

<https://doi.org/10.15407/fd2025.04.099>

УДК 172.4

Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ,

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, філософський факультет, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 01601, Київ, вул. Володимирська, 64/13

vahtik@meta.ua

<https://orcid.org/0000-0002-7976-3961>

ВИНАЙДЕННЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ І ФІЛОСОФІЯ ПІДОЗРИ

Частина I. Винайдення суб'єктивності, або приборкання Діоніса

У першій частині «Винайдення суб'єктивності, або приборкання Діоніса» статті «Винайдення суб'єктивності і філософія підозри» йдеться про формування в європейській інтелектуальній традиції сучасного поняття суб'єктивності від античності до сьогодення. На думку автора, цей процес починається з тієї події, яку можна назвати антропологічним поворотом в античній філософії. Ця подія відбувається насамперед завдяки Сократу та софістам. Тут насамперед варто згадати вислів Протагора «Людина є мірою усіх речей, тих, що існують, у тому, що вони існують, і тих, що не існують, у тому, що вони не існують», який веде не так до епістемологічного релятивізму, як до того, що відтоді увага античних мислителів фокусується на феномені людини. Попри Сократову критику софістів, цей мотив їхньої філософії вочевидь залишається важливим і для його мислення. Надалі важливим моментом у цьому процесі є створення Аристотелем поняття «ὑποκείμενον», яке перекладається латиною як “*subiectum*”, а через латину входить до всіх сучасних

Цитування: Кебуладзе, В. (2025). Винайдення суб'єктивності і філософія підозри. Частина I. Винайдення суб'єктивності, або Приборкання Діоніса. *Філософська думка*, 4, 99—117. <https://doi.org/10.15407/fd2025.04.099>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

європейських мов, зокрема до української у вигляді поняття «суб'єкт». Наступним кроком формування сучасного поняття суб'єктивності є християнське вчення про безсмертя душі. Релевантним для теми дослідження виявляються інтерпретації досвіду перших християн у творі Фрідріха Ніцше «Ранкова зоря» й опис впливу руйнації античного політичного ладу на формування ідей вічності та безсмертя у творі Ганни Арендт «Становище людини». Остаточно принцип суб'єктивності встановлюється у філософії Рене Декарта, а саме в його вислові “Ego cogito ergo sum”, і сягає свого апогею в трансценденталізмі Імануеля Канта у вигляді трансцендентальної єдності самосвідомості. Але майже одразу принцип суб'єктивності піддається критиці, про що йдеться у другій частині статті.

Ключові слова: антропологія, Аристотель, буття, душа, життя, людина, Мартин Гайдеггер, небуття, Протагор, Рене Декарт, смерть, Сократ, суб'єктивність, Фрідріх Ніцше.

У творі «Народження трагедії з духу музики, або Еллінство та песимізм» Фрідріх Ніцше розрізняє два витоки та водночас два головні аспекти й дві головні тенденції нашої культури й історії, які уособлюють два давньогрецькі боги: Аполон і Діоніс. Аполон — бог з Олімпу, з гори, осяяної сонцем, з осердя античного світу, Діоніс — бог, що приходить до грецької міфології з темних лісів півночі. Аполон — бог світла, сновидінь, гармонії та музики. Діоніс — бог темряви, сп'яніння, хаосу та також музики. Обох об'єднує музика. Саме в ній Ніцше вбачає дивовижне поєднання протилежних аспектів нашої культури та історії: гармонії та хаосу, порядку та пориву, розуму та волі. Головні сюжети нашої інтелектуальної історії, в якій ми насамперед намагаємося зрозуміти, що таке людина, тобто відповісти на ключове питання філософської антропології, також можна представити як примхливе переплетення та споконвічну й непримиренну боротьбу цих двох тенденцій.

Останній жарт мудреця

Ця історія відбулася давно. Цей сюжет відомий усім. Його переповідали безліч разів у розмаїтні способи. Він став одним із ключових сюжетів нашої історії та культури. Зрештою ця оповідка органічно увійшла до нашого розуміння нас самих, людської природи та місця людини в цьому світі, а відтак стала неусувним елементом будь-яких антропологічних розвідок.

В Атенах убили Сократа. Його засудили на смерть, а він погодився випити отруту, відмовившись від втечі, що до кінця життя приречла б його на самотність. Померти серед своїх було для нього краще, ніж жити у вигнанні на самоті. Чи, може, так промовляла його гординя? Він волів радше позбутися життя, аніж визнати власну неправоту. А чи, може, так він указав нам справжній шлях мудреця — не зрікатися власних переконань навіть перед обличчям смерті? А може, він просто втомився і вже не

мав сили та бажання пручатися смерті, адже був вже надто старим і кволим. Він уже був на межі життя та смерті та відчув вирок як легкий поштовх до небуття, як легкий подих звільнення. У кожному разі він відмовився від життя й обрав смерть.

А може, усе було геть не так? Може, розуміючи, що його життя і без того вже добігає кінця, він сам спровокував саме такий кінець, аби про нього говорили аж дотепер, а мабуть, і потому. Ми підемо з цього світу. Спогади про наше життя загаснуть, а оповідка про смерть Сократа житиме й надалі. Може, найголовніший філософський вчинок Сократа, це його смерть, що дарувала йому безсмертя, принаймні в наших спогадах. Може, власною смертю він подарував нам досвід безсмертя.

Сократ ковтнув цикуту та почав говорити з друзями. Охоронець сказав, що Сократ має випити більше, бо від малої дози він помиратиме повільніше, відчуваючи нестерпний біль.

Сократ заспокоїв охоронця — мовляв, то не важить, як прийде смерть, швидко чи повільно, болісно чи ні, адже він розмовляє з друзями, а то найвища насолода життя.

Сократ говорив, а друзі мовчали. Його голос стихав. І нарешті хтось із них наважився запитати:

— Чого ти хочеш наостанок, Сократе?

— Віддайте півня Асклепію, — відповів Сократ і помер.

Це останній жарт мудреця. Це слова, що почасти створили нас.

Це слова, що створили нас, і тому вони нам зрозумілі. Та чи не здається нам, що вони нам зрозумілі? Чи не інтерпретуємо ми ці слова Сократа в контексті нашої культури, спираючись на наші настанови та розуміння дійсності? Але як зрозуміти їх в контексті античної культури? Що насправду мав на увазі Сократ? Адже Асклепій — бог медицини та лікування. Йому приносили жертву, коли хтось одужував. То чи мав на увазі Сократ те, що його душа нарешті одужує, звільняючись від тіла? Але для цього в нього мало бути уявлення про індивідуальну безсмертну душу. Чи існувало таке уявлення за його доби? До цього питання ми ще повернемося. Але якщо це не так, то що спонукало його до цього сумного жарту? Може, просто втома, та втома, про яку ми вже говорили. Та втома, яка щовечора вкладає нас до ліжка. Втому дня тамує ніч, втому життя — смерть.

