

Вікторія Козачинська

ЧУЖИЙ ЯК ІДЕНТИЧНІСТЬ ТРАНСГРЕСИВНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

Статтю присвячено експлікаціям поняття Чужого як релевантного посткласичному дискурсу суб'єктивності в контексті загальноструктуралістської децентрації суб'єкта й постмодерної «кризи ідентифікації». Чужого розглянуто як лімінальну форму ідентичності феномена людської трансгресивності. Особливу увагу приділено аналізу досвіду «чужості» в постструктуралістському психоаналізі (Ю. Кристева, Р. Салецл), де «чужість» ухляється від схоплення як ідентифікована у несталій спосіб внутрішньо(інтра) суб'єктивна інішість всередині самої суб'єктивності («чуже самому собі я»), й «а-топічному», екстериторіальному феномену Чужого як визначуваного через посередництво «деякого чужого місця» у респонзивній феноменології Б. Вальденфельса. Принциповим при цьому є феноменологічний вимір респонзивності в маркуванні «екстериторіального місця між» Своім та Чужим, що експлікує досвід Чужого у світлі потенційно більш широкій, ніж простий запит, відповіді на домагання Чужого як тієї інстанції, що провокує сенс «моєї» відповіді.

Ключові слова: ідентичність, посткласична суб'єктивність, децентрований суб'єкт, Чужий, «інший», інтенціональність, респонзивність.

V. Kozachynska

STRANGER AS IDENTITY OF TRANSGRESSIVE SUBJECTIVITY

The article is devoted to explications of the concept of Stranger as relevant to postclassical discours of subjectivity in context of the poststructuralist thesis of decentration of subject and the postmodern «crisis of identification». Conceptualization of the postclassical subject is marked by radicalization of models of subjectivity, which transgresses from identical to itself positive essential properties of «center» to marginal features as «its other», Stranger, nomadic subjectivity and so on. In the article a phenomenon of Stranger as the liminal identity of transgressive subjectivity is considered. Both the experience of Strange as identical «otherness» inside subjectivity itself in the post-structuralist psychoanalysis (J.Kristeva, R.Salecl) and defined by responsiveness phenomenon of Stranger in the responsive phenomenology (B.Waldenfels) are emphasis in the article.

Origins of Stranger's subjectivity are investigated in the concept of intentionality of E.Husserl, but in Husserl's theory experience of Another appears as the transformed experience of «Self» in summary. In J.Kristeva's theory «stranger-ness» is interpreted as the latently identical «otherness» inside subjectivity itself («I as Stranger myself»), which seeks to revive ostensible integrity through the symbolic function of imagination and properties of which are «dodging from designation». In the view of consideration on desire issue by J.Lacan another representative of the post-structuralist discourse R.Salecl comprehends the problem of Stranger's linguistic violence, where Stranger is looking for the presence of an Another to confirm its own identity.

The subject of Waldenfels's theory is not existence of an Another; that is characteristic for the previous phenomenological tradition, but the «a-topical» extraterritorial phenomenon of Stranger; defined through intermediation of «some strange places». Instead of denotes of Stranger in terms of E.Husserl's intentionality as the inverted experience of «Self», B.Waldenfels puts forward the idea of responsive sense direction as the conscious and free «step forward», claim, ambition with double meaning – as the aimed at someone call («Appil») and the distributed on something complaint («Praetention»). The experience of Stranger from point of view an answer to the Stranger's appeal that provokes sense of «my» answer is accented by B.Waldenfels. The «productive» answer to Stranger will appear as the event exactly in the case of reply as response to the call to «me», which determines occurrence of intersubjective expanse «between us» as the prerequisite of tolerance.

So the experience of Stranger's subjectivity in the post-structuralist psychoanalysis (J.Kristeva, R.Salecl) and the responsive phenomenology (B.Waldenfels) with other models of subjectivity are one of the prerequisites for polyessential specifics of the postclassical subjectivity.

Keywords: identity, postclassical subjectivity, decentrated subject, «stranger», «other», intentionality, responsiveness.

