центрична логіка» її форми сягає у своїй екс-центричній «модифікації» власних меж, вичерпуючи себе та не дозволяючи без впадіння у логічну помилку та безглуздя мислити щось більше за неї у той же спосіб, яким мислиться сам цей «ексцентрично-дигресивний» перехід.

Тож можна дещо парадоксально, на перший погляд, стверджувати, що зафіксована Плеснером фундаментальна властивість живого, яка полягає у здатності виходити за власні межі, також у певному сенсі «має межі», які є принципово нездоланними і виявляються при переході до специфічно людської форми буття. Але для нас наразі більш важливим є акцентування того, що як «наскрізний рух опосередковування», який конституює позиціональний центр людини як форми живого закритого типу, так і «дигресивний самовідступ», завдяки якому реалізується специфічно людський спосіб існування, є двома варіантами дигресивного «руху», який належить до *іманентної форми свого здійснення*.

Ще раз зауважимо: модулюючись на іманентному «рівні» подвійним чином, дигресивна процесуальність фактично є тим, що забеспечує як передумову, так і саме тривання людської (само)свідомості. Можна навіть сказати, що (само)свідомість це і є комплекс варіацій дигресивного руху, а отже у своїй сутності – чисто «функціональний» феномен. Проте варто розуміти, що і конституювання екзистенціального осередку, і його «дигресивне розшарування» як рефлексивне «самодистанціювання» не виходять за межі сфери іманенції. Процесуальність їх здійснення є нічим іншим, аніж розгортанням того первинного субполя, яке на подальших трансформаційних шляхах буде певним чином «авторизуватися» та слугувати «квазісубстанціальною» основою для будь-яких сценаріїв життєвого «самотворення» людини.

Тобто *до* всякої людської «життєвої інженерії» з її найрізноманітнішими стратегіями та тактиками «завжди-вже-лежить» сфера іманентного дигресивного конституювання, по відношенню до якої неможна без впадіння у владу певних ілюзій (скажімо, ілюзії тотальної «трансгресивної свободи») стверджувати можливість якихось дійсних «trans-рухів».

Саме так, адже жоден трансформативний процес у площині іманенції не відбувається у формі саме *радикального* розриву чи остаточного, «чистого» долання її «меж». Філософсько-антропологічні приклади використання таких позначень (зокрема – і у теоретичних побудовах Плеснера) варто сприймати, радше, у якості певних образно-ілюстративних засобів, призначених для максимально рельєфного зображення специфіки конститутивного самовідношення всередині людської екзистенції. Власне кажучи, остаточне (само)долання у просторі іманенції мало б означати ніщо інше, аніж смерть.

При цьому мається на увазі розуміння смерті, жодним чином не обтяжене якимись екзистенціально-конститутивними конотаціями. У випадку, коли мова йде про «авторизований» процес (екзистенціальних) (само)трансформацій, саме така нефігуральна, несимволічна «смерть як смерть» *не* виходить на сцену та *не* входить у екзистенціальний осередок прямо і остаточно. Всі інші її «образні дублікати» означають дещо інше, через що легко заміщуються відповідними синонімічними поняттями. Іноді це заміщення навіть

настійливо вимагається самим досліджуваним предметним полем або ж експлікованим феноменом. Саме така настійливість, приміром, диктує заміни екзистенціального словомаркеру «смерть» на «скінченність» (із наближенням до сенсомодуляцій завершеності та цілісності) у Гайдеґґера [див.: 32; 34].

Подібним чином і плеснерівське «ніщо» не є еквівалентним смерті, чи «оголеній», «чистій» відсутності. Так, людське «існування дійсно встановлене на ніщо» [29, гл. 7]. Але ми будемо більш близькими до реального положення справ, якщо сприйматимемо таке «ніщо» у якості маркеру певної «функціональної характеристики», тобто – як вказування на вже неодноразово нами згадуване *процесуальне відношення*, яке дійсно у певному розумінні є «нічим»: нічим у сенсі свого несубстанціального характеру, оскільки таке відношення являє собою, повторимось, специфічний «перехід опосередкування» [29, гл. 7].

3. Сучасність «забутого» Плеснера, влучність «несправедливого» Гайдеґґера: спалахи «перед-постсуб'єктної» доби

Отже, зазначена вище ілюстративно-фігуральна функція «негативно-онтологічного» слововжитку «легітимізує» реалізацію подальших уточнень стосовно сутності того, *що* такі словомаркери покликані виводити на світло. І уточнення ці мають повне право відбуватися у контексті розробки нового (з точки зору філософської сфери застосування) поняття дигресії. Адже якщо «trans-атрибуція» руху при спробах фіксації моментів екзистенціального само-відступу влучає у ціль лише частково, то чому б не звернутися до поняття, яке прорисовує центральнопозиційний для такої експлікації феномен більш точно?

Дійсно, завжди можна сказати, що немає такої сфери, де «чиста трансгресія» була б можливою, а трансцендентне «пере-ступання» все ж таки несе у собі сенс утримання зв'язку із первинним «*від*-полюсом». Проте у ситуації певного «феноменального супротиву» вихідного предметного поля дослідження спробам його жорсткої фіксації у межах лише частково адекватної термінології (тим більше, коли така фіксація не тільки втрачає дещо важливе, але й деформує те, що вона утримує) ігнорування можливостей більш адекватного фіксаційного інструментарію стає неприпустимим.

Тож коли ми, приміром, читаємо, що «у якості Я, котре уможливлює повну спрямованість живої системи до самої себе, людина перебуває вже не у "тут"-"тепер", але "позаду" нього, позаду самої себе, <...> перетворена на ніщо, на просторово-часове ніде-ніколи» [29, гл. 7], ми маємо сприймати таке зображення людської ексцентрики без жодних «trans-захоплень». Тобто розуміти його не у трансцендентному чи трансгресивному сенсі, але у сенсі *дигресивному*, який дозволяє схопити цей фундаментальний буттєвий момент саме як *конститутивне самовідношення*.