Сократ жартома натякнув власним учням, що втомився від життя і від невігласів, що оточували його. Може, він просто хотів сказати, що смерть — це ліки від втоми життя. А ще те, що смерть — це неусувний кінець будь-якого існування, й мудрець має прийняти її зі спокійним усвідомленням її невідворотності, а зрештою, з усвідомленням того, що без смерті життя не було б таким цінним, адже скінченність і неповторність будь-чого незмірно підвищує його вартість.

Сократ не мав безсмертям душі та, мабуть, і не міг, бо, здається, не мав такої ідеї. Та чи не спричинився він своїм останнім передсмертним порухом до того, що ми відкрили її для себе, а відтак замислилися про власну суб'єктивність?

Утім, чи був Сократ першим у нашій інтелектуальній історії, хто розпочав рух до винайдення суб'єктивності, а чи ті, з ким він затято сперечався, вже зробили кроки до цієї ідеї раніше за нього?

Міра всіх речей

«Людина є мірою всіх речей, тих, що існують, у тому, що вони існують, тих, що не існують, у тому, що вони не існують».

Так ми переказуємо сьогодні відому думку давньогрецького філософа Протагора, якого заведено вважати засновником софістики, що її так завзято критикував Сократ. В цьому вислові в сконцентрованому вигляді представлені ключові поняття онтології — буття та небуття. І постають вони у зв'язку з ключовим поняттям антропології — поняттям людини. Зв'язком між ними нам здається ключова проблема епістемології, а саме: проблема пізнаваності світу речей і того, хто чи що є критерієм істинності цього пізнання. А поняття істини — це ключове поняття логіки. Тобто ми вбачаємо в цьому вислові первинні поняття та проблеми головних теоретичних дисциплін сучасного філософського пізнання — онтології, епістемології, логіки й антропології. Залишмо наразі без відповіді питання про те, чи є і, якщо так, то наскільки, антропологія суто теоретичною дисципліною і чи не належить вона радше до сфери практичного філософування. Спитаймося краще про те, чи правильно нам це все здається. Чи насправду Протагор промовляє нам про буття та небуття, про пізнання, про істину та про людину як суб'єкт пізнання буття та критерій його істинності?

Питання про буття та небуття непокоїло людей від початку нашого людського мислення. Нас зачаровує буття, бо ми є, але водночас зачаровує небуття, бо нас могло не бути і нас має не стати. Буття кожної людини починається зі скасування можливості її небуття, а завершується необхідністю її небуття. Небуття окреслює лінію обрію нашого буття. Небуття — це горизонт буття. Смерть — то остання межа людськості та людяності навіть для тих, хто вірить у безсмертя чи вічне існування, бо в кожному разі то вже інший триб буття. За Сереном К'єркегором, людина — це хвора на смерть істота. Хвороба смерті є неусувною рисою людського життя. Зрештою все живе в цьому світі приречене на зникнення, та лише людина усвідомлює власну скінченність, і тому смерть пронизує кожну мить людського існування тим, що Альфред Шюц називає тихим нагадуванням «поки ні...». Та саме це нагадування надає кожній миті на-

шого життя сенсу. Карл Ясперс уважав, що людський страх смерті — це не просто біологічний інструмент виживання, як то є у тварин. Усвідомлення власної скінченності сповнює кожну мить нашого існування жахом не відбутися, не здійснитися, не прожити життя, а дурно змарнувати його в очікуванні смерті. Тож питання про буття та небуття речей навколо нас — це водночас питання про власне буття та небуття, а відтак і про сенс власного буття. Онтологія перетворюється на антропологію, створюючи засади моралі.

Усіх філософів досократиків Аристотель називає фізіологами. Ясна річ, він уживає це поняття не в сучасному сенсі наукової дисципліни фізіології як науки про життєві процеси, що відбуваються у живому організмі. Для нього всі ці філософи є фізіологами, оскільки головним предметом їхніх інтелектуальних розважань була природа (φύσις), але не природа в сучасному сенсі як предметна сфера досліджень природничих наук. Таке значення цей термін набуде набагато пізніше. Найближче ми могли б описати значення цього давньогрецького поняття як зовнішній світ. Софісти й Сократ натомість зосереджують власну увагу на людині, на її місці та ролі у світі, що зумовлює перехід до етики та до проблематики практичної філософії. Лише істота, свідомо власної скінченності в цьому світі, здатна порушити питання про буття та небуття самого світу та про те, як слід у цьому світі жити. І саме ця істота гідна бути мірою всіх речей. Але тоді виявляється, що критерієм істинності пізнання світу є кожний окремих суб'єкт. І чи можемо ми тоді взагалі зазіхати на пізнання істини? Адже позиція такого суб'єкта релятивна не лише тому, що скінченна, а також тому, що мінлива у часі. Коли Едмунд Гусерль в «Логічних дослідженнях» шукає витоки граничного релятивізму, він знаходить їх саме у формулі Протагора, адже, на його думку, саме в цій формулі критерієм істинності визнається окремих суб'єкт, що й веде до релятивізму в логіці, тобто до вчення про те, що будь-яка істина є відносною¹.

Та чи не заходилися ми знову самовпевнено інтерпретувати вислів античного мислителя з наших сучасних інтелектуальних позицій, нав'язуючи йому ті сенси, які не могли в ньому бути, адже не були відомі самому автору? На це у тексті «Європейський нігілізм», який стає частиною великого твору «Ніцше», вказує Мартин Гайдегер: «Тлумачачи вислів Протагора про людину як міру всіх речей “суб'єктивно”, тобто так, ніби всі речі залежать від людини як “суб'єкта”, грецький зміст вислову вкладають до засадничої метафізичної настанови, згідно з якою людина розглядається посутньо не так, як в античності» (Heidegger, 1997: S. 141). Насправді у нас немає жодних підстав уважати, що сам Протагор зрозумів би наші звинувачення у релятивізмі та суб'єктивізмі. І це не лише тому,

¹ Докладніше про Гусерлеву критику психологізму як релятивізму див. у моїй книжці «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2020: сс. 92—98).

що обидва ці поняття походять від латини, яку Протагор зі зрозумілих причин не знав, бо мислив, спілкувався та писав старогрецькою. Проблема полягає в тому, що в старогрецькій мові часів Протагора ще не було сформульоване те поняття, яке римляни згодом перекладуть латиною як суб'єкт. Його створює Аристотель. Саме його поняття “ὕποκειμενον” було перекладено латиною як “subjectum”, а в сучасній українській мові ми відтворюємо його як суб'єкт. Та чи означало це Аристотелеве поняття за його доби та тривалий час тому те, що означає зараз?

