

Марія Шкепу Maria Shkeru

Доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник відділу теорії та історії культури, Інститут проблем сучасного мистецтва Національної академії мистецтв України

Doctor of Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Department of Theory and History of Culture, Modern Art Research Institute of the National Academy of Arts of Ukraine

e-mail: mariashkeru@gmail.com | orcid.org/0000-0003-0210-4674

Естетика чистої негативності

Стаття перша. Методологічні засади розуміння феномену естетики негативності

Aesthetics of Pure Negativity

Article One. Methodological Principles of Understanding The Phenomenon of Aesthetics of Negativity

Анотація. Семантика сучасного часопростору, в якому опинилося людство, не усвідомлена адекватно трансформаціям, які відбуваються в ній із сутністю людини. Інвазія похідних рефлексій теоретичних досліджень спричинена нехтуванням змісту фундаментальної основи та фундаментальних суперечностей історії, які перетворилися на помсту за ігнорування їх. Обумовлена цими причинами деградація і розпад гносеологічного каркасу теоретичного пізнання нівелює ефективність теоретичних рефлексій, адже частковості можна вивчати через ціле, але ціле не можна розуміти за частковостями. Але і частковості деструктуровані, оскільки категорії пізнання періоду постмодерну деонтологізовані і деконструйовані так, як це описував Ж. Дерріда. На відміну від універсальних категорій класичного періоду, які, будучи єдиною системою, виступали парними, та розриву цієї парності у неklasичній добі, посткласика супроводжується розпадом кожної з них. За таких умов відбувається жорстка трансфузія наявних форм буття в негативну семантику. При своїй неочевидності (нерозумінні), ця трансфузія жорстко відчувається на усіх рівнях соціальних структур. Поранене серце і розгублена свідомість атомізованих, стомлених від себе і від інших індивідів не знаходять собі втіху у викривленій системі суспільних інтересів, де загальнозначуще та індивідуально значуще перебувають у відношенні антиномій. За таких умов відбувається англіація розвитку і переміщення сутнісних рис людини у специфічний простір негативної естетики. Це естетика підміни життєвих сенсів сенсами *позбавленості*, яку Шеллінг вважав визначальною умовою феномену потворного. У статті запропоновано візію методологічних засад розуміння феномену естетики негативності.

Ключові слова: естетика негативності, внутрішня форма, зовнішня форма, основа, міра людини, перетворені форми, трансфузія форм.

Постановка проблеми. Не буває грамотної практики розв'язання тих чи інших суперечностей без грамотної теорії. З великим зухвальством і зневагою списавши гносеологічні висновки класики, начебто тисячоліття теоретичної ходи людства не мають ніякого сенсу і самовпевнено починаючи «з нуля» (що дійсно дорівнюється нулю за таких умов), сучасна теорія «здихалася» і фундаментальності, перестала відповідати власному поняттю. Цей процес відбувався і відбувається під гаслом самоцінності суб'єктивності. Ось тільки відрив суб'єктивності від об'єктивності породжує суб'єктивізм, який є перекиреною формою суб'єктивності, волюнтаризмом невігластва, часто

войовничого. Такий волюнтаризм спирається на агресивне заперечення, на егоїстичне прагнення до задоволення дрібних і часто антилюдських потреб. Це особлива форма неадекватності індивідуальних потреб рівню та вимогам історичних потреб людини — людини, яка воює з собою. Те, що вона цього не усвідомлює, не звільняє її від відповідальності за власне життя та життя майбутніх поколінь. Найстрашніше, що саме в процесі гонитви за задоволенням перекирених потреб, вона знищує умови не лише власного розвитку, а й самого існування. Естетика негативності є результатом, простором і самовідчуттям сучасника. У зв'язку з цим виникає необхідність розкодувати фундаментальні інверсії,

трансгресії та виродженні петлі в логіці підміни естетики розвитку в естетику негативності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Постановка проблеми естетики негативності є авторською і можна стверджувати, що тема не є дослідженою. Міркування автора базуються не лише на намаганні осмислити методологічні засади кризи сучасної філософії, але й на узагальненні потужного кола сучасної світової літератури, зокрема поезії, дослідженню яких приділяється увага протягом багатьох років. До цих галузей художнього відображення сучасності додається й сучасне візуальне мистецтво. Оскільки у такому разі йдеться про подвійну рефлексію, скласти список джерел не видається можливим.

Через те, що естетика негативності не є природним станом людини, вона потребує уваги, рефлексії і сучасного тандему психології та психіатрії, особливо у дослідженні феномену нарцисизму, адже саме у нарцисизмі гостро спостерігається намагання заповнити індивідуальну порожнечу симуляцією емоцій та їхніх образів. Відомим дослідником цього напрямку є професор Сем Вакнін.

Необхідно розрізнити негативну естетику від естетики негативності. В концептуальному сенсі негативна естетика (хоча й доволі дискусійно) пов'язана з іменем Теодора Адорно [1] і виведена з його концепції негативної діалектики. Необхідно одразу визначити відмінність негативної естетики від естетики негативності. Негативна естетика Адорно базувалася на розірванні суперечності (як тотожності протилежностей) на самостійні протилежності (це також у душі неklasичної філософії, що намагалася спиратися на розрив парності категорій). Представлена у цій статті візія естетики негативності виводить останню з таких взаємотрансформацій суперечностей, які супроводжуються відчуженою метафізикою взаємовпливу та взаєморуйнацією внутрішньої та зовнішньої форм логічного та чуттєвого. Визначальним ланцюгом такого взаємовикривлення внутрішньої та зовнішньої форм постає порушена логіка їхніх взаємопосередкувань. Своєю чергою, ця логіка обумовлюється дуалістичною розірваністю основи становлення історії класичного періоду.

Унаслідок такого розриву феномен негативної естетики супроводжував увесь історичний процес як у реальному житті, так і в формах суспільної свідомості, мистецтва зокрема. Вершиною осмислення негативної естетики можна вважати «Естетику потворного» К. Розенкранца [2], який вивів фундаментальну логіку сходження / регресії потворного.