При цьому зазначена нами «вихідна сфера іманентного дигресивного конституювання» ніяким чином не має повністю ототожнюватися із гуссерлівським «трансцендентальним Ego» та його «інтенціональними актами конституювання смислів» [див.: 16; 17; 24; 30; 31; 35]. Відкриття та застосування «дигресивної перспективи» розгляду специфіки самоіснування людини як рефлексивного екзистенційного осередку не передбачає при цьому збереження уявлень про «егологічний генезис» саме у їхньому гуссерлівському варіанті. Дигресивний рух конституювання первинного опосередковуючого «субполя» (або ж – «позиціонального центру», якщо говорити у термінах Плеснера), як і здійснення фундаментального для людської свідомості дигресивного само-відношення, не мають нічого спільного із інтенціональними актами, як їх розуміє «класична» феноменологія. «Таке відношення до нульового пункту власної позиції – відношення, що не засновується у актах, але раз і назавжди є даним разом із ексцентричною формою буття, – і конституює самобуття як свій власний, не пов'язаний з актами, світ» [29, гл. 7].

Спосіб дигресивного (само)конституювання людської екзистенції, таким чином, одночасно виявляє як неспівпадіння із «класичним» (у тому числі – і «класичним» феноменологічним) уявленням про суб'єкт, так і з точками зору, що є вкоріненими у «риториці» тотальної «дисоціації» (розмивання, долання, трансгресування тощо) дійсно *індивідуального* плану буття. У перспективі, яка вводить у поле зору феномен іманентної дигресії, стає більш наочним той факт, що вести мову про зазначений «індивідуальний план буття» можна і необхідно, проте без обмеження у припущеннях про *вихідне* «самопокладання»

цілісної, неподільної, «монадоподібної» трансцендентальної сфери це стає вкрай проблематичною справою.

Спосіб, яким отримується та утримується первинне «суб-особистісне» поле, вимагає для свого адекватного розуміння певної інверсії щодо «трансцендентальної механіки» гуссерлівського типу. Цей трансформативний «маневр» має на меті демонстрацію того, що процес конституювання індивідуального плану буття не випереджає, не замінює та не зумовлює власне онтологічне підґрунтя. Отже, така інверсія не суперечить і навіть по-своєму відтворює загальну спрямованість гайдеґґерівської екзистенціально-аналітичної розвідки, яка у певному розумінні креслить траєкторії конститутивних для людської екзистенції «рухів» все ж таки у напрямку не до, а *від* по відношенню до первинного досвідного поля.

Власне кажучи, необхідність та доцільність такої переорієнтації підтверджує також і подальший «післягуссерлівський» розвиток феноменологічних штудій, у якому відбувається зміщення акцентів з первинності та фундуючої ролі на «генетичну вторинність» трансцендентальних утворень по відношенню до первинного плану буття (життєвого світу) та його структур [див., приміром: 6; 10; 11; 12; 42; 43]. Ця переорієнтація, втім, ніколи не усувала можливості для застосування методологічного інструментарію «класичної» феноменології, але у розумінні конституції суб'єктивності вона зробила можливими як «розумно інверсовані» точки зору та відповідні способи застосування зазначеного інструментарію, так і відкриття шляхів для тотальності «поверхнево-десуб'єктивуючих» філософських спроб (особливо по лінії трансляції феноменологічного знання у простір французької філософії [див.: 19; 12; 43]).

Цікавою при цьому є та обставина, що гайдеґґерівська критика Гуссерля стосовно погляду на трансцендентальну суб'єктивність та роль первинної досвідної сфери є зрозумілою і, з огляду на теоретичні завдання гайдеґґерівського фундаментально-онтологічного проекту, – вірною, але екстраполяція критики Гайдеґґером філософської антропології (в обличчі Шелера) на теоретичні розвідки Плеснера представляється не досить справедливою [див.: 34, § 10].

Варто, звичайно, відзначити і той факт, що часто в історико-філософському просторі вектори взаємної критики перетинаються досить дивним чином. У контексті нашого розгляду, наприклад, критика Гайдеґґером Гуссерля, як ми щойно відзначили, є цілком зрозумілою (відповідно не має викликати подив і зворотна критика Гайдеґґера Гуссерлем). Проте доречність критики Гуссерлем разом із Гайдеґґером ще й Шелера [див.: 18; 19], як зазначає, зокрема, Г.-Г. Гадамер, викликає питання, адже «Шелер ніколи не заперечував ейдетичний вимір як такий та не спирався на вихідний феномен історичності, як це робила фундаментальна онтологія Гайдеґґера, зрозуміла у якості герменевтики фактичності» [14, с. 143]. Сам Гайдеґґер, до речі, добре усвідомлював факт такої близькості стосовно «інтерпретації особистості» між Шелером та Гуссерлем [див: 34, с. 65].

Шелер, нагадаємо, у своїх філософсько-антропологічних розвідках схилявся до певного виду «конститутивного дуалізму», стверджуючи думку про те, що особлива «духовна складова», притаманна людині, дереалізує дійсність та зумовлює розгортання специфічно людського простору свободи [див.: 40]. У свою чергу, «сутнісний погляд духа що нейтралізує дійсність, сам має вирватися з реальності пориву» [14, с. 143], який є, за Шелером, визначальною ознакою людського існування як живої істоти [40]. Можливо, що ця точка зору, яка хоча й непрямо і несвідомо, але все ж таки вела до тези про те, що «феноменологія не може знайти підґрунтя у самій собі» [14, с. 143], також, серед іншого, не задовольняла Гуссерля.

У цілому ж, навіть побіжний аналіз філософсько-антропологічних побудов Шелера дає зрозуміти, що останній дійсно «намагався заснувати феноменологію на метафізиці» [14, с. 143], а це, у свою чергу, не могло не виводити Шелера під «вогонь» критики Гайдеґґера. Але зазначимо ще раз: у випадку саме Шелера така критика з боку Гайдеґґера видається доречною. Саме так, адже вона дозволила на певному історичному етапі зробити важливі корективні «зміщення» всередині деяких тематичних ділянок філософсько-антропологічного знання. Можна, доречі, сказати інакше: що така критика у певному сенсі стала наслідком глибинних зміщень у підвалинах уявлення людини про саму себе, які філософія Гайдеґґера лише вдало конденсувала та надала їм специфічної текстуальної форми. Цінність гайдеґґерівської критичної роботи від цього жодним чином не втрачається.

