

ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТА: ОНТОЛОГІЧНИЙ Й АКсіОЛОГІЧНИЙ СТАТУС

В статтє показано, что нарративы о субъекте, как и о его конце, отражают логику производства современных философов, которые сами являются субъектами и пытаются утвердиться в качестве таковых, создавая дискурсы путем освоения существующих смыслов и наделяя реальности смыслами.

Ключевые слова: генеалогия субъекта, аполлоническое, дионисийское, сократическое, объективация субъективного.

The article substantiates the thesis that narrations about Subject as well as about its ending reflect the logic of producing modern philosophers who also are subjects and try to establish themselves as such through mastering existing senses and giving senses to reality.

Key words: subject's genealogy, Apollonius, Dionysius, Socratics, objection of subjective.

Актуальність теми пов'язана з тими парадигмальними змінами, що відбуваються всередині самого філософського знання й опосередковані процесами в гуманітарному знанні загалом. Це – відмова від традиційних форм філософствування на користь так званої філософської периферії, яку ввів у філософію свого часу М. Фуко, а також філософствування на користь постмодерну й постструктуралізму з їх критикою суб'єкт-центрованого мислення, вилученням розуму – однієї з провідних категорій філософії – з ужитку під час аналізу критеріїв раціональності, пошуки нової раціональності, заснованої на міфологізації й упередженості щодо розуму та раціональності як таких. Слід зазначити, що сучасні «ігри» з раціональностями спонукають до поглибленого дослідження креативних можливостей розуму, його самовизначення у нових контекстах, які вимагають якісно нових дискурсів із залученням минулих дослідницьких стратегій щодо людини як розумної істоти з її претензіями на суб'єктність і владу. Використання ідей Ф. Ніцше продиктоване зверненням Ф. Фуко під час створення власної генеалогії до «генеалогії» Ф. Ніцше, а генеалогія дозволяє переформулювати змінювані риси й характеристики суб'єктності, проаналізувати кризу людського виміру, людини як моральної і розумної істоти, здатної рефлексувати.

Отже, **метою** цієї статті є дослідження онтологічного та аксіологічного статусу суб'єкта крізь призму генеалогії суб'єкта. **Об'єктом дослідження** є, з одного боку, суб'єктність, вимірювана характеристиками індивіда, уособленими в нових множинних вимірах «зовнішніх» систем, таких як інформація, комунікація, з другого – генеалогія, яка відкриває перспективу творення нової концепції розуміння влади через знання. Проблема влади, поряд з надісторичними утвореннями (знання, праця, мова), значною мірою визначає предмет сучасної філософії.

Дозволимо собі підмінити поняття суб'єкта метафорами аполлонічне, діонісійне, сократичне, зрозумілим є й запозичення – Ф. Ніцше. Виправдовує те, що ідеї мають

здатність актуалізуватись у нових контекстах, які надають їм іншого звучання. Сьогодні – це соціальні трансформації, інноваційні тенденції в культурі доби глобалізації, які вимагають посилення уваги до світоглядної тематики. Для української національної філософії ця тема має принципове значення, бо дозволяє гармонізувати теоретичний і практичний розум, розум і серце, поглиблює розуміння комплексу філософських смислів «запитальної філософії» (термін С. Б. Кримського). Це тим більш важливо, що суб'єкт – одна з провідних категорій, яка постійно вимагає конкретизації й уточнення в нових антропологічних ситуаціях і соціокультурних контекстах.

Скористаємось генетичною версією розрізнення явища і речі як версією сутності, яку можна вважати тотожною собі і яка породжує в процесі опосередкування явище, витоком і підставою якого вона є. Метафора не сутність, яку вона буквально означає, але її можна розуміти як те, що відсилає до чогось, у чому значення і буття збігаються. Значення породжує й обумовлює метафору як явище чи знак цього значення. Це прекрасно показав блискучий філолог і глибокий філософ Ф. Ніцше, аналізуючи генетичну схему «народження трагедії», програючи колізії, за допомогою яких розрізнення між сутністю і явищем може бути переведене в метафоричну розповідь, дякуючи якій Діоніс може вступити в світ явищ і чудом залишитись Діонісом. Така схема передбачає наявність аполлонічного й діонісійного як діахронічних, послідовних складових історичного часу. Якщо розглядати філософію як мистецтво, то всі три початки (Аполлон, Діоніс і Сократ) присутні одночасно, і коли ми говоримо про одне з цих начал, то покладаємо наявність й інших. Аполлонічне – це вічне протиріччя – батько речей, діонісійне – бунт проти тиранії і результат неспроможності сократичних претензій на знання. Сократ для Ф. Ніцше – руйнівник грецької трагедії і засновник сучасної епістемології, являє собою декаданс, який покликана подолати нова сучасність.