В. Козачинская

ЧУЖОЙ КАК ИДЕНТИЧНОСТЬ ТРАНСГРЕССИВНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Статья посвящена экспликациям понятия Чужого как релевантного постклассическому дискурсу субъективности в контексте общеструктуралістской децентрации субъекта и постмодерного «кризиса идентификации». Чужой рассматривается как лиминальная форма идентичности феномена человеческой трансгрессивности. Особое внимание уделено анализу опыта «чужести» в постструктуралістском психоанализе (Ю. Кристева, Р. Салецл), где «чужест» уклоняется от схватывания как нестабильно идентифицируемая инаковость внутри самой субъективности («чужое самому себе я»), а также «а-топичному», экстериторіальному феномену Чужого как определяемого через посредничество «некоторого чужого места», в респон-

живної феноменології Б. Вальденфельса. Принципиальним при цьому предстає феноменологічний аспект респонзивності в означенні «екстериторіального места между» своїм и Чужим, експліцирую опыт Чужого в свете потенциально более широкого, чем простое вопрошание, ответа на требование Чужого как инстанции, которая провоцирует смысл «моего» ответа.

Ключевые слова: ідентичність, посткласическа суб'єктивність, децентрований суб'єкт, Чужої, «иної», інтенціональність, респонзивність.

Концептуалізацію посткласическої суб'єктивності означено радикалізацією форм суб'єктивності, що трансгресує від тотожних собі властивостей «центру» до маргінальних ознак як «своє *інше*», Чужий, номад, суб'єкт перверсивної сексуальності, посттілесності тощо. Нова «герменевтика суб'єкта» (Фуко) з'ясовує підстави людської ідентичності (Р. Салецл, Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Крістева, П. Рікер), розкриває специфіку позбавленої єдності неунітарної самості суб'єкта «нестачі», реструктуралізації його ідентичності як продукту масових процесів, що формують бажання і структурують його в дискурсі (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек).

В українській філософській думці започатковане Київською світоглядно-антропологічною школою дослідження трансгресивної суб'єктивності представлено працями В. Табачковського, В. Шалашенка, А. Дондюка, Т. Лютого, Л. Солонька ([1]). При цьому дискурсивна «розмитість» концептів суб'єкта й суб'єктивності, спричинюючи ситуацію незначної кількості спеціальних досліджень їх філософсько-антропологічної ревізії в сучасному контексті, визначає актуальність аналізу поняття Чужого («чужості») як лімінальної форми ідентичності людської трансгресивності.

Звертаючись до поняття Чужого як релевантного посткласическим стратегіям суб'єктивності, вбачаємо **завданням статті**, виходячи з загальнотеоретичних положень постструктуралізму (Бахтін, Лакан, Дельоз), постструктуралістського психоаналізу (Крістева, Салецл) та респонзивної феноменології (Вальденфельс), здійснити спробу осмислення поняття Чужого у світлі загальних тенденцій деформації його традиційного розуміння. Принциповим при цьому є акцент на феноменологічному вимірі респонзивності, що обертає питання способів репрезентації мультівідової суб'єктивності на проблему спільноти, щодо якої нічому не дозволяється набути статусу незаперечної вихідної інстанції.

Експлікації лімінальних форм суб'єктивності є ознакою постмодерного дискурсу, що маркує «крайній» характер суб'єктивності в палітрі «стратегій усутнення» через виокремлення екстатичних, патологічних, перверсивних ракурсів лібідозних пульсацій (Лакан, Ліотар), бажання (Дельоз), спокуси (Бодріяр), відразі (Крістева). Питання трансгресивних норм раціональності зринуло ще на перетині феноменології й психіатрії, поєднуючи останню з філософсько-антропологічним знанням. До ймовірності антропології в межах психіатрії на початку ХХ ст. спонукала необхідність по-новому тлумачити відмінну від усталеної норми психічну хворобу, щоб побачити хворого як іншу суб'єктивність і «соціальність».