Але ж чи не виявляє плеснерівське вчення про людину саме у пункті згадуваної вище «трансцендентальної інверсії» певне співзвуччя із «новим поглядом» на сутність конституції

«індивідуального плану буття», що має піддавати сумніву доречність прямого перенесення гайдеґерівської критики філософської антропології на теорії Плеснера? Адже цілком у дусі цього «нового погляду» (який виявляє себе на певному етапі «тотально» – у формі нового типу світосприйняття «дієво-процесуального» типу [пор. з: 7; 8], а вже потім проецюється, зокрема, і на загальне простір філософії та втілює себе у полях антропології, феноменології тощо) Плеснер трактує деякі базисні конститутиви суб'єктивності як результат процесів «проступання» та «концентрації» вихідного досвідного поля, яке у всій своїй комплексності передує отриманню та утриманню специфічно людського «досвіду самого себе».

Приміром, коли Плеснер експлікує специфічно людське «тривимірне» буття, до якого окрім внутрішнього та зовнішнього світів належить ще й особливий «міжсвіт» – Mitwelt, він чітко дає зрозуміти, що вихідна *даність Інших* у якості екзистенціального «елементу» людського буття є саме *вихідною*. Дійсно, «якщо окремій людині приходить, так би мовити, у голову думка, що вона не одна і що її оточують не тільки речі, але й її супутники у цьому світі – такі ж, як і вона істоти, що відчувають; більш того – якщо вона із самого початку переймається такою думкою, це має своєю підставою зовсім не акт проектування назовні її власної форми життя, але являє собою *передумову*, яка робить можливою всю сферу людського існування» (*курсив мій.* – О. Г.) [29, гл. 7].

Тобто отримання адекватного представлення про цю сферу у свідомості людини являє собою не «рух-розширення» свого «суто внутрішнього» досвіду, але певне досвідне «звужування» стосовно зовнішнього світу. Це «звужування» (або ж – *спів*-чутливе «наведення фокусу») забезпечує достатньою мірою чіткості картину рефлексивного «проступання» людського самоіснування із первинної сфери досвіду, а отже вкотре підтверджує можливість сприйняття вихідної конституції буття людини саме як дигресивної процесуальності.

У свою чергу, теоретична перспектива, яка відкривається з такої позиції, дозволяє ще раз підтвердити вже артикульовану нами думку про те, що мислення «чистих» форм різноманітних «трансцендентно-трансгресивних» виходів-*за* та рухів-*крізь* (із подальшими «реверсивними» поверненнями) по відношенню до іманентної сфери людини є досить проблематичним. Якщо зазначене «первинне проступання» прото-суб'єктивних утворень на плані вихідної досвідної сфери має підстави для того, аби кваліфікуватися у якості дигресивного процесу, то уявлення про самостійне (і при цьому «повне») *пере*- та *ви*-ступання за власні межі у тому ж самому розумінні не мають, повторимось, жодного сенсу, окрім *фігурального* зображення чогось на зразок «розвитку» чи «зміни» (або ж у «точці екстремуму» – закінчення, завершення, смерті).

І теоретичні побудови Гельмута Плеснера хоча й непрямо, але все ж таки підтверджують цей факт, адже у просторі плеснерівських філософсько-антропологічних експлікацій, як ми з'ясували, конститутивне для людської форми організації екзистенціальне «*само*відношення» постає як наслідок здійснення специфічної *дворівневої іманентної дигресії*. Саме остання є тою процесуальною «компонентою», яка забезпечує екзистенціальний ґрунт та окреслює загальну екзистенціальну «схематику» подальших («егологічних», «історичних», «біографічних» тощо) трансформативних процесів людської суб'єктивності. Трансценденція та трансгресія, таким чином, є у певному розумінні «деривативними» процесами по відношенню до дигресії. Якщо вони є можливими *реально*, то лише завдяки дигресивній конституції індивідуального плану буття і лише у якості тих чи інших «стратегій» у межах соціокультурного поля.

Так, операції, прийоми, «жести», ходи із «trans-забарвленням» є можливими, проте здійснюються вони виключно на принципово іншому онтологічному рівні, аніж іманентна дигресія, і не по відношенню до людини («в особі іншого та самого себе») у сенсі її екзистенції, але по відношенню до тих чи інших елементів «результативного соціокультурного втілення» останньої. І плеснерівська теоретична фіксація ексцентричної організації людини, зазначимо ще раз, ніяким чином не суперечить цій точці зору, хоча при побіжному «контактуванні» із текстами Плеснера може скластися зовсім інша думка, а критика Гайдеґґером сучасних йому філософсько-антропологічних вчень видатися цілком влучною і у випадку Плеснера.

Нагадаємо, що у спробах відмежувати власну «аналітику присутності» від психології, біології та антропології Гайдеґґер закидає представникам останніх цілковиту відсутність орієнтації на дійсну проблематизацію способу людського буття [див.: 34, § 10]. Причому якщо

у контексті завдань фундаментально-онтологічних розвідок Гайдеґґера «непридатність» психології та біології через їхню онтично зумовлену «оптику» є цілком зрозумілою, то на користь філософської антропології початку XX століття мала б грати її спрямованість на ствердження несубстанціального характеру душі, свідомості, особистості тощо. Але для Гайдеґґера нівелювання упредметнення внутрішнього життя людини не становить для антропології філософського «виправдання» та приводу надавати їй пріоритетного статусу у розробці проблеми буття людини. [34, § 10]

Згідно з Гайдеґґером, подібна спрямованість на непредметне сприйняття особистості характерна і для Гуссерля, проте жодні піднесення щодо десубстанціалізації внутрішнього життя особистості не мають сенсу, якщо у наші міркування прямо чи непрямо входить ідея суб'єкта, адже «введення найближчої даності Я та суб'єкта в принципі промахується повз феноменальний склад присутності» [34, с. 64]. Більш того, будь-яка сучасна Гайдеґґеру антропологічна концепція сприймалась останнім як обумовлена давньогрецькою дефініцією людини (як «розумної живої істоти») та християнським визначенням її сутності (як «створеної за образом і подобою божою») [див.: 34, с. 68]. І навіть здійснена у Новий час детеологізація християнської концепції людини, на думку Гайдеґґера, нічого не змінила: християнсько-теологічна антропологія на ґрунті давньогрецької онтології і надалі продовжує домінувати у спробах побудувати цілісне вчення про людину та специфіку її буття [34, с. 67].