У межах посткласики так чи інакше описування феномену естетики негативності можна помітити в різних текстах, хоча автори не приділяють йому належної уваги як самостійному явищу. Найбільш яскраво описали стан естетики негативності французькі екзистенціалісти, особливо Ж.-П. Сартр у романі «Зрілий вік» [3], Е. Чоран

у праці «Спокуса існувати» [4], а також К. Нойка в дослідженні «Шість хвороб сучасного духу» [5].

Особливе місце в сучасній теорії естетичного посідають усі книги О. Босенка, а в контексті феномену естетики негативності можна назвати його дослідження «Про інше. Симуляція просторів культури» [6].

Ідеї естетики негативності окреслені автором цієї статті в розділі «Формації та деформації основи», який включений другим розділом до перекладу «Естетики потворного» Карла Розенкранца [7].

Метою статті є виведення методологічних засад для розуміння категорійного, феноменологічного та соціоісторичного коду феномену естетики негативності.

Виклад основного матеріалу. Парменід стверджував, що не можна пізнавати небуття. Він помилився. Якщо небуття існує, і, як все існуюче, має свій часопростір. Виявилося, можна і пересуватися в його часопростір. Час утворив і осів у кривавій субстанції трагедії історії, яка набуває *стійкої безперервності неможливості* для людини здійснюватися у знелюдненому світі. І вона вирішила пристосуватися до такої якості. А пристосуватися можна лише одним способом... Растін'як уклав свій вимушений договір, і шагренева шкіра стрімко звужується. Залишається одне з двох: повна втрата по-людськи омріяного або розрив договору. Растін'яку розрив договору не є доступним. Але людству він доступний. Якщо воно набересть мужності.

Визначальний чинник, який обумовив сучасну прірву історії, полягає в тому, що історичний розсуд спасував перед сходженням до історичного розуму — до розуміння вкрай складних, але і вкрай необхідних фундаментальних засад можливості історичного розвитку. Ретроградство в частковості, буденне хитрування, деградація потреб, симуляція норм, змертвіла байдужість, розмін життєвих сенсів, репарація сингулярності, симулякри розвитку, семантичні підміни загальнозначущих сенсів, атомізація антагонізмів, підміна почуттів, редукація мислення, «втома від розвитку», занурення у фізіологізм, розпад культурної мети, чванство посередності, перемога сірості, імітація життя... все до безкінечності, адже існує і негативна безкінечність. «Я перейшов на темний бік. — Навіщо? — Щоб подивитись, як там. І як? — Темно» — ірраціональна мотивація дивного пошуку сучасника. Безкінечність мертвого життя. Парменіду це не могло бути відомим.

Історичний розсуд відступив перед розумінням фундаментальної основи історії. Цю основу Геракліт називав темною не в розумінні потойбічного світу, а в розумінні складності її розуміння. Але ця складність є доступною для розуміння за умов прагнення її розуміти, за умов усвідомлення, що без такого розуміння історії настає кінець без завершення, за умов, що людські почуття не мають сповзати у нерозвинену чуттєвість, що не можна укорінюватися у «ніщо». Адже чуттєвість є і у тварин, яким не стати людьми, хоча, відповідно

до соціального дарвінізму, людям легко переміститися у світ тварин. Тим не менш, для людини це неприродна форма існування. І тоді вона знаходить купу засобів не жити або жити власною смертю. Статистика не тільки вражає — вона шокує. Її сліди віддзеркалюються не лише у формах суспільної свідомості, не лише в соціології, не лише у сучасному мистецтві, а й в буденному житті простих і «не простих» громадян. Бо й багатство не охороняє від цієї напасти. Можливо, більше аніж тих, хто не має даху над головою і насущного хліба.

Естетика чистої негативності є явищем тотальним. Вона не стосується хіба що недоумкуватих типажів і тільки через те, що вони не усвідомлюють свого стану.

Хо́да до втрати

Будучи прихованістю безпосереднього, внутрішня форма не дана у відчутті. Вона так само не підлягає безпосередньому спогляданню, як не є справжньою безпосередністю те, що з'являється у позірності наявного буття. Невидимість внутрішньої форми представляє ідеально-реальну тотожність основи, в якій вона (основа) перебуває як необхідна можливість. Ілюзорно звільнена від власної позірності, як і від хворобливої неспроможності «зовнішнього» підмінити істинну семантику життя доти, доки скептицизм можливості реалізації основи породжується часово-просторовою паузою між її власними внутрішніми й зовнішніми модусами, форма губиться у позірності відмінностей. І не тому, що в наявному бутті відмінності постають умовно незалежними від внутрішньої суперечливості протиріччя, яке їх зумовлює, а тому, що вони підпадають під метафізику обмежених можливостей чуттєвого сприйняття єдності світу. Позбавлена в такому стані саморефлексії, зовнішня форма впадає в деструкцію скептицизму й релятивізму, стає «жахом вічного сумніву» (О. Блок).

Розрив внутрішньої й зовнішньої форми можливий як наслідок нерозвиненості саме внутрішньої форми, яка не може стати поняттям і простором почуттів доти, доки не пройде весь цикл опосередкувань внутрішніх взаємозв'язків реальності у феноменології індивідуальної самосвідомості. У цьому розриві присутня метафізика пізнання як розірвана подвійність (у формі належного, і у формі наявного буття) суспільної та особистісної саморефлексії основи. У позірності зовнішнього відношення подвоєного єдиного (тотожності протилежностей) основа постає видимістю двох зовнішніх форм. За умов загострення зовнішніх суперечностей у конфлікті різних меж стає реальністю можливість трансформації основи на зовнішній логічний фактор будь-яких волюнтаризмів принципу, який не має розуміння власного опосередкування реальними формами-сходінками і нав'язує себе у вигляді догматичної ідеологічної необхідності, що ігнорує діалектику реальних форм.