Відносини аполлонічного і діонісійного можна описати як стійку генетичну модель. Сп'яніння як фізіологічний замітник Діоніса повертає нас до витоку речей, розвінчує ілюзорну природу й міцний сон так званої реальності. Справжнє значення аполлонічного наявне не в зображенні емпіричної реальності, а в діонісійних прозріннях її ілюзорності, тобто аполлонічна видимість – це метафоричний вираз діонісійної істини. Якщо не враховувати цього співвідношення аполлонічного і діонісійного та взаємозв'язку діахронічного і синхронічного моментів, то важко розраховувати на адекватне розуміння мудрості. Діонісійна мудрість – трагічна, бо виявляє тотальну ілюзорність так званої реальності. Ф. Ніцше вважає, що жодна людина не здатна витримати руйнівної сили цього відкриття. Той, хто сам дійшов цього, кам'яніє, як Гамлет в божевільні бездіяльності чи як Едіп, досягаючи істини ціною страшного морального злочину, бунтуючи як Прометей. Саме таким метафоричним рядом зображує істину Ф. Ніцше. Це те аполлонічне начало як рятівник, «тільки як естетичний феномен буття і світ виправдані у вічності» [1, с. 52, 75, 154]. У Сократа моральним є лише той, хто знає, тобто творчим началом виступає свідомість. З цим не погоджується Ф. Ніцше, на думку якого «у всіх продуктивних людей саме інстинкт становить творчо-стверджувальну силу» [1, с. 108]. У діалогах

Платона Ф. Ніцше бачить змішання форм і стилів як взірць нової форми мистецтва, де поезія підпорядкована діалектичній філософії, що переростає мистецтво. Трагедія гине у трьох сократичних формах: чеснота є знання; грішать тільки з незнання; моральний і є щасливий. Сократ упроваджує тип теоретичної людини. Він вірить у те, що наука може не лише розкрити суть буття, але й змінити його, а там, де вона не може зробити цього, компенсує недостатність знання за рахунок міфології. Цю позицію укріпила смерть Сократа, яка довела можливість подолати страх смерті за допомогою знання. Відтоді всі моральні дії виводяться з «діалектики знання». Сократ символізує теоретичний оптимізм, який передбачає діалектику і ясність умовиводів і виявляється у підсумку у намаганні розуму ув'язнити всю земну кулю в сітку категорій. Отже, жадобу до знань і невпинний пошук істини започаткував Сократ, який став поворотною подією у європейській філософії.