Саме через цю внутрішню зумовленість у зазначених спробах завжди можна виявити присутність *«мотиву трансценденції»*. Але, як зазначає Гайдеґґер, будь-яке уявлення про те, що «людина є щось, що перехльостує через себе», тобто уявлення про «trans-сутність» людського буття «має власне коріння у християнській догматиці» [34, с. 67]. Оскільки ж остання, на думку Гайдеґґера, ніколи насправді не робила проблемою буття людини, то і провідна мета Гайдеґґера – прояснення сенсу буття того сутнього, яким є людина – виявляється на цьому «антропологічному шляху» недосяжною.

Але навіть якщо припустити вірність тверджень Гайдеґґера про те, що «присутність <…> ніколи не вийде онтологічно визначити, встановивши її як життя (онтологічно невизначене) – і понад це ще щось інше» [34, с. 68], конституція людського «самоіснування», як її розуміє Плеснер, все одно демонструє певне (нехай і часткове) «вислизання» з під гайдеґґерівської критики антропології та «резонування» із ключовими інтенціями тогочасної філософії щодо сутності людського буття.

Тож дозволимо собі ще раз зробити акцент на тому, що незважаючи на кваліфікацію Плеснером сутності людської організації саме як *екс*центричної, цим ще у жодному разі не стверджується щось на зразок внутрішньої «trans-конституйованості» людини. Її ексцентрика, як ми з'ясували вище, при більш прискіпливому розгляді виявляється нетотожною ані трансгресивності, ані трансценденції. Відповідно, неможна лише через специфіку «тривіально-метафізичної», з погляду гайдеґґерівської аналітики, термінології прямо ототожнювати плеснерівське уявлення про людську екзистенцію із традиційними для антропології «суб'єкто-зумовленими» теоретичними побудовами. Звичайно, що Гайдеґґер ставить питання про сутність буття людини у більш радикальній формі, а отже і його екзистенціальна аналітика у проясненні «основобудови присутності» йде далі, працює «тонше» та надає більш рельєфне феноменологічне «зображення» зазначеної «основобудови». Проте і плеснерівський варіант антропології схоплює на свій манер ключові аспекти конституції «індивідуального плану буття» так, що влучає при цьому у «концептуальну серцевину» багатьох подальших «постсуб'єктних» розшуків.

4. Вперед від себе, назад від Нього, убік від всього: одноголосна теоретична фуга на тему людського «фугізму»

Взагалі, можна цілком впевнено стверджувати, що описувана Плеснером «ексцентричність» як сутнісна характеристика людської форми організації живого є такою теоретичною фіксацією вихідної (або ж – іманентної) дигресивної процесуальності в основі людського буття, яка задає певний «масштаб» пошукової роботи у цьому напрямку. Причому відповідати такому масштабові у дійсності досить важко, прикладом чого, на наш погляд, є концепція «егофугізму» Бенно Гюбнера [37].

Теоретичні побудови цього автора, варто зазначити, навряд чи можна віднести до суто антропологічних. Експлікативні «наслідки» його пошукових зусиль, що спрямовуються на прояснення актуального стану справ сучасної «глобалізованої» культури, торкаються широких сфер буття людини і на індивідуальному, і на соціальному рівнях. Проте у своїх теоретичних «препаруваннях» Гюбнер працює саме як антрополог, адже висуває певну «модель» людини, акцентуючи та онтологізуючи при цьому ключову, на його думку, сутнісну «деталь», яка, власне, і робить людину людиною. Про «антропологічність» такого теоретичного «ходу» зазначає і сам Гюбнер [див.: 37, с. 12], але фіксація останнім зазначеної «фундаментальної особливості» не сягає рівня розглянутих нами плеснерівських експлікацій і, фактично, по-своєму (до того ж примітивніше) описує все той же конститутивний для людського (само)існування дигресивний «момент».

Цей «егофугальний» (від лат. ego – я; та fuga – втеча, вигнання) аспект трактується Гюбнером як наслідок властивої людині «мета-фізичної потреби діяти надмірно» [37, с. 12]. Ця потреба, у свою чергу, знаходить відображення у тому первинному та формоутворюючому «стані» людини, котрий можна позначити слідом за Гюбнером у якості вихідної «екзистенціальної нудьги». Останню німецький вчений представляє як «простір свободи та гри людини», а також як «можливість робити більше, аніж тільки задовольняти свої фізичні потреби, тобто діяти за вимогою зайвого у даний момент, а саме грати та проводити таким чином час, котрий стає надто довгим» [37, с. 12].

Як зазначає перекладач текстів Гюбнера Демідов , німецьке слово langeweile (нудьга) є досить виразним та дійсно вказує на якусь в’язку, важку та не заповнену нічим протяжність [37, с. 12]. Це і дозволяє Гюбнеру філософськи «експлуатувати» семантичний спектр цієї «словоформи» з метою схоплення вихідного моменту *само*-зміщення людини, який у межах його теоретичних конструкцій виступає як специфічна «втеча» людини від самої себе, від свого Я, що фундується відчуттям неприкритої нічим порожнечі.

Втім, мотив «екзистенціальної втечі» не є новим для філософського осягнення підвалин людського буття. У випадку ж гюбнерівських теоретичних побудов такий «мотив» звучить недостатньо чітко, адже лише частково «резонуючи» із вихідним феноменом дигресії, він намагається охопити собою надто багато без належних для цього підстав. Не даючи докладної характеристики екзистенціальної специфіки онтологічного ґрунту «егофугального» руху, Гюбнер, приміром, прагне представити «надлишкову творчість» Гайдеґґера (приклад якої, за словами Гюбнера, «доводить ніщо інше, аніж порожнечу надії, яка надіється *заради* надії, аби бути не без надії» [37, с. 118; 38]) та її «негативний» результат як наслідок знайденого ним «екзистенціального атрибуту» людини [див.: 37, с. 118-119]. Проте і феномен «екзистенціальної втечі» присутній у текстах Гайдеґґера (і тим чи іншим способом був останнім феноменологічно розроблений), і «відкриті» Гюбнером «екзистенціальні атрибути» мета-фізичності та «порожнечі / Ніщо» були Гайдеґґеру добре відомі та у певних формах та із різним нюансуванням введені ним у контекст власної філософії.