«Середньовічне поняття *subjectum* — це... Аристотелеве поняття ὕποκειμενον, суб'єкт / підмет, осмислений як носій чи субстрат суттєвих або акцидентальних властивостей» (Європейський словник філософій, 2009: с. 152). У сучасних мовах зберігається таке розуміння суб'єкта як підмета, як того, про що можна щось сказати, але водночас це слово набуває іншого значення, пов'язаного з поняттям суб'єктивності, про яке йшлося вище, зокрема в розгляді Гусерлевої інтерпретації Протагора. Обидва сенси має, скажімо, англійське слово “subject”. Це також яскраво ілюструє українське слово «сюжет», яке, вочевидь, є калькою французького слова “sujet”, що своєю чергою означає не тільки сюжет, а насамперед суб'єкт. Втім, немає жодних підстав уважати, що таке значення цього слова можна віднайти в Аристотеля: «Тò ὕποκειμενον ніколи не виражає суб'єктивність» (Європейський словник філософій, 2009: с. 149). Це вочевидь пов'язано з тим, що в Аристотеля зі зрозумілих причин не було та й не могло бути сучасного розуміння людської душі, сформованого в християнській релігійній традиції. Попри те, що це сучасне поняття вочевидь є перекладом давньогрецького слова ψυχή (psyche), що дає назву науці про душу — психології, в античній інтелектуальній культурі воно мало дещо інше значення. Лише з урахуванням цього стає зрозумілим зокрема те, чому Аристотель у трактаті «Про душу» починає розгляд з рослинного рівня душі. Найближчим словом для відтворення цього античного сенсу в нашій сучасній мові, мабуть, є слово «живе». Найнижчим втіленням і проявом енергії життя є рослини, над яким надбудовується тваринний і людський рівні життя. До речі, Макс Шелер, розглядаючи у праці «Становище людини в космосі» різні рівні живих істот, починає також із рослин, яким притаманний вже такий прояв життя, як чуттєвий порив (Gefühlsdrang), переходячи далі до тварин і людини. Тут він вочевидь наслідує Аристотелеву традицію.

Отже, поняття, яке згодом увійде до нашої інтелектуальної традиції як суб'єкт, виникає в Аристотеля, та навіть в нього воно ще не має сучасного значення, яке дозволяє сформулювати принцип суб'єктивності. А у філософській традиції до нього це поняття просто відсутнє.

Сократ і софісти здійснюють те, що ми могли б назвати антропологічним поворотом в античній філософії. Цей поворот пов'язаний із прак-

тичним поворотом, адже запитувати про те, чим є людина, водночас означає запитувати про те, що має робити людина, аби стати, бути та залишатися людиною. Утім, це були лише перші кроки до формування нашого сучасного уявлення про людську суб'єктивність. Одним із найважливіших наступних кроків у цьому процесі було виникнення християнської ідеї вічності та індивідуального безсмертя.

Безсмертя душі та самосвідомість

Ганна Арендт убачає джерело ідеї вічності у двох взаємопов'язаних явищах античного світу. Перше — це формування ідеї споглядального життя на відміну від активного життя в античній інтелектуальній культурі та насамперед у філософії: «Не потребує доведення те, що досвід вічного на противагу безсмертному, не має відповідати будь-якому видові діяльності і не може в нього перетворюватися, оскільки навіть діяльність мислення, яку хтось може здійснювати словами, не тільки не відповідає відтворенню цього досвіду, але й здатна перервати або зруйнувати його» (Арендт, 1999: с. 32). Арендт протиставляє вічність безсмертю, показуючи, що саме розчарування в безсмертності античного політичного устрою штовхало філософів до ідеї вічності: «*Theōria* чи “розумування”, — це слово, яке окреслює досвід вічного і відрізняється від усіх інших позицій, що найхарактерніші для безсмертності. Мабуть, філософи відкрили категорію вічності саме завдяки своєму виправданому сумнівові щодо шансів полісу на безсмертя...» (Арендт, 1999: с. 32). Тож другим явищем є розчарування від неможливості безсмертного існування таких політичних систем античного світу, як давньогрецький поліс і Римська імперія: «Мабуть, філософи відкрили категорію вічності саме завдяки своєму виправданому сумніву щодо шансів полісу на безсмертя чи безперервність, і, мабуть, шок від цього відкриття був настільки всеохопний, що вони хоча не могли, однак знехтувати всією боротьбою за безсмертя як марністю та хизуванням, впевнено ставши на шлях відкритої опозиції до античних міст-держав та релігій, які надихнули це відкриття. Однак остаточна перемога турботи про вічність над усіма видами палких прагнень безсмертя не завдячує філософській думці. Падіння Римської імперії чітко продемонструвало, що витвір смертних рук не може бути безсмертним, тому його супроводжувало виникнення християнської проповіді вічного індивідуального життя, яка лягла в основу релігії західного суспільства» (Арендт, 1999: с. 32).

І хоча перший сюжет вона позначає як філософський, а другий, як політично-релігійний, насправді обидва сюжети вкорінені в політиці, а відрефлексовані в духовних практиках — чи то в пізній античній філософії, чи то в ранньому християнстві. Обидві тенденції ведуть до уявлен-

ня про індивідуальну безсмертну душу, яке згодом є доволі дивним і незрозумілим для класичної античності. Показово, що для Арендт первинною залишається історично-політична практика, яка зумовлює зміни в мисленні. Здається, тут вона не уникає впливу марксизму, який критикує. Адже й для неї спільне буття людей визначає їхню свідомість. У кожному разі вона виявляє умови можливості появи в нашій європейській культурі ідеї вічності, яка відрізняється від античних концепцій безсмертя, в рамках якої неможливе християнське уявлення про безсмертя індивідуальної душі. Мабуть, для нас, сучасних людей, важить не так те, що античність не знала християнської ідеї вічності, як те, що в ній не було нашого уявлення про індивідуальну душу, яка може бути або смертною або безсмертною.

Тут ми маємо спробувати реконструювати античні уявлення про безсмертя, які напевно існували за тієї доби, але, зазнавши впливів кризи тогочасного світу прийшли до нас у геть трансформованому вигляді. Тож і тут ми маємо визнати неможливість чистої історичної реконструкції. Ми не так порівнюємо античні уявлення про безсмертя з нашими, як намагаємося відтворити їх із наших власних позицій, накидаючи їм наш власний спосіб розуміння. А втім, на інше нам годі сподіватися та претендувати.

Як уявляли собі античні греки смерть і безсмертя? Сьогодні ми можемо реконструювати кілька античних ідей щодо цього.