Вже гусерлівське тлумачення рефлексивного дає змогу сприймати психічне захворювання як його своєрідну інтенціональну модифікацію, уможливлучи «психологію як проект сучасної людини, яка не може бути зведена до якогось єдиного чинника – це людина, що є суб'єктом відносин зі світом, це свідомість як інший світ, це людина як інший інтенціональний об'єкт» [1, с. 195]. Даність іншого *я* вимагає, за Гусерлем, визнання інтенціональності свідомості, що не утворює собою камери, у якій містився б деякий(-чийсь) зміст, як виходу *я* за межі й спрямованістю на трансцендентне щодо нього інше *я*.

Недостеменно через свій випадковий характер інше *я* виступає, за Гусерлем, опосередковано через об'єкти з духовними предикатами, що згідно зі своїм першовитоком відсилають до чужої активно-конститууючої інтенціональності: «я пізнаю світ разом з Іншими... не як моє особисте синтетичне утворення, а як чужий мені, інтерсуб'єктивний, для кожного тут-сутий, для кожного досяжний у його власних предметах світ» [2]. Кожному ще належить оволодіти незнайомим інтерсуб'єктивним світом, зрозумілим лише з моїх інтенціональних переживань, у межах їх конститутивних синтезів.

Проте царина випромінюваних чужими мені суб'єктами смислів, за Гусерлем, надає підстав сумніватися в його універсальності. Означений зсувом до емпірико-семантичного аспекту інтерсуб'єктивності й звертанням до поняття життєсвіту як універсального поля перетину сфер впливу різних форм практик постструктуралізм висуває навізаєм гусерлівській «перспективі від першої особи» механізм пізнання світу через інших. Експлікація ідеї Гусерля про взаємну включеність світу й людини обертається усвідомленням позитивно значущого у своїй даності світу лишень як оточення іншого. Дискурсивне поле такої суб'єктивності співвизначаване переакцентацією досліджень з інтенціональних актів до комунікативних і далі – до респонзивності.

Віднайдення ідентичності у встановленні схожості-розбіжності між *я* та іншим зумовлюють розуміння інтерсуб'єктивності як бісуб'єктності (суб'єкт-суб'єктності), сфери «між» свідомістю *я* й «дискурсом Іншого» як несвідомим (Лакан), маргінальним і алогічним, що знаходить у собі людина при аналізі своїх «меж» (Дельоз, Бодріяр, Фуко), свідомістю іншої людини (Бахтін, Бубер, Гусерль), буттям у цілому (Гайдегер, Левінас). Обстоювання недостатності людського існування як вихідної – *я* й інший

створюємо один для одного «надмір присутності» (П. Рікер) за межами нашої суб'єктивності – є присутнім у підході до свідомості «іззовні», в інтерсуб'єктивістській «перспективі третьої особи» Е. Левінаса й Б. Вальденфельса.

Згідно з постструктуралістським психоаналізом, окрім екстрасуб'єктивної плюральності не зводимо один до одного індивідів, існує інтрасуб'єктивна множинність досвіду комунікації з «іншим (чужим) собою», що, на відміну від психологічної рефлексії, постає збиранням людиною в єдине внутрішнього досвіду. Все чуже, за твердженням Б. Вальденфельса, що є чимось іншим, гетерогенним, а-топічним, «починається у своєму домі як чужість мене самого або як чужість нас самих», у формі інтрасуб'єктивної чужості [3, с. 21]. *Я*, отже, не мислиться інакше, ніж у співвідношенні з Іншим, зустріч яких є пробудженням в обох певної вихідної єдності, власне ж чужість, схоплювана тільки як відмінність, «вираз зв'язку».

Внутрішньосуб'єктивна множинність *я* так само важко підлягає розумінню інших, оскільки неможливо існувати поза й до, а тільки всередині її процесів. Людина не здатна уявити, як формується й змінюється її внутрішній досвід, бо у підставі поведінки лежать пов'язані з непідвладними розуму бажаннями, спогадами, передчуттями операції несвідомого як «дискурсу Іншого» (Лакан), що не просто коментує свідомий досвід, а, втручаючись, витісняє його, «накладає шви» (Е. Істхоуп) між уявним, реальним і символічним як сферою засвоєваних індивідом соціокультурних норм, на підставі чого розуміння інтерсуб'єктивності передбачає залученість слів, «царини символічного» (Крістева) як умови існування «людини екзистенційної», що втратила межу між патологією й первинною «ненормальністю норми».