Ті «текстуальні конструкції», які вибудовує Гюбнер завдяки багатоваріантним тематичним екстраполяціям вихідного положення про існування двох основних способів компенсації мета-фізичної «порожнечі» в екзистенціальній основі людського існування, ніяким чином не перевищують за «теоретичною якістю» вже здійснені до нього філософсько-антропологічні та екзистенціально-аналітичні експлікації. Більш того, можна стверджувати, що по відношенню до багатьох отриманих у цьому дослідницькому полі результатів теоретизування Гюбнера являють собою певну редукцію (особливо яскравий приклад чого і становить характер зв’язку концепцій Гюбнера із філософією Гайдеґґера, а також особливості критики першим мислителем другого [див.: 37; 38]).

Бенно Гюбнер, отже, розглядає два егофугальні шляхи, за якими може реалізовуватися своєрідний «самозахист» людини від ситуації занурення в усвідомлення власної конституйованості «порожністю»: філотопний та топофобний. Інтенсифікація сучасного життя призводить, у свою чергу, до того, що ці способи компенсації набувають гіпертрофованих форм, коли домінуючою рисою для тих чи інших соціальних практик стає тотальний поспіх: «поспіх вперед-туди, аби досягнути філотопної мети <...> і поспіх, вперед-звідси, топофобна втеча від свого Я» [37, с. 148]. Щоправда, як відзначає Гюбнер, актуальний стан справ у нашу

глобалізовану епоху демонструє вражаючу нерівномірність щодо можливостей реалізації цих двох егофугальних стратегій [37].

Констатуючи радикальну втрату сучасною культурою «великих» (або ж «гетерономних») смислів, які ще не так давно володіли майже необмеженою потужністю у плані структурації буття людини, Гюбнер кваліфікує сучасне життя як таке, що у своїй специфіці вихідним чином зумовлюється відсутністю значимих «транс-орієнтирів», а отже і цілей, які б могли складати зміст насправді осмисленого людського існування: «на відміну від філотопних людей, що прагнуть досягати цілей, топофобна людина, навпаки, має потребу у меті як приводі, аби втекти від своєї мета-фізичної потреби, прибувати-вдаль від свого Я та постійно бути у дорозі, у русі» [37, с. 148].

Якщо гине будь-який гетерономний смисл, то гине і відповідний телос, що призводить до занепаду гетерономно зумовлених форм діяльності та розширює поле домінації автономних смислів. Причому «автономно обрана квазі-ГЕТЕРОНОМІЯ Меги» [37, с. 217] як фактор інспірації діяльності сучасної людини ні в якому разі не може означати реанімацію гетерономії дійсної (зазначимо, що під «Мегою» у даному випадку Гюбнером розуміється технологізована та дигіталізована всесвітня система транснаціонального капіталізму, а також пов'язана із нею глобальна «мега-культура»).

Тобто «перехід від статичного СМИСЛУ буття до динамічного, постметафізичного, іманентного смислу діяльності» [37, с. 217] фактично веде, згідно із Гюбнером, до переважання у соціокультурному полі саме топофобних форм існування. Натомість всі філотопні стратегії зазнають внутрішньої деформації, оскільки конститутивне для них цілепокладання позбавляється свого гетерономного ґрунту, внаслідок чого стає можливою лише певна *фікція філотопічності*, коли під маскою підпорядкування людиною свого життя зовнішній вагомості квазі-гетерономних цілей насправді діє цілком топофобна мотивація.

Така ситуація доповнюється інтенсифікуючими топофобний рух наслідками «випрямлення» циклічного часу та домінацією християнського «Ще-ні», тобто, за словами Гюбнера, – ствердженням «нового як блага по відношенню до Тепер» [37, с. 218]. Ліквідація ж есхатологічних орієнтирів та проекція цього визначального для християнського світовідчуття «Ще-ні» на поцейбічний світ і призводить до постійного скорочення, фрагментації та прискорення лінійного, прогресивного часу [див.: 37, с. 218]. Тож зважаючи на реальність експансії всепоглинаючого та внутрішньо порожнього («ділового») поспіху на майже всі виміри сучасного життя, можливо дійсно варто погодитися із тим, що «майбутнє *стало* вже не – тільки – уділом, але все більше ділом людини, а ділання загрожує стати нашою долею» [37, с. 153].

Втім, всі ці викривання сучасності лише підтверджують думку про те, що тексти Бенно Гюбнера у контексті нашого розшуку являють собою приклад вузької, неповної діагностичної роботи по відношенню до конститутивних «елементів» людського буття на екзистенціальному рівні, що призводить, у свою чергу, до продукування результативно широкого, але достатньо тривіального спектру проекцій такої діагностики на сучасний соціокультурний «фактаж».

Так, «метафізично бездомна людина, що морально не доросла до своєї могутності, *змушена* компенсувати свою *еппиі* (*нудьгу.* – О. Г.) естетично» [37, с. 119], у наслідок чого «світ інструменталізується у якості естетичного приводу для втечі від Я, від надлишкового усвідомлення Я = Я» [37, с. 334]. Разом із інтенсифікуючими темп життя факторами та особливостями глобальної «мега-культури» це веде до того, що «дезідентифікація, ре-ідентифікація, флуктуюючі ідентичності» [37, с. 218] та всі подібні «ефекти» стають провідними атрибуціями буття людини. Але різноманітні констатації наслідків актуальних (глобалізаційних, постмодернових, кризових тощо) буттєвих обставин не є ані новими, ані власне філософськими, і головне – вони являють собою саме *констатації*, а отже працюють не на тому рівні і не у той спосіб, який би навіть потенційно міг задовольняти потребам ефективного та глибокого теоретико-філософського аналізу.

Проте Гюбнер вихідним чином закрив для себе шлях глибинної розробки буттєвої специфіки людини (багато у чому – через фактично «конфронтаційне» відношення до Гайдеґґера та його філософії [див.: 38]), редукувавши «ядро» людської екзистенції до поверхнево зрозумілої «порожнечі / Ніщо». Але ж, як ми вже показали трохи вище, таке «Ніщо» не є зовсім (а навіть навпаки – зовсім не є) нічим. Більш тонка робота у напрямку

прояснення екзистенціального «рельєфу» цього конститутивного для людського буття «елементу» цілком може надавати (і вже надавала) більш вагомі результати, аніж просту фіксацію та метафоричне оформлення якоїсь «первинної відсутності».