Таким чином проінтерпретована філософія Ф. Ніцше концентрує увагу на владі і істині, цінності і суб'єкті. Це своєрідна генеалогічна оптика, яка виявляє співвідношення сил чи влади в історії. «Під сонцем великого ніцшеанського вчення» про народження трагедії, як каже автор «Історії божевілля» М. Фуко, визначились три генеалогічні складові: влада, істина, суб'єкт. Тема істини виростає з моральної проблематизації божевілля, на підставі якої психічна хвороба може бути переформульована в термінах істини, що дає початок психологічній науці. На основі моралізації божевілля сучасна людина виявляє себе класифікованою, локалізованою в просторі, скутою розпорядком часу, підданою дисциплінарним практикам нормалізації й індивідуалізації. Виявивши, що мораль спроектувала божевілля, М. Фуко доходить висновку, що психічні хвороби треба досліджувати у перспективі моралізації. Ці питання учений прив'язує до глобальної проблеми – можливості сучасної культури як такої. На його думку, сучасна філософія розвивається у руслі двох великих критичних традицій, що їх започаткував І. Кант. Перша – аналітика істини в її гносеології і друга – онтологія теперішнього як онтологія «нас самих». Як засновник німецького просвітництва, І. Кант, крім відомих трьох відповідей, уособлених у трьох його критиках (чистого, практичного розуму і здатності судження), намагався відповісти на питання: «Що таке Просвітництво?» і споріднені з ним питання: «У чому постійність прогресу?», «Що таке революція?», «Наскільки теперішнє сприяє прогресові?». Ф. Ніцше ж поставив питання про сучасність як небезпечну хворобу в межових підставах – те, що несе смерть як межу життя і поріг влади. Він виділяє низку небезпек, що загрожують окремій людині, руйнують суспільство, підривають основи культури [3, с. 263–268]. Це – конфлікт між внутрішнім і зовнішнім як свідчення того, що сучасна людина не належить собі; особа перетворилась на ілюзію, представлену карнавалом тіней і масок освіченої людини, вченого, поета, політика – «універсальних людей». Перетворена на актора, що грає відразу декілька ролей, людина розсипається на ролі без залишку, бо позбавлена внутрішньої екзистенціальної суті і є свідченням широко маніфестованої «смерті людини» чи її «життя після смерті». За панування історичної освіти філософія стає знанням без зовнішньої дії, без життя.

Відтак філософ асоціюється з машиною, яка думає, пише, говорить, а саме

«філософствування носить політичний і поліцейський характер». Тіло філософа, що пізнає і філософствує, підпорядковане принципу суспільного самозбереження й функціонує як машина. Навіть фізіологія такого тіла повністю соціалізована й механізована. І якщо Сократ моралізував трагедію, то висхідною темою для М. Фуко стає моралізація сакрального як досвід божевілля. Створюючи історію розуму як раціонального знання без суб'єкта свідомості й уявлення про існування абсолютної істини, М. Фуко зазначає, що нерозумність – це нездатність чи неможливість людини адаптуватись до існуючих соціальних умов [2]. Це знову повертає до Ф. Ніцше з його розрізненням аполлонічного (розум, міра, порядок, який висвічує очевидність речей, виявляючи розрізнення) і діонісійного (божевілля, сила, хаос, органістичне самозабуття, нічна безодня). Філософія не здатна розв'язати проблем діонісійської безодні, з якою ми стикаємося під час народження, в органістичному самозабутті і на грані смерті. Тому філософ «безодні» може стати лише акушером, органістичним поетом чи могильником. Сутність органічного, рослинного, тваринного і людського життя полягає в нерозумінні. Так, людина стає собою завдячуючи пам'яті, бо вона наділяє її не лише споминами, але й забуттям. Тому забуття стає оновленням і спасінням.

Беручи до уваги плінність метафор, понять і текстів Ф. Ніцше, зауважимо, що життя як нерозуміння (спогади, забуття, оновлення) розгортається в просторі «між» – між Розумом і Безумством. Безумство як забуття зберігає приналежність людини до природи, а пам'ять дозволяє зберегти свій історичний горизонт в потоці становлення. Подібно до того, як звичай, традиція, закон необхідні для самозбереження громади чи суспільства, нерозуміння зберігає повсякденну плінність життя людини, допомагаючи їй не впасти у відчай та уникати метафізичних пасток розуму. Розум і божевілля можна вважати перехідними гранями нерозуміння. Завдяки останньому зберігається стан нестійкої, але рятівної рівноваги. Людина постійно перебуває в ситуації «між», яке увібрало в себе розум і божевілля, саме завдяки їх поєднанню особа відстоює свою автономність. Ця ситуація «між» для Ф. Ніцше вказує на момент деякої стабільності, який одночасно існує на гранях переходів, тимчасової рівноваги сил.