Про вагомість «точки опертя поза собою» бодай у гіпотетичному іншому як про єдино можливий спосіб для *я* сформувані ціннісне ставлення до себе, що буде вже «ставленням до ставлення іншого», розмірковував М. Бахтін, означуючи це ситуацією позаперебування індивідуального *я*. Розширена до спів(по)-дієвої, співучасна позиція суб'єкта діалогу відзначається при цьому цілковитою «не-втратою» себе в іншому. Самосвідомість і виникає як певне про(перед)віщення діалогу: зосереджуючись на собі, людина скеровує на себе особисто всю потужність власної свідомості, й «тут виникає... над-*я*, тобто свідок та суддя всієї людини..., не *я*, а інший» [4, с. 115].

Буття людини, жодною мірою не схоплюючись у своїй цілісності, обертається «серією» ідентичностей. Так, під дією саморефлексії, коли у дзеркалі самосвідомості *я* постає об'єктом власної думки, суб'єкт, за переконанням П. де Мана, руйнується в результаті процесу ім(де-)персоналізації, знеособлення: «звернене до останнього кордону імперсональне *Я* втрачає останні зв'язки зі своїм вихідним центром, розчиняючи себе в ніщо» [2]. Суперечлива й рухлива фрагментована суб'єктивність диктує вбачати у самій свідомості розімкнену, «хаотичну «магму» невимовних бажань, екстатичних прагнень, настійливих зазіхань до зовнішнього світу» [2].

Розщепленість суб'єкта-у-процесі (Крістева), феномен історичної непослідовності (Фуко), перервність як методологічний принцип децентрації суб'єкта щодо бажань у психоаналізі, мовних форм у лінгвістиці, норм поведінки в антропології виявляють у людині, за твердженням Фуко, власну інакшість, несвідомо визначаючи її нетотожність собі й ставлячи на край або ж за межі психічної, соціальної, моральної «норми». Чужість при цьому набуває вигяду ідентифікованої іншості всередині суб'єкта, що прагне відновити позірну цілісність через посередництво символічної функції уяви або ж «присутності Іншого всередині мене, яка розгортається пліч-о-пліч із відсутністю мене самого для мене самого» [3, с. 23].

З огляду на визначену Леві-Стросом методологічну передпослідженість розщепленості самій антропологічній рефлексії, присутність «собі чужого» як власного відчуження визначається самою специфічною структурою людської цілісності. Виступаючи прихованим обличчям власної ідентичності, буття *іншим* (через відчуження якого ми й приймаємо, зрештою, нашу цілісність) завжди починається, за Крістевою, з перенесеної назовні, на конкретного іншого розірваності всередині себе. Присутність в осерді «знання-влади» пригніченої інакшості дитячого, істеризованого жіночого, перверсивного дорослого *тіла* чи радикальних форм чужості *еросу, мистецтва, смерті* виникає за подій, які, згідно з Вальденфельсом, порушують питання про можливість інтерпретації взагалі.

Процес пригнічення чужості суголосний «бунтівним» комунікативним практикам, коли, за Крістевою, крик та жест зашифровують систему мови, вписують туди те, що суспільство, конституюючись, згнічує чи вбиває, руйнуючи структуру самої метамови. Так, наше «архаїчне, нарцисистичне, ще не обмежене зовнішнім світом *я* виносить назовні себе те, що відчуває в собі самому присутньо небезпечного й неприємного», відтак іманентність чужого у знайомому засвідчено тією «тривожною чужістю, що заторкує щось віддавна знайоме, віддавна близьке, ...- *unheimlich*, – ...все, що мало б залишатись таємничим, у тіні і що звідти вийшло, не знайоме у розумінні власного, а потенційно позначене чужим й відіслане у невластиве йому минуле» [5, с. 242–243].