Перша — це царство Аїда, в якому живуть не так безсмертні душі, як тіні наших тіл. Це змаргіналізоване тілесне існування, це лише тьмянний натяк на наш повнокровний тілесний світ, це світ без дотиків, як влучно описує його Володимир Єрмоленко в романі «Ловець океану. Історія Одисея». Харон перевезе через Стикс не наші тіла, а лише їхні змарнілі тіні. Чи є це безсмертям? Чи йдеться тут взагалі про вічність?

Друга — це уявлення про богів та героїв, які на відміну від людей безсмертні. Але наважуся на дивне питання: Чи мають грецькі боги душі в нашому сьогодишньому розумінні? А чи радше вони є розмаїтими проявами енергії життя? І тоді, до речі, стає зрозумілим, чому Аристотель починає свій трактат, назву якого ми сьогодні перекладаємо «Про душу», з розгляду рослинного способу існування. Чи вважаємо ми сьогодні, що рослини мають душу? Чи можемо ми говорити про психологію рослин, а чи не виглядає це радше як чудернацька метафора? Тож нам, теперішнім, вартувало б перекладати старогрецьке слово *“psyche”* не як «душа», а радше як «живе», попри те, що саме це поняття прийшло до наших сучасних мов через латинське слово *“anima”*, яке тепер, і насамперед через християнське вчення про індивідуальне безсмертя, означає для нас душу.

Третя ідея безсмертя випливає з концепції щастя того ж таки Аристотеля. Точніше не з концепції щастя, а з його констатації трьох умов неможливості щастя для будь-якої людини: відсутності шляхетних пред-

ків, власної потворности та відсутности шляхетних нащадків. Я не можу бути щасливим, якщо не маю предків, якими можу пишатися, якщо я сам огидний для своїх сучасників, і якщо я не можу сподіватися на існування нащадків, якими сподіваюся пишатися та які згодом пишатимуться мною. У цій негативній концепції неможливості щастя він дає нам позитивну концепцію можливості безсмертя. Життя триває у зміні поколінь. Моє індивідуальне щастя залежить не так від умов мого тимчасового існування, як від нескінченного шеругу моїх предків і нащадків, їх вчинків і дій, мрій і сподівань, очікувань і спогадів.

Четверта ідея — це ідея великих циклів, які нескінченно повторюються. Усе, що відбувається зараз, відбувалося нескінченну кількість разів і відбудеться нескінченну кількість разів потому. Світ виникає, сягає свого найвищого стану та гине, аби потому, як чарівний птах Фенікс, відродитися знову. Кожний цикл завершується загибеллю світу, але це не остаточне знищення, а лише початок нового циклу. Мабуть, в античній філософії найпотужнішим образом такого знищення, яке передуює новому виникненню є всесвітня пожежа Геракліта, в якій світ згорає дотла, аби потому виникнути знову. Для сучасного людства це вчення постає водночас і як пророцтво жаків ядерної катастрофи, і як обіцянка порятунку після неї, якщо вона, боронь Боже, все ж таки станеться. Античну ідею циклічності часу повертає нам Фридрих Ніцше, говорячи про вічне повернення того самого. Хорхе Луїс Борхес втілює цю ідею в докопаній формі короткого есею про чотири цикли. На його думку, вся людська історія — це нескінченне повторювання та переповідання лише чотирьох історій: про місто, яке атакують та боронять герої, про повернення, про пошук і про самогубство Бога. Ми стикаємося з цими історіями в різних культурах, ми переповідаємо їх різними мовами та проживаємо їх у власних життях. І не так важливо, чи існувала і як була захоплена та зруйнована справжня Троя, адже ця історія повторюється нескінченну кількість разів в історії інших міст, які розквітають, занепадають і знищуються. Одисей, що повертається додому, Ясон у пошуку золотого руна та Христос, що помирає на хресті, — це образи, що створені нашими предками, відтворені в різних культурах і створюють наш світ, у якому ми живемо та часто-густо попри власну волю відтворюємо та переповідаємо їх у власний спосіб. І звідки нам знати, що вони були першими? Вони також могли бути відлуннями та повторами інших образів, що осіли в людській історії та пам'яті, створюючи той ґрунт, із якого проростало тогочасне життя наших предків і росте наше теперішнє життя. Тож нам не судилося створити чогось докорінно нового. Наша історія — це повторення, наша вічність — то вічне коло, що окреслює нездоланну межу існування кожного та кожної з нас, а разом і всього людства, а відтак і нашого людського світу.

Та як поєднати всі ці вчення між собою, а всіх їх з одним із головних образів античного світу, з Платоновою метафорою печери? Наш світ — це печера, в якій ми бачимо лише тіні світла ідей. Якщо ми на правду здатні вийти з цієї печери, звільнитися від тіней і побачити справжнє світло ідей, то чи не означатиме це для нас, смертних, справжнє безсмертя? І тоді всі наші попередні уявлення про безсмертя постануть перед нами лише як тіні, яких нам вдалося позбавитися. Справжнє царство тіней — не потойбічний світ Аїда, а той світ, у якому ми живемо. Платон устами Сократа перегортає догори дригом тогочасне уявлення про світ. Один із головних парадоксів нашого існування та водночас надія на розв'язання наших найскладніших проблем полягають у тому, що до нас Сократ промовляє крізь тексти Платона, а Платон укладає всі свої думки до вуст Сократа. Той, кого кусає гедзь, намагається не вбити його, а засвоїти урок його укусів. Може, так Платон вибачається перед своїм вчителем, якого не зміг врятувати від смерті? А може, в такий спосіб він намагається вмурувати підривне мислення Сократа до засад того світу, який волів урятувати?

Ми — тіні серед тіней. Ми заручники печери нашого обмеженого існування. Справжній шлях філософа веде назовні з цієї печери до світла ідей. Вихід із печери — це не ница смерть, а яскраве життя.

Та чи не заходилися ми знову інтерпретувати думки античного філософа з наших сучасних позицій? Чи не дивимося ми на Платона крізь інтелектуальну оптику, яка століттями вигартовувалася в християнстві? Так вчення Платона розглядає, наприклад, Ян Паточка: «Шлях до Добра, який є новою містерією душі, проглядається у вигляді внутрішньої розмови душі. Безсмертя, нерозривно пов'язане з цією розмовою, є іншим, аніж безсмертя містерії. Це є перше в історії індивідуальне безсмертя, воно є індивідуальним, оскільки нерозривно поєднане з власним результатом. Вчення Платона про безсмертя душі — наслідок конфронтації між задоволенням і відповідальністю. Відповідальність тріумфує над задоволенням, вона приєднує його до себе як підвладний елемент, як Ерос, котрий не самоусвідомлюється, доки не зрозуміє, що його коріння знаходиться не в тілесному світі, не в печері, а що він є лише засобом піднесення до Добра з його абсолютним правом і твердою дисципліною» (Паточка, 2001: сс. 315—316).