На відміну від Ф. Ніцше, у сучасній філософії «складка» як символ постмодерну є принципом пояснення тотальної дезорганізації світу [4]. Складка завжди лежить «між» двома іншими складками, де дотична зустрічається з кривою, не співвідноситься ні з якою координатою, тут немає ні верху, ні низу, ні справа, ні зліва, але завжди «між», завжди те й інше. Ж. Дельоз використовує це поняття для символічного означення матеріального й духовного просторів, які здатні викривлятися, згинатися, лягати складками. З певних філософських позицій, сучасність можна сприймати як передчуття події, яка в ту ж саму мить розпадається на незначні фрагменти й скельця (за Ж.-Ф. Ліотаром), як байдужість і зачарування власною зникливістю (за Ж. Бодріаром) тощо.

Відповідно до концепції Ф. Ніцше, історія повинна служити життю й діяльності, долаючи негативні сили, що діють у ній, і сприяючи становленню культури. Він створює власну типологію історії, розглядаючи її як монументальну, антикварну й

критичну. Історію можна розглянути як таку, що належить тим, які живуть у ній «у потрібному відношенні: як істоти діяльні і такі, що прагнуть, як істоти, що охороняють і вшановують, і, нарешті, як істоти, що страждають і потребують звільнення» [5, с. 168]. При цьому кожен із трьох типів історії може розвиватися лише на певному «ґрунті» і за «відомого клімату». В монументальній історії діє «цілеспрямований діяч», якому для здійснення власної мети необхідно слідувати історичним ідеалам (наприклад, втілювати соціальну справедливість, розбудовувати правову державу, громадянське суспільство тощо), тобто те, чого немає в теперішньому. Така історія символізує віру в людство, є монументальною історією, для неї величне є вічним і постійно присутнім в історії. Користь такої історії в тому, що вона вчить нас тому, що велике створюється, становлячись у теперішньому, і сприяє збереженню продуктивних сил. Але монументальне як вічне – це лозунг тих, хто хоче жити за будь-яку ціну, хто ледве підтримує своє існування і належить до «життєвої поверхні», де змішані різні особи й епохи, поєднуючи непоєднане. Така історія спотворює і прикрашає, вступає в невинуватий гру з уявою і вимислом і є «ефектом у собі». Це маскарадний костюм, під яким більшість ховає свою ненависть до великих людей епохи, слідує девізу: «Нехай мертві ховають живих». Вона возвеличує цих «мертвих» героїв і міфологізує їх постаті [5, с. 172–173].

Антикварна історія – це історія тих, хто, охороняючи і вшановуючи минуле, набуває смислу життя і платить своєрідну данину за власне існування. І в цьому збереженні минулого вбачає «служіння життю». Життя таких людей підпорядковане речам. Людина антикварної історії ідентифікує себе з родом, містом, покладаючи межі своєму обр'ю, який стабілізує існування будь-якого суспільства. Дякуючи подібному ототожненню, вона дистанціюється від індивідуального існування, формуючи уявне «ми» як продукт минулого, яке набуває вищої цінності внаслідок прив'язаності суспільства до певного місця, що рятує від хаосу кочівного племені, від необхідності пошуку нових форм. Цей інстинкт Ф. Ніцше називає рятівним і необхідним суспільству нерозуміння. Однак «минуле незмінно спотворюється, поки історія покликана служити життю і поки вона підкоряється владі життєвих інстинктів» [5, с. 176]. У такому разі не існує «розрізнення цінностей», а лише «міра» стосовно до минулого. Тому все нове не визнають і переслідують. Як наслідок відбувається «бальзамування життя» і його символів (мавзолей як присутність «вічно живого»), відмова від життя як змінюваного, плинного, такого, що перебуває в русі. Таке суспільство керується цінностями «вічних істин» на зразок «звичай батьків», «наша віра», «успадкований привілей». Антикварна історія постає історією роду чи народу, яка зберігає його життя, але не створює його нових форм.

Отже, у представлених випадках минуле спотворюється або міфологізується, або муміфікується, що призводить до одностороннього розуміння історії. Як зазначив Ф. Ніцше, минуле, як і сама історія, має трагічний і подвійний характер (за принципом аполлонічного й діонісійного), де найвеличніші досягнення людства невіддільні від страшних злодіянь. З позицій служіння життю необхідне критичне ставлення до історії, яке можна також означити як трагічне. Критична історія, служачи самому життю, вимагає руйнування минулого, яке її сковає і заважає просуванню вперед.