Таким чином, створюється враження, що пізнання внутрішньої форми як безпосередньої достовірності

основи можливе через своєрідну трансформацію чуттєвого сприйняття у «внутрішній погляд» інтуїтивної рефлексії індивіда. І якщо істина чуттєвого буття може стати «вакхічним захопленням, учасники якого сп'яніли» (Гегель), то в монізмі основи, коли істина безпосередньо тотожна феноменам внутрішньої форми, таке захоплення наперед задане (за відсутністю теоретичного розуміння) зовнішнім образом історичною оголеністю всезагальної основи і стихійним виявленням природи внутрішньої форми.

На тлі ідеально-теоретичної неопосередкованості неопредметненого ідеалу (незавершеної трансформації ідеального на реальне), збіг наявного буття необхідності і чуттєвого буття історії справляє враження (а враження постає тут наявним буттям феноменологічної інтуїції в змісті миттєвої самоідентифікації сутності людини й історичного процесу) могутності безпосередності в її доопосередкуванні реальними суспільними протиріччями. У цьому стихійно-діалектичному прояві тотожності основи і чуттєвого, феноменологія індивідуального постає розгортанням феноменів *культури історії*, а феномен історії постає наявним буттям *окультуреної феноменології* індивідуального. Але тут ще немає *опосередкованої становленням монізму іманентності історії окремої країни і світової історії як історії єдиного, яке має співпадати з тривалістю людського життя і всесвітнього часу*. У відсутності такої опосередкованості (при напруженості історичних колізій) зберігається можливість перетворення феномену і феноменології у таку суб'єктивовану тотожність одиничного й всезагального, яка переростає в суб'єктивізм, і такого його подвоєння, коли затверджується саме «феномен у вигляді існування враження, а не змісту враження» [8, с. 239]. І твердження про те, що «у проблемі феномена в ХХ столітті ми зіштовхнулися (і в літературі, і у філософії) із проблемами буття думки, або існування думки», що реалізується як «когеренція зусилля багатьох точок простору й часу — тепер і тут» [8, с. 239–240], є правомірним тією мірою, якою, за фактом втрати внутрішньої форми, утвердився ідеальний псевдоестетизм чуттєвого. Такий естетизм приречений на перевтілення у перетворену форму розумового фокусування часу і простору світу. Негатив проблеми полягає в тому, що в такому фокусі, окрім цієї перетвореної форми, нічого немає. І це єдина сталість втраченого часу і втраченого простору, із якою не можна змиритися хоча б тому, що з нею не можна співвідноситися.

Бачення внутрішньої форми стає передбаченням основи, її здатністю й можливістю мислити себе конкретно через перспективу майбутнього часу. Оскільки класичне становлення не знає своєї основи, то основа була доступною лише її ретроспективним рефлексіям. У просторі дійсної історії поняття всезагального з'являється на початку як неопосередковане власною сутністю, але яке збігається з основою безпосередньо. Внутрішня форма знаходить тут своє поняття,

але у вигляді і завдяки безпосередній тотожності основи й початку історії у значенні тотожності основи й початку історичного життя індивіда. Подолання феноменологічної абстрактності основи класичного становлення розгортається у процесі подолання детермінізму необхідності перетворенням випадковості на опосередковану необхідністю свободу (отже, історична особистість перестає бути випадковістю). Становлення кожної людини в сутнісних вимірах історії і є подоланням її випадковості, індивідуальної історичної неістотності. Саме тому саморефлексія основи здійснюється в конкретному «Я» (історичної особистості або особистості, яка вимірює власну міру мірою історії) і з'являється як рефлексія загальної форми діяльності, її універсального схематизму.

Але вивільнення основи з меж сліпого класичного становлення супроводжується пафосом дії (=творення) за логікою предмету історії теоретично і культурно нерозвиненого суб'єкта і в такому процесі продукує як істинність, так і хибність тотожності внутрішньої і зовнішньої форми. Могутність субстанційної діяльності підпорядковує собі зовнішню форму, затягує її у потік історичної творчості, а статика результату подібної діяльності спроможна підпорядкувати внутрішню форму зовнішній. І ця можливість є найнебезпечнішою у подальшій перспективі боротьби діалектики та метафізики здійснення основи та міри історії як основи та міри суспільного та індивідуального розвитку. Втім, час безпосереднього збігу критичного й творчого періоду зміни основи історії короткий і, через переважання критичного змісту історичної практики не є захищеним від метафізичних нашарувань схематизмів минулого. Внаслідок цього феномену, найдраматичнішим процесом трансформації основи стає так званий перехідний період. Драматизм переходу історії у безпосередньо всезагальну основу полягає в тім, що він не розв'язує у позитивній формі проблеми звільнення діалектики внутрішньої форми від метафізики форми зовнішньої, а тільки виявляє суперечливість їхнього взаємовідношення. У цій суперечливості присутня загроза розпилення феноменологічного часу, яке провокує профанацію його змісту. Профанація на рівні сутності першого порядку тут народжується як наявне буття негативності внутрішньої форми, коли зміст у власних різноманітних визначеннях не заповнює суспільного простору самовизначення індивіда. Отже, формалізм сутності виникає як наслідок абсолютизації зовнішньої, карикатурно-догматизованої форми, у яку конститується штучний і порожній пафос, вульгарна спрощеність зміни основ, волюнтаристична імпровізація загальнозначущого в естетиці «революційних» вчинків.

Формалізація фундаментальної сутності історії легко трансформується у збайдужіння суспільного ідеалу, що спричиняє формалізацію й деформацію належного. У цьому вигляді відбувається абсолютизація зовнішньої форми (формалізація фундаментальних сенсів

історичного самовизначення індивідів), чим унаочнюється факт феноменологічного нерозпредметнення основи як закону й принципу естетичної відповідності «логіки справи» семантиці почуттів. Оскільки саме зміст почуттів може бути критерієм повноти історичного життя, то формалізм як смерть безпосередності ідеалу виступає і причиною, і наслідком згасання внутрішньої форми в поліфонії *одночасності різночасових за своєю сутністю і змістом зовнішніх форм*. У реаліях такої підміни велике гине, не відбувшись і навіть не встигаючи зрозуміти причину своєї загибелі.