Утім, з іншого боку, християнство органічно інтегрує античні уявлення і насамперед платонізм, додаючи до цього власний неповторний досвід. Саме до нього звертається Ніцше, даючи нам інший ключ для розуміння появи в нашій культурі ідеї індивідуальної безсмертної душі. На відміну від Ганни Арендт він апелює не до політичної історії занепаду античних міст і Римської імперії, а до трансформації в досвіді юдеїв і ранніх християн попередніх язичницьких уявлень. У творі «Ранкова зоря» він

пише: «...християнство взяло під свій захист уже зів'ялу віру в підземні жахи...» (Ніцше, 2018: с. 149). На його думку, для цього вчення життєдайним був ґрунт юдейських уявлень про безсмертя: «Юдеї як народ, який тримався і тримається за життя, як греки і більше за греків, майже не розвинули... уявлення про остаточну смерть як покарання грішника і про неможливість воскресіння як найжахливішу загрозу, — це достатньо сильно вплинуло на цих особливих людей, які не волили позбутися власного тіла, а, зі своїм витонченим єгиптизмом, сподівалися врятувати його у вічності» (Ніцше, 2018: с. 149). І на це нашаровується досвід перших християн: «Перші християни були дуже далекі від думки про вічне страждання, вони сподівалися на звільнення “від смерті” й день у день чекали на перетворення, а не на вмирання. (Як дивно мусив вплинути на тих, хто очікував, перший випадок смерті! Як у цьому змішалися подив, радість, сумнів, сором, завзятість! — справжній виклик великому митцю!)» (Ніцше, 2018: с. 150). Смерть тіла стала викликом для тих, хто чекав на перетворення та вічне тілесне існування. Відповіддю на цей виклик і стало християнське вчення про безсмертя душі. Тож це вчення — лише вигадка ранніх християн, віра яких могла бути зруйнованою переживанням того, як почали помирати їхні однодумці? Аби врятувати свій образ світу, вони вигадали безсмертя душі.

Утім, деконструкція християнського наративу, яка впливає з Ніцшевої інтерпретації досвіду ранніх християн, лише на перший погляд підважує вчення про безсмертя душі, представляючи його як продукт колективної фантазії тих, хто жили в очікуванні воскресіння після смерті, а натомість пережили фізичну смерть членів своєї спільноти. Адже, якщо нас створив Бог, то його послання можуть приходити і через нашу фантазію. Наші вигадки — це вигадки Бога, і навіть якщо вчення про безсмертя душі — це лише вигадка перших християн, то ніщо не заважає нам стверджувати, що керував їхньою фантазією сам Бог, і в такий дивовижний спосіб відкрив для нас у цьому вченні істину. Коріння його віднаходимо вже в античній інтелектуальній культурі, зокрема в останньому жарті Сократа. Втім, те, що тоді було лише сумним жартом і грайливим натяком, у християнській традиції поволі набуло рис витонченого та доконаного вчення. Воно й уможливило формування концепції людської суб'єктивності та її усвідомлення. Макс Шелер у творі «Людина та історія» дає дуже влучний історико-філософський опис цього переходу від трансформації у християнському релігійному вченні ідеї людської душі до філософської концепції самосвідомості: «Уже Дунс Скот і Сугарес нібито підвищили метафізичний ранг людини, приписуючи їй духовній душі ті предикати, які Тома Аквінський категорично приписував лише “angelus”, “forma separata” і “substantia completa”: індивідуацію людини без індивідуальної “prima materia”, індивідуацію лише через саме її

духовне буття. Утім після Декарта та його потужного проголошення суверенітету думки в “*Cogito ergo sum*” людська самосвідомість вийшла і за цю межу. Самосвідомість і усвідомлення Бога, які вже великі містики XII і XIV століть майже ототожнили, у Декарта так глибоко пронизують одне одного, що відтепер уже не Бог має виводитися з існування світу, як це було в Томи Аквінського, а навпаки — сам світ постає у первинному світлі знаючого розуму, безпосередньо вкоріненого в божественності. Відтак увесь пантеїзм від Авероїса і Спінози до Гегеля і Е. фон Гартмана зробив паралельну тотожність людського і божественного духу своїм засадничим ученням. Для Ляйбніца людина також є маленьким Богом» (Scheler, 1976: S. 3).

У своєму короткому описі Макс Шелер не згадує ще одного дуже важливого християнського філософа, який долучився до створення концепції суб'єктивності. Мені йдеться про Августина, але наразі не так про зміст його вчення, як про стиль його письма у «Сповіді» (Святий Августин, 1999). Хоча, безперечно, й ідеї, сформульовані в цьому творі спричинилися до формування у європейській філософії принципу суб'єктивності, а також великої кількості комплементарних концепцій. Очевидно, що, скажімо, дуже важливе питання про темпоральність досвіду свідомості, або про психологічний час, чи не вперше сформульовано саме в цьому творі, що зазначає Едмунд Гусерль на початку своїх лекцій про внутрішню часосвідомість (Husserl, 1966). Не кажучи вже про те, що формування християнського уявлення про індивідуальну безсмертну душу, що, як я намагаюся показати, було дуже важливим у процесі «ви-найдення суб'єктивності» годі уявити без вчення Августина й насамперед цього його твору.

«Сповідь» — це унікальний твір з багатьох причин. Тут нас цікавити-ме насамперед його форма. Чи не вперше в нашій історії ми стикаємося з літературною сповіддю у вигляді інтелектуальної автобіографії. Це водночас узагальнює такі різні явища нашої культури, як християнський релігійний ритуал сповіді, літературний жанр сповіді й доволі поширену форму самопрезентації сучасних людей у вигляді написання автобіографій. Усі ці явища об'єднує постать оповідача, який промовляє від першої особи однини. В усіх них постає суб'єкт власного життя, який сповідується у власних гріхах, переповідає власне життя у формі літературного твору або звітує про головні моменти власної біографії.

Отже, в історії європейської думки за доби середньовіччя у зв'язку з християнським вченням про безсмертну душу поняття «суб'єкт» поступово набуває того значення, яке поєднує його з поняттями свідомості та самосвідомості. В цьому сенсі суб'єкту протистоїть об'єкт. Латинське слово “*objectum*”, перекладом якого є українське слово об'єкт, також з'являється як переклад старогрецького поняття “*ἀντικείμενον*”, що спо-

чатку означає те, що лежить проти, або протилежне. Це поняття в сучасному сенсі цього слова та його зв'язок із поняттям суб'єкта також формуються поступово і є доволі пізнім надбанням історії європейської думки, яке датується кінцем доби середньовіччя: «Поняття суб'єкта й об'єкта вперше з'являються як взаємно співвіднесені у Питаннях про душу Філіпа Канцлера: ... «[Спроможність] є просто тим, що є єдиним у суб'єкті та об'єкті, подвійним [стосовно], що є єдиним у суб'єкті і подвоєним в об'єкті»» (Європейський словник філософій, 2016: с. 13). Тут ми вже натрапляємо на те розуміння суб'єкта та протиставлення його об'єкту, яке веде до новочасної концепції суб'єктивності, що воно свого найяскравішого та чіткішого формулювання дістає, мабуть, в картезіанстві.