Людина критичної історії піддає суду історії минуле і виносить вирок тому, що варте забуття, наприклад, номенклатурним привілеям. Люди й епохи своєю розправою над минулим загрожують звичному плину життя, скидаючи святині з п'єдесталів, руйнують усталене і звичне, але водночас і рятують його. Небезпека криється в тому, що людина є не тільки продуктом і результатом історичної спадковості поколінь, але і їх помилкових думок, злочинів і пристрастей. Це криється і в людській природі, де борються «вроджені навички» і «отримані спомини», «наше пізнання» і «нова дисципліна». Тому минуле потрібно постійно корегувати: «знання минулого у всі часи визнавали бажаним тільки в інтересах майбутнього і теперішнього» [5, с. 179].

Тасмниця сучасної людини в тому, що в неї немає нічого свого: вона – ходяча енциклопедія запозичень з історії знання, моральних правил, мистецтва, філософських і релігійних учень минулого. Вона байдужа до розрізень і не чуттєва до варварства. Цьому сприяє і неформленість сучасного освітнього знання. Тому суд над минулим творить життя як сила, що сама себе знаходить і звільнює, яка прагне до зростання. Зростання життя стає для Ф. Ніцше критерієм цінності. У цій ситуації випрацьовується «новий інстинкт», «друга натура», яка повинна стати основою майбутньої культури, долаючи дією небезпеки історії. Така дія вимагає досвіду самовиховання, яке додає людині вибіркової і виліковної сили, яка міститься в споминах, забутті й оновленні. Пам'ять дає можливість людині стати самою собою, зберегти свій обрій, намітити перспективу та створити нові форми культури. Остання повинна базуватись на внутрішній природі людини, яка зумовлює можливість самовідновлення й творення себе. Першою природою людини повинна стати культура як «володіння собою» у гармонії з життям (М. Шелер).

Зміну історичного життя революційними методами, за І. Кантом, розглядали як умову Прогресу, як визначальну характеристику епохи Просвітництва. Ф. Ніцше зазначає, що ентузіазм стосовно Революції свідчить про моральний стан суспільства. Якою б страшною і руйнівною не була революція, вона завжди вистава, яка передбачає поділ на «своїх» і «чужих», «учасників» і «глядачів». Учасники намагаються залучити до свого дійства якомога більше симпатиків. Але спільним для всіх є егоїзм, егоїзм тотальний, свого роду бог, «воля до влади». Ставлення Ф. Ніцше до культури розкривається у «Несвоєчасних роздумах», де егоїзм і «воля до влади» несуть в історію потік негативних смислів, а Революції властиве і те і інше. Позитивність Революції – у страшних руйнівних і трагічних силах, але саме трагічні сили здатні наділити окрему людину, народ і культуру почуттям життя.

Модна сьогодні, з подачі М. Фуко, тема «турботи про себе» як естетики існування у Ф. Ніцше постає як ідеал, ідеал самотворення на основі принципу «оволодіння собою». Ця концепція викладена в есе Ф. Ніцше «Шопенгауер як вихователь», у якому вчений намагається показати, як з допомогою А. Шопенгауера «ми можемо виховатись в дусі, протилежному часові, бо ми справді знаємо наш час і здатні керуватись його творами як „дзеркалом часу”» [6, с. 204–205]. Відроджуючи в Новий час античний мотив виховання людини в людині, Ф. Ніцше вважає недоліком сучасності відсутність моральних ідеалів, утілених у самому вихователі. Справжнім вихователем він вважає А. Шопенгауера як «наставника і дресирувальника», здатного