Межею внутрішньої форми стає її протиріччя з власним змістом, де наявне буття є визначеністю сутності лише такою мірою, якою це протиріччя, будучи опосередкованим не тільки власною ідеальною рефлексією, але і природою форми нових суспільних відносин, розв'язується в просторі монізму мислення й почуттів. Оскільки класична історія не мислить власних форм через категорію сутності, то в утвореному «нейтральному» просторі між зовнішньою формою недійсної (через відсутність єдності сутності та існування) посткласики і її змістом розкривається логічна лакуна для розриву сутності й змісту вже в історично вичерпаному дуалізмі основи. Така лакуна є небезпечною тим, що сутність постає удавано доступною і зрозумілою, а зміст, отожднюючи себе із сутністю на рівні безпосереднього сприйняття, позбавляється конкретності. Відбувається підміна внутрішньої форми стереотипами і подальшою стереотипізацією сутності, транзицією її у догматизований, але могутній каркас політичних організаційних структур. Оскільки антагонізм історії зберігається, сила й значущість таких системних протистоянь забезпечуються історичною доцільністю системи суспільних відносин. А у разі самоабсолютизації вони не тільки піднімають мету засобами, але прирікатимуть себе на розпад разом із системою, в якій мали змогу стати панівними.

Будучи злитим із простором історичної межі (коли основа втрачає свою тотожність з формою нерозвинутої безпосередності, а форма суспільних відносин — спроможність бути тотожністю ідеального й естетичного), буття трансформується в хаос імпресіоністських підмін теоретичних рефлексій уявленнями про них. Приміром, можливість ковзання гайдеггерівського буття у варіації деконструкції буття у Ж. Дерріда дозволяє помітити акцидентальну неспроможність внутрішньої форми перебороти свою тимчасову неможливість. Тому деконструкція визначалася як досвід можливості неможливого; Ж. Дерріда визначав її як смерть, котра, в остаточному підсумку, виливається у «гіпернеможливість».

Подолання неможливості внутрішньої форми не може бути привнесене ззовні — ось у чому граничне питання життя і смерті людини й світу. Внутрішня форма містить джерело свого відродження тільки в собі і цим джерелом є трансформація субстанційності основи світу на практичну засаду суспільного й історичного

розвитку особистості. Отже, феномен спустошення внутрішньої форми перетворюється на естетику негативності тим, що він обумовлений штучним розривом її конкретного змісту від такої основи. У такому разі, подолання розпаду індивідуалізованої основи внутрішньої форми вимагає зняття нейтральної еkleктики зовнішніх форм за логікою універсального саморозвитку індивіда.

Завершення знелюднення суспільних відносин у класичному часопросторі виражається у всіх проявах суспільного та індивідуального життя і поширюється на часопростір постмодерну. Негативність феномену «*regressum in infinitum*» народжується з порожнеч, утворених у провалі між внутрішньою й зовнішньою формою. У просторі актуалізованої негативності еволюції повторюваність вичерпаних форм породжує особливу деструкцію, яка намагається стерти діалектичні протиріччя культури. Це ситуація виведення культури з простору безпосередності як умова повернення до безпосередності міфологічної. У протистоянні агресії такої деструкції внутрішня форма з'являється у вигляді принципу підпорядкування належному. В цьому аспекті виглядає парадоксальним те, що саме екзистенціалізм, який тужив за справжньою свободою (а остання є вираженням внутрішньої, а не зовнішньої форми), так боявся й ненавидів «належне», як і будь-яке апелювання до нього. Адже належністю опосередкується діалектична безпосередність, а в розумінні екзистенціалізму опосередкована безпосередність вже є несвободою.

Напружена суперечливість і протистояння діалектики й метафізики внутрішньої форми виражається в протиріччі форми переходу і перехідної форми. Якщо форма переходу обумовлена об'єктивними факторами — економічними, культурно-соціальними, історичними і, як показали події ХХ сторіччя, гранично залежна від них, то перехідна форма обумовлюється логіко-естетичним простором суб'єкта історичної дії, діалектикою збігу необхідності, випадковості і свободи в інтенсивності перевтілення об'єктивних обставин у категорійний спосіб мислення і життєдіяльності. Оскільки це період випередження матеріального ідеальним, справжній розвиток залежить не від об'єктивних обставин, а від способу їхнього опосередкування культурою мислення та його упредметнення в особливий спосіб життєдіяльності. Оскільки ж у цьому перехідному періоді самої *Форми (основи)* відбувається опосередкування всього з усім, то зберігаються передумови не тільки для можливості волюнтаризму, але і для маніпуляції розумінням історичних процесів, як і втрати критеріїв інтерпретації теорії й практики суспільного розвитку.

Гублячись перед субстанційністю змісту «тут» і «тепер», у межах такої можливості перехідна форма подвоюється в собі на суб'єктивну невизначеність основи минулого і на логічну невизначеність культурного масштабу майбутнього. Унаслідок своєї природи перехідна форма не тільки не знає стійкості основи,

але і здійснює своє призначення тією мірою, якою вона забезпечує своїм змістом подолання класичної межі в способі життєдіяльності соціальних мас у механічній семантиці останніх. Тому, на відміну від форми історичних переходів як зміни способів виробництва, *форма переходу субстанційності самої форми є феноменологічною наявністю такої зміни у значенні розподілу межі в принциповій зміні відношення індивіда до суспільства, до історії й світу в цілому*. Але перехідна форма не тільки є сталою й емпірично наявною. Через гносеологічні передумови і напружену часову щільність реальних історичних процесів вона не встигає досягнути себе саме в тому просторі, в якому є принципово важливою її *самоосаження в суб'єктивному становленні*. З цієї причини перехідна форма однаковою мірою стає як формою життєдіяльності більшості, так і імітацією культури в її популяризаторських спрощеннях.