У фрейдівській «семіології чужості», що досліджує динаміку несвідомого, йдеться, за Крістевою, лише про «відкидання іншого в осерді... «ми самі», впевненого в собі й непроникного, якого, власне, після Фрейда більше не існує і яке проявляється як дивний край кордонів і несхожостей, які безупинно виникають і

розпадаються» [5, с. 254]. Крістева вдається до обставин спроби Фрейда з'ясувати джерела чужості, передусім, у конфронтації зі *смертю й жіночим* як останнім і початковим, що «нас поглинає і визначає, аби, повертаючись, стривожити». Такою є зумовлена страхом смерті амбівалентність ставлення до ще донедавна «знайомих» мертвих як репрезентантів своєї й чужості через наділення їх винятковим правом тих, що *пройшли* смерть, зіткнувшись водночас із відчуженим «входом у давню рідну землю» [5, с. 246].

Внаслідок ототожнення *я* з іншим чужість, що належить до тієї ж категорії, що й знеособлення, набуває, за Крістєвою, безлічі варіантів складності позиціонувати себе стосовно іншого (*я* втрачає свої межі, в *я* більше немає вмісту), руйнуючи структуру *я* й усвідомлювані захисти, відбиваючи водночас потребу ідентифікації і страх перед нею. Визначення Фрейдом чужості як відмінності всередині «того, що ми наполегливо підтримуємо як власне й міцне «ми»», може тлумачитись, на думку Крістєвої, як запрошення не уречевлювати чужинця в собі: «...У мені є чуже, відтак всі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує», а отже, «інший, – провадить дослідниця, – це моє («власне») несвідоме: ми самі собі чужі» [5, с. 249].

Інша представниця постлаканівського дискурсу «розпаду символічного порядку» Р. Салецл, посилаючись на Фрейда, міркує про те, що людина, прийнявши вертикальне положення, у процесі перетворення на суб'єкта-мовця зазнає впливу символічної кастрації, яка розщеплює суб'єкта, вводить конститутивну *нестачу* й підкорює логіці бажання, позбавляючи людину притаманної тваринам органічної цілісності. Проте саме завдяки символічній кастрації відносини між людьми набувають людського характеру, оскільки «лише після символічної кастрації суб'єкта турбують питання на зразок «чого хоче *інший?*» і «що *я* для *іншого?*»,...яка моя символічна ідентичність (тобто хто *я* в символічній мережі?), і який об'єкт мене доповнює?» [6, с. 81].

За переконанням Салецл, Лакан розуміє пов'язану з нестачею символічну кастрацію як підставу радикальної порожнечі суб'єкта, який «самий по собі ніщо, він набуває авторитет і владу виключно ззовні, із мережі символічних знаків розрізнення. Коли ми виявляємо повагу до батька, ми... приховуємо той факт, що сам він – порожній, безсильний суб'єкт» [6, с. 153–154]. Впливає, що зумовлена символічним порядком нестача робить людину *людиною*. Як заважає пізніше, у післямові до «(Пер) версій любові й ненависті», Р. Салецл стосовно генетично керованого суспільства майбутнього, «людина впорасться з тупиками цього суспільства, оскільки вона – розщеплений суб'єкт. Нестача, що його позначає, – не завада, а власне умова творчого характеру людини» [6, с. 180].

У річищі розв'язання Лаканом проблематики бажання Салецл розглядає питання *мовного* насилля й ролі в ньому *Великого Іншого*. Як зауважує А. Матвеєва, дослідниця повторює той фірмовий хід, який витончено проробляє Жижек: стверджує повну структурну подібність особистісного й соціального суб'єктів, що надає їй можливість «перейти, не змінюючи інструмента, до аналізу ідеології» [7]. Суб'єкт, який промовляє травмуючу щодо іншого промову – промову-ненависть, бажає, згідно з Салецлом, визначити місце того, хто говорить, ідентифікуючи себе через соціальну символічну структуру *Великого Іншого*: «коли хтось промовляє расистські промови, він шукає *іншого*, який підтвердив би йому його ідентичність і наділив би його владою... Створення небезпечних *інших* (чорношкірих, євреїв тощо) діє як осердя головного означника, що об'єднує розрізнені елементи та проблеми складного суспільства, надаючи їм зв'язного й ясного значення» [6, с. 130–131].