допомогти людині майбутнього стати самим собою й отримати «свободу душі», оскільки перспектива полягає в «історії вищого звільнення життя». Виховання спрямоване на те, щоб не сходити з шляху генія і «жити за власною міркою і власним законом». Ф. Ніцше розуміє завдання виховання як звільнення. Вихователь же відкриває в людині те, що не піддається вихованню, – це первинна основа і справжній смисл, інакше кажучи, свобода. У цьому – таємниця освіти [6, с. 182–185]. Виховувати треба генія і суть освіти – у виявленні вихователем-філософом свободи як першосуті генія і самого життя. Такий філософ-вихователь в ідеалі зміг би перетворити людину «в живу і рухливу сонячно-планетарну систему й відкрити закони її вищої механіки» [6, с. 186]. Таким чином, згідно Ф. Ніцше, філософія повинна йти шляхом свободи. В такому разі вона може стати прихистком, сховищем від зовнішньої тиранії клану вчених, суспільства й держави. А. Шопенгауер став вождем, який веде до вершин «трагічного життерозуміння» тому, що на відміну від І. Канта, взірцевого професора, він зберіг не тільки внутрішню, але й зовнішню незалежність. Тому він здатен відкривати майбутньому генію його безосновну основу, тобто свободу. Як філософ, він повинен служити взірцем не тільки своєю мовою, книгами, але й поставою, звичками, одягом.

Витлумачивши картину світу як ціле, А. Шопенгауер створив величну філософію, яка уникає протиріч і сумнівів окремих наук і стає по той бік «за» і «проти», тому він може користуватись окремими науками, які самі по собі, як окремі нитки, не ведуть ні до чого. Будь-яка велика філософія як ціле вимагає виводити смисл окремого життя з картини всього буття або, навпаки, розуміти життя в цілому з окремого життя. Філософія А. Шопенгауера знаходить засоби проти власної нужди й обмеженості окремої особи в самопожертві, керуючись завданням справедливості й милосердя, спасіння власної душі. І. Кант перевів проблему спасіння душі, фактично теологічну проблему, у сферу світської етичної філософії. Він обіцяв вічне життя всім, хто буде керуватись категоричним імперативом, виконуючи обов'язок. Філософія Ф. Ніцше бачить ризики й небезпеки, що загрожують самому життю, у «смерті Бога», гаранта не лише безсмертя, хоча б для надлюдей, але й істини, добра, краси. Саме цим пояснюємо намагання філософа визначитись у сучасній культурі, виявити її можливості, провести культурний відбір, щоб підтримати життєздатне й утвердити ціннісні перспективи.

Плідність культури становить її намагання відповідати ідеалам, не втрачати зв'язку з ними, а її мета – виплекати нову культуру і створити генія. Гріховність стимулює потяг до святості, а інтелект веде до генія, отже, прагнення відродитись в образі святого і генія – ось суть справжньої культури. Але на цьому шляху завжди постають труднощі й привиди, як і на шляху пізнання істини (за Ф. Беконем). І Ф. Ніцше розробляє кодекс самозбереження людини культури й генія, намагаючись уникати небезпек. До таких небезпек належать самотність, «відчай в істині», моральне чи інтелектуальне зачерствіння. Щоб їх подолати, треба чинити так, як чинили стійкі борці, треба жорстко обмежувати свою обдарованість, щоб не захопитися «чистою наукою» чи не звикнути відшукувати у речах «за» і «проти». Розлюченість призводить до розриву з ідеалом, і людина перестає бути плідною для

культури. В результаті вона замикається у власному «Я» чи відмовляється від нього. Тому вона повинна боротись проти всього, що заважає їй бути великою, тобто «вільно й цільно бути самою собою» [6, с. 202–204]. Ф. Ніцше намагається говорити від імені буття, з погляду якого сучасне людство і цінність часу – нікчемні. Від цього він стрімголов біжить у метафізику, здається, він усвідомив нездоланність грошей і повсякдення, соціальних і політичних інститутів.

Ф. Ніцше намагається встановити хоча б рефлексивну дистанцію щодо небезпек часу, щоб їх подолати. При цьому варто пам'ятати, що практично всі дослідники характеризують його як майстра провокації, називаючи його філософію провокативною: філософ уміло користується симуляцією, яка підштовхує імпульси думки. Аналізуючи думки А. Шопенгауера, він випрацьовує власні ідеали і формулює власні ідеї, вказуючи на нікчемність сучасності. Аналогічно почували себе й намагались подолати подібні відчуття всі великі мислителі, які прагнули бути «законодавцями для міри, цінності й ваги речей». Однак саме нікчемна цінність сучасності заважає новому філософу виносити справедливий вирок про долю окремих людей і цілих народів [6, с. 209]. Для того щоб це зробити, необхідно змінити себе зсередини великим зусиллям пробудження до життя, тобто стати живою людиною, підпорядкувати себе культурі. Завдяки культурі можна подолати егоїзм, монетарні ігри в господарській сфері, війни й тиранію держави.