Як свідчить наш розшук, навіть антропологічні дослідження Плеснера йдуть у цьому напрямку далі, хоча й являють собою по відношенню до подальших змін у поглядах на «основоустрій» людини лише приклад тих кроків, які стихійно – але майже «у такт» – здійснювалися різними мислителями на початку XX століття. Тому спроба оминути внутрішню складність феномену дигресії (як фундаментального для самоіснування людини «функціонального ефекту / відношення») разом із навмисною «девальвацією» самої необхідності ставити питання у цьому проблемному полі відкидають будь-яке дослідження, подібне за своїми інтенціями до гюбнерівського, далеко назад. І навіть вірно схоплений Гюбнером дигресивний аспект само-зміщення (у формі егофугального «руху-від-Я») береться останнім до розгляду лише частково, лише у одному своєму ракурсі, залишаючи непроясненими витоки та дещо заплутуючи фінальну картину «проективних наслідків» цього феномену.

Не вважаючи за потрібне проводити деталізацію умов конституювання екзистенціального плану буття людини, Гюбнер під маркою «егофугальності» фактично онтологізує окремий «життєвий аспект» людини, який по відношенню до ескізно описуваної нами вище іманентної дигресії становить своєрідну дигресивність «другого порядку». Тобто це є форма проекції вихідного феномену дигресії на поле соціокультурної практики людини. Перебуваючи цілком і повністю саме на такому «пошуковому рівні», Гюбнер, тим не менш, намагається продемонструвати сутність деформацій у «механіці» сучасних форм соціального буття та діяльності людини, а також пропонує свій варіант розв’язання проблем, які виникають унаслідок цих деформацій.

Варто відзначити, що у заданому Гюбнером масштабі розгляду даного проблемного поля його фіксаційна робота виглядає досить влучною. Проте є деякі нюанси, які все ж таки потребують певних зауважень. Так, приміром, зазначена нами недостатність розробки первинних умов конституції «екзистенціального осередку» людини веде до того, що проективні форми останнього (у вигляді тих чи інших «соціо-стратегічних рухів») мисляться Гюбнером дещо спрощено. Якщо говорити більш конкретно, то вся «деформаційна специфіка» сучасної культури представляється ним, умовно кажучи, як глобальна «криза трансценденції». Саме так, адже будь-яка егофугальна стратегія описується Гюбнером як варіація трансцендентного руху по відношенню до глибинної екзистенціальної порожнечі, яка подає себе людині у формі вихідного стану нудьги.

Справа лише у тому, що необхідна для здійснення такої трансценденції система гетерономних смислів (що задає фіксований простір, на якому замикається будь-який trans-рух) виявляється для сучасної людини втраченою: «немає *inter-esse* між Я та світом, немає екзистування Я до світу, немає трансцендування до ще-ні, до СМИСЛУ / смислу» [37, с. 309]. А отже: «Коли при нудьзі немає вперед-туди, немає мети, на шляху до якої, у русі знаходиться Я, існує тільки невизначене, порожнє, мета-фізичне прагнення, яке, не знаючи куди, знає лише одне: геть від Я, за межі Я, *trans*-cendere» [37, с. 324]. Така цілком зрозуміла констатація потребує, втім, уточнення, адже зазначені Гюбнером атрибуції егофугального руху свідчать про те, що ми, фактично, маємо справу із описом певної варіації трансгресії (або передумов для інспірації відповідних буттєвих стратегій) [див.: 1; 9; 15; 22; 23; 33].

Але тексти Гюбнера не несуть ознак оперування таким визначенням для позначення специфічного варіанту trans-руху, при здійсненні якого домінуючими ознаками є *пере*-хідні делімітуючі маневри без телеологічного підпорядкування площині наперед заданих аттракторів. [див.: 15; 37] Для Гюбнера такий «рух-долання» – це лише варіант дезорієнтованої, «деформованої» трансценденції. І закінчується він не займанням якоїсь нової позиції, не продукуванням нових буттєвих просторів, але перманентним «реверсивним» стиканням із власним Ніщо. Із крахом гетерономії та заснованого не ній онтологічного ґрунту відбувається «повернення Я до самого себе, до свого тавтологічного застінку та разом із тим кінець ек-стазу, поза-себе-буття: екзистенційний застій, параліч, *horror vacui*» [37, с. 314]. Отже, «Я, котре не трансцендує до мети <...>, змушене трансцендувати до самого себе, аби бути щасливим» [37, с. 324].

Але ж яким чином можливе це «щастя» перед лицем власної порожнечі та у полоні глибинної екзистенціальної нудьги? Згідно із Гюбнером, – лише у компенсаторній роботі заміщення зруйнованих гетерономних смислів локальними, «маленькими», *автономними* буттєвими орієнтирами. Саме тому Гюбнер стверджує, що незважаючи на тотальну «втрату метафізичної впевненості», сучасна ситуація не тільки відзначається призвуками драматизму та пануванням відчуття безвихідності, але й навпаки – «веде і до нових шансів, відваги та набуття досвіду» [37, с. 223].

Разом із тим, ототожнення Гюбнером описуваної ним «реверсивної» трансценденції-до-самого-себе із тим, що Ж.-П. Сартр вкладає у зміст поняття «іманентна трансценденція» [див.: 37, с. 324], видається помилковим. «Іманентна трансценденція» як відголос і продовження у просторі французької філософії поставленої Е. Гуссерлем проблеми «нецілісності» іманентного досвіду суб'єктивності [див.: 17; 20; 35] відноситься до феноменів зовсім іншого порядку, аніж ситуація ціннісної (або смислової) дезорієнтації людини та її звертання до внутрішніх резервів компенсаторного цілепокладання. Розробка французькими мислителями XX століття цього поставленого у межах гуссерлівської феноменології питання (а також рецепції його гайдеґґерівських експлікативних варіацій) привели до створення досить складної «картини віддзеркалень». Але ці віддзеркалення (промарковані явно або неявно як такі, що відносяться до проблеми «іманентної трансценденції») у різних формах та контекстах так чи інакше завжди являли собою одне й те саме – намагання схопити *конститутивний для людської екзистенції дигресивний момент само-зміщення*, що означає пошукову роботу на зовсім іншому онтологічному рівні. [див.: 10; 12; 13; 21; 25; 26; 27; 28; 33; 41; 43]

Але ці особливості, повторимось, не беруться до уваги Гюбнером. Втім, досить цікавим є той факт, що коли останній зображує процес та наслідки занепаду замкнених соціальних систем, які базуються на комплексах гетерономних смислів, то перед нами розгортається ніщо інше, аніж зображення переходу від «трансцендентно забарвлених» соціокультурних стратегій до (пост)сучасного «виру трансгресивності». При цьому як спосіб подолання сліпого «ціннісно-безґрунтовного» бігу (цього несамовитого прискорення життя у світі «автономно-деформованої» трансценденції) Гюбнер пропонує вибір у якості сенсожиттєвих орієнтирів хоча й автономних, але у своїй автономності добрих, правильних цінностей (приміром – переймання екологічними проблемами як всезагальну турботу про свій життєвий світ).

