

- dis. na zdotob vchenogo stupenya kandidata filos. nauk, spec. 09.00.04 - filosofska antropologiya, filosofiya kulturi, Kyiv, 175 p.
- Merlo-Ponti, M. (2003) *Vidime j nevidime: Z robochimi notatkami* [Visible and invisible: With working notes], per. z franc. E. Maricheva. Kyiv, KM Akademiya, 268 p.
- Merlo-Ponti, M. (2001) *Fenomenologiya sprijnyattya* [Phenomenology of perception]. Per. z franc., pislyamova ta prim. O. Josipenko, S. Josipenka. Kyiv, Ukrainskij Centr duhovnoy kultury, 552 p.
- Saramago, J. (2013) *Slipota* [Blindness], per. z portug. V. J. Shovkuna, Harkiv, Folio, 442 p.
- Sartre, Z.-P. (2000) *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothing. The experience of phenomenological ontology], per. s franc., predisl. V. I. Kolyadko, Moskva, Respublika, 638 p.
- Sokolova, D. M. (2015) *Virtualnaya intersubektivnost: socialnyj i ekzistencialnyj aspekty analiza* [Virtual intersubjectivity: Social and existential aspects of analysis], v: *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sociologiya*, vyp. 3 (23), Perm, pp. 50–56.

Стаття надійшла до редакції 16.03.2020

Стаття прийнята 16.04.2020

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.1\(33\).211989](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.1(33).211989)

УДК 165.322:141.132

Анна Ільїна

**ДЕКАРТ *SUB SPECIE TRANSCENDENTALIS*:
КАНТІАНСЬКА І ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА
РЕТРОСПЕКТИВИ**

Статтю присвячено дослідженню філософської концепції Декарта з погляду трансцендентальної перспективи. Аналіз стосунку, що виникає між Декартовою філософією і трансцендентальними проектами Канта, Гусерля і Деріда дозволяє авторці виявити аспекти і мотиви картезіанської думки, що відповідають засадничим принципам трансцендентального мислення. Демонструється амбівалентність оцінки Декартової філософії з боку трансцендентальних підходів Канта і Гусерля як джерела трансцендентального методу і водночас як осердя заперечуваної трансценденталізму «догматичної» метафізики. Виявляється сутнісний зв'язок між Декартовою настановою, визначеною Гусерлем як «я сам», з ідеєю іншості, що має фундаментальне значення для трансцендентального мислення.

Ключові слова: *cogito, трансцендентальне, субстанційність, відношення, інакшість, епохе.*

В дослідженні засад трансценденталізму неможливо залишити поза належною увагою філософську постать Рене Декарта, роль якого в конституюванні трансцендентальної думки є непересічною. Як відомо, Едмунд Гусерль вважав Декарта засновником «трансцендентального мотиву» [Husserl 1976: 100], радикалізація якого є справою феноменологічного вчення, і визначав феноменологію як «картезіанство ХХ століття» [Husserl 1973b: 3]. В текстах засновника феноменології знаходимо програмне твердження про те, що трансцендентальна філософія бере свій початок від Декарта [Husserl 1997: 187]; відповідно, трансцендентальна феноменологія може уважатися новим картезіанством [Husserl 1973a: 43].

Критична рецепція картезіанської філософії – одна із засадничих характеристик трансцендентально-феноменологічного проекту¹. При цьому потрібно зауважити, що феноменологічна філософія являє собою не просто один з багатьох трансцендентальних напрямків. Сам Гусерль фактично ототожнював феноменологію і трансценденталізм, розглядаючи феноменологію як радикальну, довершену, кульмінаційну версію трансцендентального мислення. Як зазначає Неллі Іванова-Георгієвська, «Феноменологію Гусерля слід сприймати як трансцендентальну філософію

par excellence» [Иванова-Георгиевская 2009с: 169].

На думку Гусерля, від Декартових «Медитацій», які знаменують новий початок в історії європейської філософії, походить згодом наскрізна для модерної філософії тенденція до трансценденталізації. Автор феноменології акцентує момент абсолютного радикалізму картезіанської думки: абсолютна (в сенсі, радикальна) новизна декартівської філософії полягає насамперед в тому, що в її основі лежить чисте (абсолютне) самопізнання [Husserl 2019: 8].