Ф. Ніцше вимагає встановити дистанцію стосовно культурної традиції. Перетворення життя корелюють з образами сучасної людини. Таких образів філософ виділяє три. Людина Руссо, гноблена повсякденною важкою працею заради заробітку на життя і яка у своєму відчаї здолати злидні відкидає культуру, мистецтво, закликаючи на допомогу «святу природу». Але втративши себе, не може знайти себе через втілення міфічного ідеалу природної людини в сучасному суспільстві. Коли зникає остання надія, вона роздмухує полум'я революції, що може обернутися на найбільш дикі її форми, а людина перетворюється на «демагога-змовника». Людина Гете – споглядає світ. Їй притаманне почуття смаку й стилю, вона звертає увагу на все, що достойне її у своїй величчї й привабливості. При цьому вона консерватор і може перетворитись на філістера. Людина Шопенгауера бере на себе добровільні страждання правдивості, які допомагають їй втамувати особисту волю на шляху власного перетворення й осягнення смислу життя [6, с. 212]. За А. Шопенгауером, істинного буття можна досягти як діяльне страждання. Справжня людина глибоко усвідомлює метафізичне значення своєї діяльності. Тому неможливим є земне щастя, існує лише героїчний життєвий шлях. Історія як вічне становлення – це хибно витлумачена історія, лялькова комедія, у якій людина забула себе, і тому людині треба перестати бути іграшкою становлення. Завдання в тому, щоб зруйнувати будь-яке становлення, відкинути все хибне в речах і знайти справжнє в бутті, в неперехідному. На це здатні надзвичайні натури, які навчились вимірювати речі «мірою своєї особи». А. Шопенгауер як вихователь сам є ідеалом, який визначає нове коло обов'язків, поєднуючи високу мету з правильною діяльністю. Зрозуміло, що прізвища великих осіб задіяні для більшої переконливості висловлюваних Ф. Ніцше ідей, для захисту його власної позиції і вираження його поглядів.

Окреслені метафізичні та антропологічні ідеї суб'єкта витворюють шедеври самокритики новоєвропейського Просвітництва стосовно здобутків та глухих кутів «чистого розуму». Його вихід за сферу можливого досвіду закінчується «спробою об'єднання» та змаганням у доведеннях та аргументах альтернативних його тверджень (антиномій) [7, с. 403]. Виникає специфічна епістемологічна альтернатива: відмова від намагань вийти за сферу феноменів або пошук особливих феноменальних визначеностей, які б дозволили вийти в нову феноменальну реальність, де б явище і сутність жорстко не протиставлялись одне одному. Це вимагає переорієнтувати метафізику на феноменологічне філософствування, перейти від пізнання світу суб'єктом на контакт зі світом, з речами цього світу, які дано в безпосередньому досвіді переживання, затримуватись поглядом, що рефлектує, на точках дотику переживання й предмета світу [8, с. 199].

Отже, існує сильна й постійна залежність суб'єкта від критеріїв раціональності, «моди» на дискурси, які задають певні межі простору для активності й творчості особи. Остання завжди обмежена рамками і замикається в просторі подвійної межі. Тому самостійність суб'єкта чи суб'єктності – не більше ніж ілюзія, яку вдавалось маскувати шляхом унесення суб'єкта в певні теоретичні схеми легітимації через концепт суб'єкта чи суб'єктивності, ціннісної наповнюваності його смислопороджувального ядра різними філософськими дискурсами.

Література:

1. Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – М., 1990.
2. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб, 1997.
3. Ницше Ф. Давид Штраус в роли исповедника и писателя // Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – М., 1990.
4. Делёз Ж. Различие и повторение. – М., 1998.
5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – Т. 1 – М., 1990.
6. Ницше Ф. А. Шопенгауер как воспитатель // Ницше Ф. Собрание сочинений в 9 т. – Т. 2 – М., 1909.
7. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 4 т. – Т. 3. – М., 1964.
8. Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994.