Так, міркуючи про символічне підґрунтя будівельної активності Чаушеску, Салецл стверджує, що почуття «пристрасної прихильності» може обернутись мукою для цілого народу. Свідок болісних процесів на теренах колишньої Югославії, Р. Салецл, звертаючись до проблеми універсалій, зауважує, що права людини і свобода з'явилися у той момент, коли суб'єкт втратив свою укоріненість у традиції, і його позбавлена субстанційності порожня суб'єктивність позначилася сутнісною нестачею: «Універсальне – частина моєї ідентичності, оскільки я пронизаний конститутивною нестачею (оскільки моя відмінна ідентичність зазнала втрати у процесі свого конструювання» [6, с. 142].

Б. Вальденфельс у своїх міркуваннях посилається на здійснену Гусерлем спробу визначити місце Чужого в досвіді як більш радикальну за ті комунікативні теорії, що виходять «із інтеріндивідуальних взаємовпливів, із уже наявного чи прихованого порозуміння й, зрештою, з наперед даного підґрунтя спільноти» [3, с. 18]. Проте замість означень Чужого в термінах гусерлівської інтенціональності як оберненого досвіду «власного» він висуває ідею смислонаправленості як свідомого й вільного «позасобою-буття-до-іншого», що виступає не як спонтанний рух, а як прорив, «крок назустріч», домагання з подвійним значенням, як спрямований до когось заклик (*Appil*) та поширювана на щось претензія (*Praetention*). Обидва вияви взаємно передбачають один одного: у моїй претензії імпліцитно міститься пред'явлене мені з боку когось домагання.

Автор «Топографії Чужого» прагне подолати неприпустиму, на його погляд, неухвалювану до настійного питання способу появи Чужого, виходячи з гусерлівського визначення Чужого як «підтверджуваної доступності первинно недоступного». Місце Чужого в досвіді є «не-місцем», а-топосом – не тим, що *перебуває* десь у чужому місці, а тим, що *визначається* як «десь у чужому місці», виключаючи негативну дефініцію: «Чуже не являє собою дефіцит... Ми радше маємо справу з певним видом тілесної

відсутності» [3, с. 20]. Ситуація а-топії убачається Вальденфельсом і в інтрасуб'єктивній чужості. Проте, як можна маркувати те, що, ухиляючись від схоплення, не міститься на своєму місці, будучи позапорядковим феноменом «нездоланної відсутності»?

Вихід, за Вальденфельсом, полягатиме у припущенні, що кожний є чужим для себе в інший спосіб, ніж йому є чужими інші, в розмежуванні «домагання Чужого, на яке я відповідаю, та своєрідності Чужого, щодо якої я висловлююся» [3, с. 22]. Тоді відповідь на запит, заклик, домагання з боку іншого, або Чужого як інстанції, що звертається до мене, провокує, мотивує мене висловити свою думку або мовчати, являтиме собою «подвійну подію, в якій я сам беру участь так само, як Інший; проте я сам починаю не із самого себе, а з домагання Іншого» [3, с. 23].

Відповіддю на вимогу Чужого буде, за твердженням Вальденфельса, зміна становища Чужого в досвіді й, відповідно, нашої настанови щодо Чужого: замість прямого запитання «що це?» ми виходимо із занепокоєння Чужим як тим, на що ми відповідаємо, «на що» відповіді зустрічає нас як вимога, провокація, «домагання в подвійному сенсі того, що звертається до нас і в цьому зверненні висуває домагання» [3, с. 42, 143]. Якщо Чуже є тим, з чого як «того, що ми називаємо *нападом*», походять наші промови і вчинки, то у стосунку з Іншим слово набуває форми респонзивності, а Чуже виявляється тим, чим є, лише «в події відповіді, що як response завжди перебільшує answer..., приводить до того, що дещо висловлюється, повертає увагу, домагається нас» [3, с. 102].