Ego cogito і трансцендентальна єдність самосвідомості

Рене Декарт шукав безсумнівної підстави нашого пізнання: «Ось уже якийсь час, як я спостеріг, що з раннього дитинства сприйняв як істинні чимало суджень, а те, що надалі вибудував на таких хибних принципах, могло бути лише сумнівним і недостовірним; тож слід було якось раз у житті всерйоз заходитися й позбутися всіх суджень, які я досі приймав на віру, і почати все спочатку з самого підмурку, якщо я вже хотів установити в науках щось міцне й постійне» (Декарт, 2000: с. 22).

Як відомо, він мислив за логікою від супротивного. Якщо я шукаю чогось безсумнівного, то варто спробувати сумніватися в усьому, і якщо за цих умов я натраплю на щось таке, що не викликає сумніву, то це й має стати граничним опертям подальшого мислення. Для Декарта запорукою сумніву в усьому був сумнів в існуванні Бога. Натомість він припустив існування злого генія, який повсякчас уводить нас в оману: «Отож, я припускаю, що насправді існує не всемілостивий Бог як єдине верховне джерело істини, а якийсь злий геній, настільки ж хитрий і облудний, як і могутній, що задіяв весь свій хист, аби мене ошукати. Я уявляю, що небо, повітря, земля, кольори, форми, звуки і всі зовнішні речі, що ми їх бачимо, це лише облудні ілюзії, якими він скористався, аби підловити мене на легковірність. Я уявлятиму себе без рук, без очей, плоти й крові, без будь-яких відчуттів, але хибно впевненим, що ними володію. Я вперто дотримуватимусь цієї думки і, якщо завдяки такому підходові виявлюсь нездатним досягнути якусь істину, то принаймні володітиму можливістю стояти на своєму. Ось чому я старанно остерігатимуся приймати на віру щось недостовірне і так добре підготую свій розум до всіляких хитрощів цього великого ошуканця, що йому попри всю його могутність і хитромудрість, не вдасться нічого мені нав'язати» (Декарт, 2000: с. 25). Декарт уявляє злого генія замість Бога, аби знайти непохитне підґрун-

тя пізнання, а відтак існування самого себе світу та Бога, згодом Ніцше проголосить смерть старого Бога, аби здійснити переоцінку всіх цінностей. І несподівано головний богоборець стає суголосним тому, хто так пристрасно шукав обґрунтування буття Бога. Та чи був насправді щирим Ніцше у своєму богоборстві, а Декарт — у своїй теодицеї, кажучи мовою Ляйбніца? Чи не збудило обережне припущення Декарта підригну фантазію Ніцше? Згодом ми побачимо, що саме у філософії Ніцше народжується метафора підозри, скерованої насамперед проти принципу суб'єктивності, встановленого у філософії Декарта. Та чи не живилися провокаційні думки німецького філософа енергією мислення його геніального французького попередника?

Декарт уважав, що знайшов граничне обґрунтування знання в принципі “Ego cogito ergo sum”. Загальновідомим перекладом цієї сентенції є вираз: «Я мислю, отже існую». Адже якщо я сумніваюся, то сам акт сумніву є несумнівним, тож він існує, а відтак існує той, хто сумнівається, той, хто мислить. Нас наразі цікавить не так Декартове обґрунтування знання й існування, як та докорінна трансформація розуміння поняття «суб'єкт», яка відбувається в його філософії в процесі цього обґрунтування. Опис цієї трансформації знаходимо у Гайдегера: «...аж до початку новочасної метафізики у Декарта і навіть ще всередині самої цієї метафізики **все суще**, наскільки воно є сущим, розумілося як sub-jektum. Sub-jektum — це латинський переклад і тлумачення грецького **ὑπο-κείμενον** й означає те, що лежить під, і те, що лежить в основі, що саме по собі лежить перед. Завдяки Декарту та від Декарта в метафізиці людина стає людським “Я”» (Heidegger, 1997: S. 141).

Та чи можемо ми однозначно, без втрати важливих відтінків сенсу перекладати картезіанське “Ego cogito”, як «я мислю»? У вже згаданому творі «Європейський нігілізм» Мартин Гайдегер інтерпретує цей вислів Декарта не як «я мислю», а як «я уявляю»: «...показано: cogitare — це у-являння (Vor-stellen) у повному сенсі, що разом із ним присутньо має мислитися зв'язок із у-явленим (Vor-gestellte)» (Heidegger, 1997: SS. 156—157). По-перше, уявлення — це найзагальніше поняття, яке описує всі людські здатності осягати світ включно з мисленням, але також спогляданням, пригадуванням очікуванням, фантазією тощо. По-друге, на що вказує Гайдегер у наведеній вище цитаті в уявленні завжди вже даний зв'язок із уявленим, а найширшим горизонтом всього, що взагалі можна уявити, є світ нашого життя, або життєсвіт. Тож у понятті уявлення охоплюється первинна єдність свідомості та світу, яка у феноменологічній філософії тематизується в концепції інтенційності, тобто спрямованості свідомості у своїх актах на змісти цих актів. І заразом, по-третє, в структурі уявлення завжди вже даний, той, хто уявляє, тобто суб'єкт уявлення, у власному зв'язку з уявленим.

Теоретичні витоки пов'язування інтенційності свідомості з тим, що найзагальнішим поняттям для всіх актів свідомості, є уявлення, віднаходимо в психології Франца Brentano. У творі «Психологія з емпіричного погляду» він спочатку описує психічні феномени як акти уявлення: «Прикладом психічного феномена слугує будь-яке уявлення, що виникає через відчуття або фантазію; під уявленням я розумію тут не те, що уявляють, а сам акт уявлення... Прикладами ж фізичних феноменів natomiast є колір, фігура, ландшафт, які я бачу; акорд, який я чую; тепло, холод, запах, які я відчуваю; а також схожі образи, які постають переді мною у фантазії» (Brentano, 1973: SS. 111—112). Потому Brentano вказує на інтенційний характер актів свідомості, тобто їх спрямованість на власні змісти: «Кожний психічний феномен характеризує те, що схоласти Середньовіччя називали інтенційним (або ментальним) внутрішнім існуванням предмета, і що ми, хоча і в дещо двозначних виразах, назвали б ставленням до змісту, спрямованістю на об'єкт (під яким тут не слід розуміти реальність) або іманентною предметністю. Кожний містить дещо як об'єкт, хоча і не кожний в однаковий спосіб. В уявленні дещо уявляють, в судженні дещо визнають або заперечують, у коханні кохають, у ненависті ненавидять, у бажанні бажають тощо.