Таким чином, перехідна форма «не в собі» не тільки тому, що в межах безпосереднього панування загальнозначущого принципу представляє невловність становлення особливого «Я». Вона «не в собі» через нерозуміння субстанційної значущості власної транзитивності. *Адже практика принципу розвитку може бути гарантована від регресивних відкатів лише у тому випадку, коли принцип якісної зміни стає способом мислення, а не статистичним результатом деякої діяльності*. Іншими словами, *протиріччя форми переходу і перехідної форми в процесі власного розв'язання окреслює фундаментальну проблему переходу самої *Форми* зі статусу абстрактно кількісного вираження єдиного у єдність різноманітного реального руху власного змісту*. Можна сказати, що міра трансформації принципу «перетворення усього на усе» на принцип мислення та життєдіяльності є критерієм справжнього розвитку. Тому тільки в контексті розвитку світу в цілому може бути розв'язана суперечність обмеженого відтворення і всебічного розвитку людини. Адже обмежена суспільна свідомість сформована на відображенні і подальшому осмисленні форм, які Гегель визначав результатом без становлення. Але безпосередність як моністична тотальність у своєму історичному початку повинна ставати через ідеально практичне самоопосередкування різноманіттям єдиного процесу розвитку. Це і буде процесом сходження від абстрактного до конкретної єдності різноманітного, і він є ключовим і абсолютним для отримання основи статусу безпосередньої внутрішньої форми в її тождності із зовнішньою формою. Саме в *іншій* формі, у самоопосередкуванні становленням *іншого*, персоніфікована сутність знаходить свою часову рефлексивність (рефлексію у руслі часу, яке стало тривалістю-буттям). І якщо з цим «іншим» виникає антагонізм (тобто знов відбувається подвоєння сутності на відчужені трансцендентальність і трансцендентність), то адекватна саморефлексія як феноменологічний принцип внутрішньої форми згасає.

Таким чином, внутрішня форма знаходить себе не в тождності із собою, а в діалектичному протиріччі

з власним іншобуттям — із зовнішньою формою. В іншобутті вона підпорядковує собі форму зовнішню, поширюючи на неї діалектичний характер безпосереднього розвитку. Якщо не переборюється байдужість зовнішньої форми, внутрішня форма осідає в псевдоестетиці і знову абстрагується (перестаючи бути собою) у відредуковане «чисте буття» відредуковане мислення. У феноменологічному просторі перехідна форма є вкрай травмованою і травмуючою, оскільки вона не тільки не сприймається в значенні категорійної визначеності індивідуального світогляду та світопереживання — за умов нерозвиненої теоретичної самосвідомості людини вона споживає і консервує таку самосвідомість у функціональності моменту зв'язку збайдужілих або формалізованих суспільних відносин. У цьому випадку перехідна форма не виконує свого призначення бути логіко-чуттєвою тотожністю процесу сходження особистості до власного виміру міри світу. Навпаки, у такому випадку перехідна форма переводить індивідуальне буття у значущість сліпої жертви історичних і соціальних обставин.

Політичний період трансформації основи у вигляді одночасності діалектики і метафізики взаємопереходів зовнішньої й внутрішньої форм є напруженим процесом проривів внутрішньої, здійснюючої «абсолютне само відштовхування» (Гегель) форми в простір форми зовнішньої. Це прориви, які з необхідністю орієнтовані на подолання лакуни між невизначеністю внутрішньої форми і байдужих меж форми зовнішньої. Досягнення опосередкованого ідеального в практиці становлення тотальності безпосередності здійснюється за можливістю деградації таких проривів, коли межі зовнішньої форми досягаються, але не долаються.

Отже, єдність світу може стати принципом єдності самосвідомості тією мірою, якою вона стає діалектикою творчості окультуреної основи історії. Разом із тим, цей процес може гальмуватися складністю досягнення міри гармонійності олюднення почуттів як критерію олюдненості суспільних відносин. Це пов'язано з тим, що в історичному бутті рівною мірою переплітається безкультур'я минулого часу та онтологічно обумовлені тим же часом крайнощі дуалістичних суперечностей. Сплав перших і других породжує особливого роду пристрасті, коли окультурення основи історії може загальмуватися або цілком спотворюватися. Залежно від зовнішніх подій і ступеня їхнього злиття із суб'єктивним переживанням історичного процесу можлива підміна єдності обох форм як неістинна і навіть фіктивна суб'єктивізація основи. Основа підмінюється не суб'єктивним ідеалізмом (занадто напружена реальність для цього), а специфічною формою метафізичного, сполученого з нерозвиненою мірою індивідуальної культури, матеріалізму. Тому метафізика перетворення розвитку у формалізм демагогії сполучається з перекрученою критикою характеру марних похідних форм.

А характер такої критики обумовлюється підміною тотальності основи абстракціями художньої тотальності.

Можливо, достовірніше розкривати природу «тоталітаризму» як феномену панування зовнішньої форми, яка неправомірно привласнила собі всезагальне. Це панування обумовлене затушовуванням або перекручуванням логіки розвитку основи в атомізовано розірваній множинності взаємоопосередкувань протиріч реальності. Більш доступна розумінню і чуттєвому сприйняттю, в ситуації виникнення крайнього протистояння діалектики й догми, зовнішня форма легко нав'язує себе суспільству. Через причини, які зумовлюють сполучення відсутності культури мислення-почуттів з поривом величезного історичного масштабу, прогресивна траєкторія трансформації основи всезагального на всезагальну основу завжди буде перебувати під погрозою профанації. Звідси особлива довіра до спрощених шаблонів і особистостей і недовіра до того, що недоступно розумінню. Таким чином, метафізика панування зовнішньої форми полягає у слабкості феноменологічного опосередкування суспільної творчості ідеальною й матеріальною логікою історії, як і бачення субстанційних моментів такої логіки у творчих прагненнях перехідного періоду.