Іншими словами, Гюбнер закликає рухатись у напрямку від трансгресії до нової трансценденції, яка спрямовується на нові смисли: смисли, що не є тотожними величним гетерономним смислам минулого, але й не підпорядковуються квазі-гетерономному смислу сучасної «Мега-системи» та похідним від нього локальним (також «трансгресивно-забарвленим») орієнтирам. І це цілком влучає у досить актуальну сьогодні схематику загального культурного переходу по лінії *«трансценденція-трансгресія-трансценденція»*, яка все частіше (прямо чи опосередковано) заявляє про себе і у спробах теоретичного розв'язання питання про (пост)модерн та його долю, і у формі практичного входження до найрізноманітніших вимірів повсякденного життя людини.

Таким чином, «егофугальна дигресивність» у теоретизуваннях Гюбнера є прикладом хоча й досить показової, але все ж таки часткової реалізації тих можливостей, які несе у собі аналіз дигресії, зрозумілої у якості провідного феномену в екзистенціальному основоустрої людини. Саме тому у схожих варіантах екзистенціально-антропологічних досліджень (нехай і з розширенням їхнього «фокусного простору» до розгляду соціальної проблематики) неминучими є різного ґатунку спрощення та викривлення підсумкового «концептуального малюнку». Саме так, адже замикаючи всі «кваліфікативні спроби» тільки на різноманітних модифікаціях трансценденції ми вихідним чином закриваємо для себе бачення специфіки як дигресивної конституції іманентного плану буття людини, так і конституції самої дигресії (тобто особливостей перебігу дигресивних процесів на різних онтологічних рівнях).

Варто також відзначити, що самі лише варіації «trans-руху» не вичерпують собою остаточно весь спектр можливої соціальної «кінематики». Більш того, вони завжди відіграють у певному розумінні «проективну» роль, тобто завжди пов'язуються із якимось варіантом проекції вихідної іманентної дигресії на площину соціокультурної практики. Тому цілком можна стверджувати, що трансценденція як форма «практичного маскування» дигресивної конституції людської екзистенції навіть у черзі «кризисних демаскувань» (які хоча й з різним

ступенем інтенсивності, але завжди відбуваються у зламні періоди історії того чи іншого соціуму, яким би «гетерономно-замкненим» він не був) не веде з необхідністю до своєї подальшої «реінкарнації» у вигляді оживлення трансцендентних орієнтирів.

Так, перманентність кризового стану виступає чи не найвиразнішою структурною / сутнісною / конститутивною атрибуцією сучасної економічної (або ж – «капіталістичної») системи, але й за цих умов варто, як видається, вести мову не про спотворену «реверсивну трансценденцію» та пов'язані з нею соціокультурні ефекти, але радше про трансгресивні наслідки процесу усвідомлення людиною своєї дигресивної сутності (нехай і у різних формах та завдяки різним концептуальним конструктам на теоретичному рівні). Чи йде цей процес «позаду», «поруч» або «попереду» загальних змін у глибинній соціальній «механіці» – інше питання. Але таке тотальне та всепроникаюче (само)осягнення, складаючи одну з провідних ознак сучасності, відкриває шлях не тільки до зісковзування у вир трансгресивного світосприйняття та експансивного розповсюдження відповідних форм соціокультурної практики, але й для переведення соціуму у специфічний «дигресивний режим», тобто – для процесу соціокультурної контекстуалізації вихідної (іманентної) дигресії, яка складає процесуальний конститутив «внутрішнього» життя людини.

Така точка зору дещо резонує із загальним «тоном» деяких сучасних концепцій (на зразок «рефлексивного / другого модерну» У. Бека), які схоплюють момент переходу до «(квазі)зважених» соціальних стратегій, котрі являють собою компенсаторну «роботу виправдання» на тлі ситуації тотальної «невпевненості» та «безґрунтовності», характерної для сучасного суспільства. Це, у свою чергу, провокує у загальному плані процес «ретроактивного самообґрунтування» з боку пануючої соціально-економічної системи та загальне зміщення соціального буття людини у бік (зовнішньо) збалансованих «нетрансгресивних» практик. [див.: 2-5] Проте навряд чи можна у такому ж самому сенсі говорити про існування якоїсь особливої «рефлексивної дигресії».

Останнє мало б означати певну трансформацію вже існуючої та достатньою мірою розвиненої форми соціокультурної практики дигресивного типу. Втім, поки немає достатніх підстав, аби говорити про наявність подібної практики саме у такому «розгорнутому» вигляді. Тому і будь-які співзвучні між собою форми проекції вихідної дигресивності людини на площину соціокультурної практики складають наразі лише «контекстуалізаційний» етап (переважно стихійного, але докорінного, фундаментального) «демаскування» людиною власної дигресивної конституції та вказують на факт ініціювання процесу реалізації потенційності цього *максимально відвертого* по відношенню до самого себе «способу бути».

***

Підсумуємо з'ясоване. З одного боку, філософська «фіксація» визначального для конституції людського буття моменту само-зміщення демонструє доволі потужну результативність навіть при неповній експлікації сутності фокусного феномену. З іншого ж боку, виявляється, що результативний горизонт такої неповної експлікативної роботи, як показує приклад теоретичних побудов Бенно Гюбнера, завжди заповнюється переважно «проекційними варіаціями» вихідного феномену, у той час як у справі деталізації «феноменального рельєфу» останнього опис та систематизація цих соціокультурних дериватів нічого не можуть запропонувати.