Це інтенційне існування притаманне виключно психічним феноменам. Жоден фізичний феномен не демонструє нічого подібного. Тому ми можемо дати дефініцію психічним феноменам, якщо скажемо, що це такі феномени, які інтенційно містять якийсь предмет» (Brentano, 1973: SS. 124—125).

Тож можна наважитися на твердження, що Франц Brentano створює той інтелектуальний інструментарій, який згодом використає Мартин Гайдегер для інтерпретації картезіанського “Ego cogito”². І хоча сам Гайдегер належить радше вже до тої інтелектуальної традиції, в якій принцип суб'єктивності деконструється, але його погляд на Декартове вчення, дозволяє нам виявити в ньому цей засадничий принцип всього його мислення, а зрештою і всієї модерної філософії.

Така інтерпретація філософської концепції Декарта веде нас до головного висновку — встановлення суб'єкта як граничного джерела досвіду, як того, що Едмунд Гусерль називатиме “Nullpunkt”, нульовим пунктом; в математиці — це початок координат. Не забуваймо, що і Декарт, і Гусерль були математиками, і що саме геній першого створює Декартову систему координат, названу на його честь, систему, без якої годі уявити сучасну математику, а відтак й усе математичне природознавство. Мабуть, не випадково обидві ці ідеї — математична система координат із нульовим пунктом і суб'єкт, який пізнає світ і діє в ньому — належать одному мислителю. В цих ідеях стверджується аполонійний образ світу

² Докладніше про відповідну концепцію Франца Brentano див. у моїй книжці «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2020: сс. 132—141).

та людини. Світ — це гармонійно структурований космос, людина — це вільний суб'єкт, розум якого може пізнати цей космос; і на засадах свого знання він здатний вільно та розумно діяти в ньому. Природне світло розуму пронизує світ і саму людину. Самосвідомість, здатність усвідомити саму себе, нерозривно пов'язана зі здатністю пізнати світ, виявити в ньому закономірності, які можна виразити в математичних формулах. А це дає надію на раціональне впорядкування й людського суспільства, й усього світу. Хаос подолано, Діоніса приборкано. У людській свідомості, суспільстві та в усьому світі панує Аполон.

Те розуміння суб'єкта, що формується завдяки картезіанству, набуває свого найвищого прояву у філософії Імануеля Канта, а саме в його концепції первинно-синтетичної єдності апперцепції або трансцендентальної єдності самосвідомості: «*“Я мислю”* мусить мати можливість супроводжувати всі мої уявлення; адже в іншому разі в мені уявлялося би щось таке, що взагалі не могло би бути помисленим, а це означало би, що уявлення було би або неможливим, або щонайменше нічим для мене. Те уявлення, яке може бути даним до будь-якого мислення, називається *спогляданням*. Отже, все розмаїття споглядання має необхідний зв'язок із *“Я мислю”* в тому суб'єкті, в якому постає це розмаїття. Але це уявлення є актом *спонтанності*, тобто його не можна розглядати як належне до чуттєвості. Я називаю його *чистою апперцепцією*, аби відрізнити її від *емпіричної*, або також *первинною апперцепцією*, оскільки вона є тою самосвідомістю, яка, породжуючи уявлення *“Я мислю”*, мусить мати можливість супроводжувати всі інші. Цю єдність я називаю також *трансцендентальною* єдністю самосвідомості, аби позначити можливість пізнання а пріорі з неї. Адже розмаїті уявлення, дані в певному спогляданні, не були би всі разом *моїми* уявленнями, якби вони всі разом не належали до одної самосвідомості, тобто як мої уявлення (навіть якщо я не усвідомлюю їх як такі) вони все ж таки необхідно мусять відповідати умові, за якої вони лише й *можуть* поставати разом у загальній самосвідомості, оскільки в іншому разі вони всі разом не належали би мені» (Kant, 1995: S. 136).

Ми маємо розрізняти різні рівні самосвідомості. Перший рівень, на якому відбувається те, що можна назвати проторефлексією, саме й описується картезіанським *“Ego cogito”* або Кантовим *“Ich denke”*. На цьому рівні й виникає єдність досвіду. Кант уже й тут вбачає спонтанність або активність свідомості. Натомість із феноменологічного погляду тут свідомість ще не активна, тут відбувається те, що Гусерль називає пасивною синтезою, яка сплавляє всі мої переживання в єдиний потік свідомості. Активне усвідомлення власних переживань саме як моїх переживань можливе на другому рівні. Кожна людина здатна до саморефлексії, до усвідомлення будь-якого власного переживання та його оцінки як доброго чи поганого, приємного чи огидного. Це, до речі, вказує нам шлях

від рефлексії до сумління та смаку, виявляючи глибинний зв'язок пізнання, етики й естетики. Наступний рівень рефлексії — це науковий рівень, на якому працюють представники різних наук про людину: психології, культурології, соціальних і політичних наук тощо. Нарешті філософська метарефлексія скерована на всі попередні рівні рефлексії та на саму себе і лише вона здатна виявити фундаментальний рівень проторефлексії як універсальну можливість єдності самосвідомості та досвіду. Це той рівень, на якому у філософському мисленні Декарта та Канта встановлюється принцип суб'єктивності, що зумовлює наше сьогодинське розуміння людини як суб'єкта власних думок, емоцій і вчинків. Декарт і Кант вінчають тривалий процес винайдення суб'єктивності. І навіть якщо цим принципом ми завдячуємо їхній фантазії, це не означає, що він є хибним. Адже наша фантазія породжена світом, в якому ми живемо, частиною якого ми є. У наших вигадках до нас може промовляти сам Бог, що, як вірить дехто з нас, створив цей світ, або природа, що, як вірять інші, не потребує жодного Бога. Зрештою, і Бог, і природа — це також концепти нашого розуму. Наш спосіб бути — це мислити та розуміти, а отже, сприймати цей світ крізь мереживо взаємопов'язаних, але водночас суперечливих понять.

Отже, завдяки вченням Рене Декарта та Імануеля Канта у філософії Нового часу остаточно утверджується поняття суб'єкта, яке сьогодні ми широко вживаємо в наших науках про людину, говорячи про психічного суб'єкта в психології, суб'єкта пізнання в епістемології, морального суб'єкта в етиці або у філософії моралі, соціального суб'єкта в соціальній філософії та соціальних науках, суб'єкта історії в історичній науці й у філософії історії, політичного суб'єкта в політичній філософії та політичних науках тощо.