Підміна єдності світу й закріплення фіктивних форм суспільних відносин відбувається непомітно, але непохитно. Первинна саморефлексія форми з'являється абстрактно відображеною в принципі ідеалу, що віддаляється — внутрішня форма відривається від власного змісту і стає навмисною, а, виходить, пересичується собою. Унаслідок такого пересичення її зміст перетворюється на уявлену реальність ідеалу. У цьому перетворенні знаходить свої суб'єктивні передумови і революційний театр із його надуманими варіаціями і симулякрами реальності. Наприклад, модернізм як варіант суб'єктивності основи відбиває не тільки факт маніпуляції «звільненими» формами, але і неможливість реалізації внутрішньої форми в наявному бутті. Тут внутрішня форма переміщується у простір історичної мрії, коли порив підмінюється імпульсом, самосвідомість регресує до стану інсайту, що, своєю чергою, поширює логічне поле мрії і творчої уяви на хиткість історичної самосвідомості. Приміром, у біографії Ернеста Че Гевари його захопленість імпресіонізмом може здатися випадковою і навіть неприродною як для революціонера. Але, впливаючи з логіки насичених пафосом історії здобутків, революції містять у своїй творчості особливі упредметнення свідомості в дійсність. А первинна насолода формою відбувається при її народженні у творчій уяві. Дійсно, хто не пережив історичних стрибків, — не уявляє собі їхньої величності, урочистої краси. Створена в художній уяві форма майбутнього як ідеально-чуттєве відтворення розвитку подій породжує не тільки нескінченність форм у «тут» і «тепер» уяви, але, завдяки їй, дозволяє перед-«бачити» цілісність майбутнього.

Перед-захоплення творчістю історії випереджає практику втілення мрії як втілення апріорно даної логікою історії форми. Передбачення тісно переплетене з основою у безпосередньому переживанні основи «перед почуттям». Але, внаслідок особливості своєї безпосередності, панорама таких форм не піддається художньому втіленню і не має часу для нього. З одного боку, чуттєва безпосередність основи не може бути адекватно представленою в ідеальній формі суспільної свідомості (тут — у мистецтві). Її (безпосередності основи) історична образність стає гранично ідіоматичною для мистецтва і як ніколи вимагає метафоричності, шукає аналогій, не маючи їх, вимагає порівнянь, не володіючи предметністю для таких у минулому часі. Образність чуттєвої безпосередності цього періоду приречена потрапити в логічну пастку інтерпретацій, яких з лишком можна знайти у мистецтві ХХ сторіччя.

Проблема панування зовнішньої форми виявлялася й у тім, що вона шукала і знаходила себе як єдність належного й безпосереднього у соціалістичному реалізмі. Феномен останнього позначав собою межу класичних параметрів мистецтва з об'єктивною необхідністю виходу образності форми й змісту за таку межу. Разом із тим, необхідність утримання ідеологічного фундаменту в мистецтві обумовлює консервацію такої межі. Як наслідок, мистецтво не тільки консервувалося в статусі зовнішнього еталона, але і впливало на суспільство як зовнішня форма. Тому фундаментальний вектор перехідного періоду як історичної передумови згортання форм суспільної свідомості іманентний процесові подолання метафізики й антагонізму зовнішніх форм суспільних відносин. Адже за фактом панування суспільного над індивідуальним «висування» сутності нових суспільних відносин у внутрішній формі є випереджальною властивістю «трансцендентально апріорної форми всезагального» (Кант). Тільки через образ випереджального опосередкування естетичною формою суспільного буття зовнішня форма вичерпує свою дію, що «провокує» масові зрушення і затверджується як спрощене відображення.

Чому це є найбільш очевидним у мистецтві? Тому що мистецтво у його значенні теорії естетичного (чуттєвого) вступає в безпосереднє протиріччя з філософією як теорією сутнісної самосвідомості людини. Йдеться про процес розв'язання протиріччя мислення й почуттів, що і є реальним подоланням дуалізму сутності в індивідуальній життєдіяльності. Принцип монізму як тотожність мислення і буття утверджується в тотожності чуттєвої самосвідомості й самосвідомості почуттів, чим долається відоме визначення Дідро суспільного розподілу праці як фундаментального чинника «громадянської війни в самій людині». Остання полягала у дуалізмі мислення та буття, розуму та чуттєвості, отже — нечуттєвого розуму та нерозумних почуттів.

У безпосередньо особистісному монізмі основно криється не тільки таємниця феномену відмирання форм суспільної свідомості, але і подолання абстрактних форм становлення всезагального, якими є форми суспільної свідомості. Тут від чуттєвого споглядання прихована і таємниця критерію істинності становлення всезагального в одиничному, оскільки таке становлення є поверненням в основу форм суспільної свідомості через їхнє сходження в основу практики почуттів як безпосередньої міри культурної людини. У цьому контексті вірогідна перевага зовнішньої форми над внутрішньою породжує феномен неприйняття основою в собі форм суспільної свідомості, як і феномен безсилля основи перебороти свою схематичну принциповість у просторі безпосереднього. Але, внаслідок того, що такий процес опосередкований ідеологією і змінами в характері праці, відмирання форм суспільної свідомості потребує також і розв'язання протиріччя політики і культури.

Метафізика відображення майбутнього у теперішньому перехідному часі може приховуватися також у такій перевазі зовнішніх форм, коли індивідуальна форма знаходить *інше для себе*, але не знаходить його *в собі*. Первинна рефлексія форми залишається пошуком себе, але не іншого і на цьому може зупинитися назавжди і не довести себе до вторинної рефлексії. Звідси — егоїзм творчого споживання. Пробудження до сутності як саморефлексія людини в історії зумовлюється перевагою рефлексії *себе в іншому* над відображенням *іншого в собі* і споживанням форми як реалізація в іншому, але не реалізації іншого в собі і через себе. З цього процесу впливає консервація функціональності не тільки іншої людини, але і цілих прошарків суспільства (якщо не суспільства в цілому). Навіть у випадку задоволення матеріальних потреб, предметність суспільних відносин змінює свій характер, перестаючи бути споживанням речей, але не перестаючи бути споживанням іншої людини.