Чуже сповіщає про себе у формі стимуляції й домагання: «Ми виходимо з того, що занепокоює... У цьому полягає момент *поза-порядкового*, що утворює зворотний бік тут і тепер чинного порядку» [3, с. 143]. Чуже, за Вальденфельсом, постає як *домагання* в подвійному сенсі претензії й заклику, причому «відповідаємо на нього у винахідній і творчій формі, *тобто даємо те, чого не маємо*» [3, с. 123]. Смісл виникає у самій відповіді, у якій ми даємо те, чого не маємо, «...Я визначає себе через відповідь від того, хто відповідає. Там, де виникають нові думки, вони не належать ані мені, ані Іншому. Вони виникають «між нами», без чого (Між) немає ніякої інтрасуб'єктивності» [3, с. 44].

Б. Вальденфельс пропонує Європі усвідомити «чужість» власного походження як відповідь про *неєвропейське* всередині й за межами Європи: «Місце, з якого ми мідповідаємо на Чуже, не належить нам, воно є екстериторіальним, білою плямою на карті та в історичному календарі. Воно свідчить про анонімну Європу, котра як кожний із нас дістала своє ім'я з якогось іншого місця» [3, с. 125]. у цьому з ним солідарний «концептуаліст глобалізму» У. Еко в міркуваннях про коріння об'єднаної Європи, в якій «культурна відкритість... постає найглибшою з усіх європейських характеристик» [8, с. 428].

Отже, аналіз Чужого як релевантного посткласичному дискурсу суб'єктивності дозволяє вбачати в ньому лімінальну форму ідентичності трансгресивної суб'єктивності. Згідно з постструктуралістським психоаналізом (Крістеа, Салецл), «чужість» ухиляється від схоплення як ідентифікована у несталий спосіб внутрішньо(інтра)суб'єктивна *іншість*, «чуже самому собі я». У респонзивній феноменології Б. Вальденфельса лімінальні вияви трансгресії притаманні «а-топічному», екстериторіальному феномену Чужого як *визначуваного* через посередництво «деякого чужого місця». Принциповим при цьому є феноменологічний вимір респонзивності в маркуванні «екстериторіального місця між» Своім та Чужим, що розглядає досвід останнього у світлі потенційно більш широкої, ніж простий запит, відповіді на домагання Чужого як тієї інстанції, що провокує сенс «моєї» відповіді. Це обертає питання способів репрезентації людини-«мультивіда» на проблему спільноти, щодо якої нічому не дозволяється набути статусу незаперечної вихідної інстанції.

Література:

1. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк, Н. В. Хамітов, А. М. Дондюк, Т. В. Лютий, Л. А. Солонько, Г. П. Ковадло, О. А. Ярош, К. С. Малеев. – К. : Наукова думка, 2010. – 350 с.
2. Осанов А. А. Интрасубъективность в контексте становления человеческого бытия [Електронний ресурс] / А. А. Осанов. – Режим доступу : <http://humanitarius.com/static/osanov-04.html>.
3. Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс. – К. : ППС – 2002, 2004. – 206 с.
4. Гуревич П. С. Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. – М. : ИФ РАН, 2004. – 178 с.
5. Крістева Юлія. Самі собі чужі / Ю. Крістева ; пер. з фр. З. Борисюк. – К. : «Основи», 2004. – 262 с.
6. Салецл Рената. (Из)вращения любви и ненависти / Салецл Рената ; пер. с англ. В. Мазина // Художественный журнал. – М., 1999. – 206 с.
7. Матвеева А. Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии [Електронний ресурс] / А. Матвеева // Новая Русская Книга. – 2001. – № 1. – Режим доступу : <http://magazines.russ.ru/nrk/2001/1/annamtv.html>.
8. Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / У. Эко ; пер. с итал. Е. Костюкович. – М. : Эксмо, 2007. – 592 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України **В. П. Загороднюк**