Теоретичне ж «зусилля» Гельмута Плеснера як приклад спроби побудувати у межах філософської антропології цілісне вчення про людину та її специфічні атрибуції йде, між тим, далі, аніж будь-який «тривіальний» (переважно «соціологічно-забарвлений») комплекс викриваючих численні вади сучасності констатацій. Сутність того, що Плеснер позначає у якості «організації живого закритого типу», для людини визначається особливою «ексцентричністю». Але така ексцентрика виявляється нетотожною ані трансгресії, ані трансценденції, ані будь-яким подібним модифікаціям іманентної «кінетики» людини.

«Рух», який фіксується позначенням «ексцентричності», являє собою у Плеснера певний екзистенціальний само-відступ , певне конститутивне зміщення *всередині* екзистенціального осередку (а отже здійснюється він іманентно). Більш того, навіть сама «основа» такого самозміщення у якості первинного «протосуб'єктивного» поля фактично отримується дигресивно – як результат процесу її «(само)*ви*ступання» з простору вихідної

(«несуб'єктифікованої») досвідної сфери. А це вже є прикладом аналітики вихідної дигресивності, що проводиться на зовсім іншому, більш глибокому рівні. Підтвердженням цього є надзвичайна влучність отриманих завдяки плеснерівському аналізу результатів, які багато у чому випередили більш пізні розробки подібного плану та стали одними з перших кроків на шляху до здійснення зазначеної вище інверсії у поглядах на генезис суб'єктивності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Внутренний опыт / Жорж Батай ; [пер. с фр. С. Л. Фокина]. – Спб. : Axioma, 1997. – 334 с.
2. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія / Ульріх Бек ; [пер. з нім.]. – Київ : Ніка-Центр, 2011. – 408 с.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Ульрих Бек ; [пер. с нем. В. Седельника, Н. Фёдоровой ; посл. А. Филиппова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
4. Бек У. Что такое глобализация? / Ульрих Бек ; [пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника ; общая ред. и предисл. А. Филиппова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
5. Бек У. Космополитическое мировоззрение / Ульрих Бек ; [пер. с нем.]. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
6. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер. с англ. и вступ. статья Е. Руткевича]. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
7. Бергсон А. Длительность и одновременность / А. Бергсон ; [пер. с. франц. А. А. Франковский]. – М. ; Л. : Academia, 1923. – 154 с.
8. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания / А. Бергсон ; [пер. с. франц. И. И. Блауберг] // Бергсон А. Собрание сочинений : [в 4-х т.]. – Т. 1. – М. : Московский клуб, 1992. – С. 50-159.
9. Бланшо М. Опыт-предел / М. Бланшо ; [пер. с фр.] // Танатография эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 63-77.
10. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої]. – Київ : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
11. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – Київ : ППС, 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
12. Вдовина И. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки) : [монография] / И. С. Вдовина. – М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
13. Вдовина И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль / И. С. Вдовина // История философии. – 2003. – № 10. – С. 101-115.
14. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера : исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем. А. В. Лаврухина]. – Минск : Пропилеи, 2007. – 240 с.
15. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна / Вадим Владимирович Гусаченко. – Харьков : Озон-Инвест, 2002. – 390 с.
16. Гуссерль Э. Интенциональные предметы / Эдмунд Гуссерль ; [предисл. и пер. Р. Громова] // Логос. – 2001. – № 5/6. – С. 132-164.
17. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М. : Академический проект, 2010. – 229 с.
18. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136-176.
19. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.] // Гуссерль Э. Философия как строгая наука : [сборник работ]. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – С. 127-174.
20. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – М. : Гнозис, 1994. – 162 с.
21. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.

22. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен : [электронный ресурс] / Жак Деррида ; [пер. с фр.]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php.
23. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство / Жак Деррида ; [пер. с фр.] // Танатография эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 133-173.
24. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Роман Ингарден ; [пер. А. Денежкина, В. Куренного]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 244 с.
25. Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда / Жак Лакан ; [пер. с франц.]. – М. : Русское феноменологическое общество / Логос, 1997. – 184 с.
26. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века : [сборник работ]. – Томск : Водолей, 1998. – 320 с.
27. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Э. Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное : [сборник работ]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
28. Левинас Э. Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности / Э. Левинас ; [пер. с франц. И. Полещук] // Эмманюэль Левинас : путь к другому : [сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса]. – СПб. : Издательство СПбГУ, 2006. – С. 181-194.
29. Плеснер Х. Ступени органического и человек : Введение в философскую антропологию : [электронный ресурс] / Хельмут Плеснер ; [пер. с нем.]. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с. – Режим доступа : http://www.twirpx.com/file/864814.
30. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля : [электронный ресурс] / Питер Прехтль ; [пер. с нем.]. – Томск : Водолей, 1999. – Режим доступа : http://elenakosilova.narod.ru/studia/prechtl.htm.
31. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии / Д. Н. Разеев. – СПб. : Издательство СПбГУ, 2004. – 367 с. – (Горизонты феноменологии).
32. Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера : [монография] / Е. В. Фалев. – СПб. : Алетейя, 2008. – 212 с.
33. Фуко М. О трансгрессии / Мишель Фуко ; [пер. с фр.] // Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 111-131.
34. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
35. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля : [сборник работ] / Ф.-В. фон Херрманн ; [пер. с нем.]. – Мн. : Пропилеи, 2000. – 192 с. – (Схолия).
36. Хюбнер Б. Во имя ДРУГОГО, или ДРУГОЙ в свете его исторического становления ДРУГИМ / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем.] // От Я к другому : проблемы социальной онтологии и постклассической философии. – Мн., 1998. – С. 191-207.
37. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время : метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем. А. Б. Демидова]. – Минск : Экономпресс, 2006. – 384 с.
38. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем. Е. В. Алымовой]. – СПб. : Академия исследования культуры, 2011. – 176 с.
39. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем.]. – Мн. : Пропилеи, 2000. – 152 с.
40. Шелер М. Положение человека в Космосе / Макс Шелер ; [пер. с нем. А. Филиппова] // Проблема человека в западной философии : [переводы] / [сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 31-95.
41. Gelhard A. Diastase und Diachronie. Levinas mit Waldenfels / Andreas Gelhard // Philosophie der Responsivitat. – München : Wihelm Fink Verlag, 2007. – S. 65-75.
42. Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2006. – 134 s.
43. Waldenfels B. Idiome des Denkens : deutsch-französische Gedankengänge II / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2005. – 358 s.