Оскільки основа може обґрунтувати себе універсальним чином практичним виходом з меж становлення, простором її самообґрунтування є внутрішня форма, у якій основа перебуває як безпосередня можливість. За своєю природою внутрішня форма перетворює логічне опосередкування й ідеальну форму всезагальності на чуттєву межу своєї конкретності. Вона сама — суть дорозвиток логічного до чуттєвого, їхня іманентна тотожність у сходженні від абстрактного до конкретного. У цьому перетворенні також можлива обернена форма, але вже в значенні, названому Гегелем прогресом за умов збігу її суті зі зняттям становлення. Це є зняттям навіть тоді, коли воно виглядає безмірністю, тому що тут «безмірність є насамперед виходження міри, в силу її кількісної природи, за межі своєї якісної визначеності. Але оскільки таке кількісне відношення, яке у порівнянні з першим є безмірним, проте є також і якісним, то безмірне є також мірою. Ці два переходи (від якості

до визначеної кількості і від останньої знову до якості) можуть бути представлені як нескінченний прогрес — як зняття й самовідродження міри в безмірному» (переклад мій — М.Ш.) [9, с. 261].

У перетворених формах зворотне відношення кількості не приходять до розвитку якості переходом в іншу міру, тому безмірність тут набуває характеру кількісної аморфності міри, виокремлення її від сутності. Основа фрагментується на мозаїку суцільної переривчастості безпосереднього. Поза опосередкуваннями безпосереднього суспільний час розтягується у площині у нову, абсурдну еволюційну лінію. Оскільки внутрішня форма принципово інакше співвідноситься із логічним полем себе і світу, то природа безпосереднього зводиться тут до фізіології безпосереднього. Але тоді основа фрагментується і на мозаїку розумового сприйняття світу, а гносеологічна прогресивність оберненості форми може перетворитися у власну регресію за алогізмами, актуалізованими віртуальностями минулого часу. Звідси походить сартрівська констатація: «У вигляді майбутнього я вибрав минуле великого мерця і спробував жити навпаки. Між дев'ятьма й десятьма роками я став довершеним “постум”. Я перевернув час навпаки й усе стало прозорим» (переклад мій — М. Ш.) [цит. за: 10, с. 18–19] і варіації Курта Воннегута щодо сучасних проявів поворотних форм, які винищують час, оскільки, наприклад, катаклізм у 2001 році відкинув нас назад у 1991-й, він перетворив десять уже прожитих нами років у майбутнє, і, зрештою, ми зможемо згадати при усьому, що ми робили й говорили, коли настане час зробити це знову, як і його констатація з віртуального майбутнього, коли даремно скаржитися, що нічого не відбувається, тільки повторюється старе, марно задумуватися, а чи не поїхав у тебе дах, даремно задумуватися, а чи не поїхав дах заодно й в усіх відразу на світі. За його твердженням, ви нічого не змогли зробити під час «других» десяти років, якщо ви не зробили цього під час «перших». Ви навіть не змогли врятувати власне життя або життя коханої людини, якщо вам це не вдалося в «перші» десять років.

Чому обернення — монстри і перевертні помилкових опосередкувань внутрішньої й зовнішньої форми — приймають в екзистенціалізмі таких трансформацій теперішнього і минулого часу? Негативна форма виявляє модус внутрішньої форми бути безпосередньою формою часу. І якщо переборює не внутрішня форма, тоді зовнішня форма виявляється спроможною розкласти внутрішню, і в такому розкладанні вгасає і час. Спроба соціального часу врятувати себе здійснюється через мутацію в простори минулого, але вона виявляється черговою ілюзією, єдиною особливістю якої виступає усвідомлення її марності й примарності.

Виводячи діалектику внутрішнього й зовнішнього, Гегель підкреслював, що внутрішнє є основою як гола форма однієї сторони явища й відношення, як порожня

форма рефлексії-в-саму-себе, якій протистоить також існування як форма іншої сторони відношення з порожнім визначенням рефлексії-в-інше — як зовнішнє. Їхня тотожність є наповненою тотожністю, зміст, покладений у процесі руху сили єдності рефлексії-в-саму-себе і рефлексії-в-інше. Обоє (внутрішнє і зовнішнє) суть та ж сама єдина тотальність, і роблять цю єдність змістом, а зміст як такий є тим, чим він є, завдяки тому, що він містить у собі розвинену форму.

З категорійності самовизначень форми й змісту випливає те, що безпосереднє живе в тім, що його опосередковує у всезагальній основі, як і в тім, чим воно опосередковане. І це є найбільшим стражданням як самоспоживання себе в іншому. Саме опосередкування стає істотною визначеністю діалектики внутрішніх і зовнішніх форм. Причому визначеністю, у якій і представлений рух, а не статика часу.

Таким чином, досягнення безпосередньої діалектичності форми в процесі подолання метафізики її гіпертрофованої негативності вимагає розуміння і здійснення зміни наголосів феномену безпосереднього як такого, що не зводиться лише до метафізики ототожнення опосередкування із самоцінністю засобів та укорінення посередності. Розвинена безпосередність є діалектичною у розумінні опосередкування як самодостатнього процесу укорінення і розвитку взаємотрансформацій усезагальної культури у змісті атрибутивної суб'єктизації її модусів. За такої фундаментальної умови опосередкування перетворюється з гносеологічного засобу або функціональної «ланки» руху історії на засаду її безпосереднього розвитку. Але у цьому статусі «наповнення» процесу опосередкування безпосередньою логікою розвитку і є опосередкованою безпосередністю культури.