Поняття суб'єкта також входить до нашого щоденного слововжитку. Так, на закид «Це твоя суб'єктивна думка!» я не питаю, що означає звинувачення в суб'єктивності, а натомість намагаюся довести, що це не так, що це не лише моя власна думка, а що цю думку поділяють інші, а відтак вона може претендувати на те, що вона є об'єктивною, тобто відповідає дійсності. Саме розрізнення суб'єктивного й об'єктивного передбачає новочасне розуміння суб'єкта. Я ставлюся до інших людей, як до суб'єктів їхніх думок, рішень і дій, вимагаючи такого ж ставлення до самого себе.

Від слова «суб'єкт» походить і слово «суб'єктність». Прагнення суб'єктності означає прагнення визнання суб'єктами власної інтелектуальної та моральної зрілості. Поняття суб'єктності поширюється з індивідуального людського суб'єкта на суб'єктність спільнот. Ми говоримо про суб'єктність національних меншин у рамках держав, сформованих іншими національними спільнотами, суб'єктність людей різних релігійних вірувань, сексуальних орієнтацій і гендерних ідентич-

ностей, суб'єктність політичних націй як головних структурних елементів політичної композиції сучасного світу. Ми порушуємо питання про політичну суб'єктність нашої держави, претендуємо на політичну суб'єктність України, якої вона тривалий час була позбавлена імперіями, що її поневолювали, насамперед російською імперією. Ми відчуваємо, що суб'єктність усіх нас залежить від визнання на міжнародному рівні політичної суб'єктності нашої держави. Врешті-решт, можна наважитися на розмову про суб'єктність людства як найширшої спільноти всіх людських суб'єктів. Утім, усі ці розважання були б позбавлені сенсу без сучасного поняття суб'єкта, що, як ми побачили, є доволі пізнім надбанням нашої інтелектуальної культури.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Arendt, G. (1999). *The Human Condition*. [In Ukrainian]. Lviv: Litopys. [=Арендт, Г. (1999). *Становище людини*. Львів: Літопис.]
- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Descartes, R. (2000). *Metaphysical Reflections* / Tr. from French. by Z. Borisiuk, O. Zhurpanskyi. [In Ukrainian]. Kyiv: Univers. [=Декарт, Р. (2000). *Метафізичні розмисли* / Пер. з фр. З. Борисюк, О. Жупанського. Київ: Юніверс.]
- European Dictionary of Philosophies: a Lexicon of Untranslatables. Vol. 1.* (2009). [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i Litera. [=Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том 1. (2009). Київ: Дух і Літера.]
- European Dictionary of Philosophies: a Lexicon of Untranslatables. Vol. 4.* (2016). [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i Litera. [=Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том 4. (2016). Київ: Дух і Літера.]
- Heidegger, M. (1997). Nietzsche. Zweiter Band. In: M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910—1976. Bd. 6.2*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1966). Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917). In: *Husserliana, Bd. X* / Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1995). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kebuladze, V. (2020). *Phenomenology of experience*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i Litera. [=Кебуладзе, В. (2020). *Феноменологія досвіду*. Київ: Дух і Літера.]
- Nietzsche, F. (2018). *Morning Dawn* / Tr. from Germ. by V. Kebuladze. [In Ukrainian]. Kyiv: Tempora. [=Ніцше, Ф. (2018). *Ранкова зоря* / Пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ: Темпора.]
- Nietzsche, F. (1988). Menschliche, Allzumenschliche I und II. Ein Buch für freie Geister. In: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe, Bd. 2* / Hrsg. von G. Colli, M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Patočka, J. (2001). *Negative Platonism. Eternity and historicity. Heretical Essays on the Philosophy of History* / Tr. from Czech by B. Marusyk, O. Kosenko, H. Syvachenko, I. Melnichenko. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Паточка, Я. (2001). *Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичні есе про філософію історії* / Пер. з чес. Б. Марусик, О. Косенко, Г. Сиваченко, І. Мельниченка. Київ: Основи.]
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil.

- Scheler, M. (1976). *Mensch und Geschichte*. In: M. Scheler, *Gesammelte Werke, Bd. 9. Späte Schriften*. Bern / München: Franke Verlag.
- St. Augustine. (1999). *Confession* / Tr. from Lat. by Yu. Mushaka. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Святий Августин. (1999). *Сповідь* / Пер. з лат. Ю. Мушака. Київ: Основи.]

Отримано / Received 22.07.2025

Прийнято до друку після рецензування /

Accepted for publication after review 31.08.2025

Підписано до друку / Signed for printing 03.11.2025

Vakhtang KEBULADZE,

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Department of Theoretical and Practical Philosophy,
Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University
of Kyiv, 64/13, Volodymyrska St., Kyiv, 01601
vahtik@meta.ua
<https://orcid.org/0000-0002-7976-3961>

THE INVENTION OF SUBJECTIVITY
AND THE PHILOSOPHY OF SUSPICION

Part 1. The Invention of Subjectivity, or The Taming of Dionysus

The first part “The Invention of Subjectivity, or the Taming of Dionysus” of the article “The Invention of Subjectivity and the Philosophy of Suspicion” deals with the formation of the modern concept of subjectivity in European intellectual tradition from antiquity to the present day. According to the author, this process begins with an event that can be called an anthropological turn in ancient philosophy. This event occurs primarily thanks to Socrates and the Sophists. Here, first of all, it is worth recalling the statement of Protagoras “Of all things the measure is Man, of the things that are, that they are, and of the things that are not, that they are not”, which leads not so much to epistemological relativism as to the fact that, from then on, the attention of ancient thinkers was focused on the phenomenon of man. Despite Socrates’ criticism of the Sophists, this motif of their philosophy obviously remains important for his thinking. An important moment in this process was Aristotle’s creation of the concept of “*ὑποκείμενον*”, which was translated into Latin as “subjectum” and, through Latin, entered all modern European languages, including Ukrainian, in the form of the concept of “subject.” The next step in the formation of the modern concept of subjectivity is the Christian doctrine of the immortality of the soul. Relevant to the topic of the study are the interpretation of the experience of the first Christians in Friedrich Nietzsche’s *The Dawn of Day* and the description of the impact of the destruction of the ancient political system on the formation of ideas of eternity and immortality in Hannah Arendt’s *Human Condition*. The principle of subjectivity finally established in the philosophy of René Descartes, namely in his statement “*Ego cogito ergo sum*” and reaches its apogee in Immanuel Kant’s transcendentalism in the form of the transcendental unity of self-consciousness. But almost immediately, the principle of subjectivity is criticized, as discussed in the second part of the article.

Keywords: *anthropology, Aristotle, being, soul, life, human being, Martin Heidegger, non-being, Protagoras, René Descartes, death, Socrates, subjectivity, Friedrich Nietzsche.*