Висновки. На відміну від адорновської негативності естетики, яка виводиться з розірванням протилежностей протиріччя, руйнації останнього як єдності протилежностей, методологічні засади естетики негативності необхідно виводити зі співвідношення внутрішніх та зовнішніх суперечностей як внутрішніх та зовнішніх форм. І не самих по собі, а в необхідному співвідношенні з фундаментальною основою історичного та суспільного розвитку. Естетика чистої негативності є синдромом феноменологічної хвороби соціумів та індивідів як результат зречення від цього об'єктивного каркасу розвитку світу. У такому разі утворюється безодня прірви між культурною мірою історії та культурною мірою особистості. «Дезертирство з історії» (Ортега-і-Гассет), намагання знайти повноту власного життя в уособленні перетворюється не лише на ілюзії розуміння навколишнього світу — воно переносить існування в негативний простір сенсів, актуалізуючи не лише історичне, але й фізичне самогубство людини (прикро цікавою є динаміка кількості самогубств на душу населення за останні три десятиріччя).

Отже, ми переносимося у гносеологічний простір «буття ніщо», який супроводжується естетикою «ніщо»,

яка, позбавлена сутнісних сенсів, володіє власними акциденціями. Помірковано про останні в наступній статті.

Література

1. Адорно Т. Теорія естетики / Пер. з нім. П. Тарашук. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. 518 с.
2. Johann Karl Friedrich Rosenkranz. *Aesthetik des Hässlichen*. Königsberg, 1853. 358 S. URL: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/rosenkranz1853> (дата звернення: 09.09.2023).
3. Sartre J.-P. *L'âge de raison*. Paris: Gallimard, 1945. 441 p.
4. Cioran E. *Ispita de a exista*. Bucharest: Humanitas, 1992. 204 p.
5. Noica C. *Sase maladiei ale spiritului contemporan*. Bucharest: Universul, 1978. 230 p.
6. Босенко А. О другом. Симуляция пространств культуры. Киев: ТОО «Век+», 1996.
7. Шкепу М. Естетика безобразного Карла Розенкранца. Киев: Феникс. 2010. С. 261–439.
8. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. Тбилиси: Мецниереба, 1991. 544 с.
9. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*: В 3 т. Москва: Мысль, 1975–1977. Т. 1. 1974. 452 с.
10. Ghideanu T. *Temeiuri critice ale lui J.-P.Sartre*. Bucharest: Ediția științifică și enciclopedică, 1988. 320 p.

References

- Adorno, T. (2002). *Teoriia estetky* [Aesthetic theory]. Kyiv: Vydavnytstvo Solomii Pavlychko "Osnovy" [in Ukrainian].
- Bosenko, A. (1996). *O drugom. Simulyatsiya prostranstv kulturi* [On the other. Simulation of the space of culture]. Kyiv: TOO "Vek+" [in Russian].
- Cioran, E. (1992). *Ispita de a exista*. Bucharest: Humanitas [in Romanian].
- Ghideanu, T. (1988). *Temeiuri critice ale lui J.-P.Sartre*. Bucharest: Ediția științifică și enciclopedică [in Romanian].
- Hegel, G. W. F. (1974). *Entsiklopediya filosofskih nauk: V 3 t* [Encyclopedia of philosophy], vol. 1. Moscow: Mysl [in Russian].
- Mamardashvili, M. (1991). *Psihologicheskaya topologiya puti* [Psychological topology of the path]. Tbilisi: Metsniereba [in Russian].
- Noica, C. (1978). *Sase maladiei ale spiritului contemporan*. Bucharest: Universul [in Romanian].
- Rosenkranz, K. (1853). *Aesthetik des Hässlichen*. Königsberg. Retrieved from <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/rosenkranz1853> [in German].
- Sartre, J.-P. (1945). *L'âge de raison*. Paris: Gallimard [in French].
- Shkepu, M. (2010). *Estetika bezobraznogo Karla Rozenkrantsa* [The Aesthetic of Ugliness of Karl Rosenkranz]. Kyiv: Feniks [in Russian].

Shkepu M.

Aesthetics of Pure Negativity: Article One. Methodological Principles of Understanding The Phenomenon of Aesthetics of Negativity

Abstract. The semantics of the modern space-time of history manifests itself as a categorical inadequacy in understanding the essential transformations of the relations between the humanity and history. The invasion of derivative reflections of theoretical research is caused by the neglect of the content of the basis and contradictions of history. The neglect of the latter has provoked a catastrophic situation, when such laws are manifested as the revenge of history for their neglect. The degradation and disintegration of the epistemological framework of theoretical knowledge caused by these reasons reduces the effectiveness of theoretical reflections because particularities can be studied through the whole but the whole cannot be understood on the basis of particularities. Still, particularities are also deconstructed, since the categories of knowledge of the postmodern period are deontologized and deconstructed as described by J. Derrida. In contrast to the universal categories of the classical period, which, being a single system, appeared in pairs, and the break of this parity in the non-classical era, the postclassic is accompanied by the disintegration of each of them. Under such conditions, there is a rigid transfusion of existing forms of being into negative semantics. Despite its non-obviousness (incomprehensiveness), this transfusion is cruelly experienced at all levels of social structures. The wounded heart and confused consciousness of individuals, whom are atomized, tired of themselves and of other individuals, do not find solace in the distorted system of public interests, where universally significant and individually significant are in a relationship of antinomies. Under such conditions, there is an annihilation of development and the displacement of the essential features of a person into a specific space of negative aesthetics. This is the aesthetics of replacing the meanings of life with the meanings of deprivation, which Schelling considered the defining condition of the phenomenon of ugliness. This paper offers a vision of the methodological foundations of understanding the phenomenon of aesthetics of negativity.

Keywords: aesthetics of negativity, inner form, outer form, base, man as a measure, transformed forms, transfusion of forms.