Але зауважимо, що, попри експліцитно заявлені моменти спадковості феноменології щодо картезіанського проекту, не менший наголос в рамках гусерлівського дискурсу отримує власне критичний аспект феноменологічного ставлення до концептуальної спадщини Декарта. Така амбівалентність оцінки стосується найпершим чином основного картезіанського винаходу: ідеї і принципу «*ego cogito*». Видатний феноменолог і декартознавець Жан-Люк Марйон зазначає, що і на сьогодні проблема інтерпретації формули «*cogito, ergo sum*» зберігає свою непересічну актуальність для феноменологічної філософії [Marion 1999: 96].

Мета цієї розвідки полягає у виявленні й дослідженні трансценденталістських аспектів картезіанської філософії. Досягнення цієї мети вимагає постановки і вирішення наступних задач: (1) дослідження стосунку, що виникає між декартівською концепцією і філософськими підходами Канта і Гусерля як взірцевими версіями трансценденталізму; (2) аналіз картезіанського поняття *cogito* в перспективі трансцендентального мислення; (3) тематизація формули «я сам» як вираження трансцендентальних імплікацій, що віднаходяться Гусерлем на ґрунті картезіанської концепції.

Питання трансцендентальності Декартової філософії здебільшого досліджується в контексті феноменологічного (конкретніше – гусерлівського) апелювання до картезіанської концепції як свого роду передтечі феноменології. Проблемі Гусерлевої критики Декарта на ґрунті феноменологічної радикалізації картезіанського поняття *ego* – тобто, його трансценденталізації – присвячено працю Жан-Марка Лапорта [Laporte 1963]. Пол МакДоналд порівнює філософські проекти Гусерля і Декарта як проекти «радикальних початків» [MacDonald 2000]. Томас Атіг фокусує увагу на проблемі амбівалентності Гусерлевого ставлення до Декарта і задається питанням, які саме картезіанські мотиви спонукають Гусерля визначати феноменологію як майже нео-картезіанство [Attig 1980: 17]. Зв'язок між феноменологічним і картезіанським проектом розглядає в своїх працях Неллі Иванова-Георгиевська. Зокрема, дослідниця аналізує проблеми,

з якими стикається трансцендентальне мислення, намагаючись уникнути небезпеки соліпсизму і при цьому прагнучи забезпечити виконання вимоги абсолютної достовірності безпередумовного знання, на яку претендує трансцендентальна суб'єктивність [Иванова-Георгиевская 2009с]. На цьому ґрунті виявляється аналогія між картезіанським і феноменологічним проектами, яким рівною мірою властивий пошук «надсуб'єктивних засад конституювання сенсу» [там само: 172], що у Декарта веде до постулювання властивої людській душі «ідеї досконалості» [там само: 170], а у Гусерля – до запровадження ідеї трансцендентальної інтерсуб'єктивності [там само: 172]. В означеному контексті Иванова-Георгиевська приходиться до питання картезіансько-феноменологічної тематизації ідеї Бога, що загалом виявляється для неї важливим сюжетом в рамках її феноменологічних студій (див. також [Иванова-Георгиевская 2009б], [Иванова-Георгиевская 2010]). Ще одним важливим акцентом феноменологічних досліджень Иванова-Георгиевської – в тому числі, дослідження стосунку феноменології до декартівського спадку – є онтологічні мотиви феноменологічної філософії.

Окремих аспектів трансцендентальності Декартової філософії торкається Деріда у своєму відомому тексті «*Cogito* та історія безуму» [Derrida 1967]. Важливість цього історико-філософського факту зумовлюється приналежністю самого Деріда до трансцендентально-феноменологічної традиції. Отже, подібно до Гусерля і Марйона, його рефлексія картезіанського трансценденталізму здійснюється зсередини самого трансцендентального дискурсу.

Окремо варто відзначити низку компаративних досліджень, присвячених темі стосунку між філософіями Декарта і Канта. Означеному питанню присвячені праці Фердінана Алк'є [Alquié 1975], Етьєна Балібара [Balibar 2012], Жан-Люка Марйона [Marion 1996a], Крістофа Бурйо [Bouglieu 2000], Кім Сан Он-Ван-Кун [Кім Сан Он-Ван-Кун 2014]. Балібар здебільшого присвячує свій аналіз саме кантівському «полосу» стосунку: зокрема, він акцентує момент амбівалентного ставлення Канта до картезіанської філософії і демонструє моменти хибності його тлумачення декартівської концепції. Натомість завданням Алк'є і Марйона, навпаки, є інтерпретація Декартової філософії, яку вони здійснюють на ґрунті або, точніше кажучи, крізь призму кантівської критичної концепції². Оригінальність підходу Кім Сан Он-Ван-Кун полягає в тому, що дослідниця водночас намагається – подібно до Алк'є і Марйона – оспорити історико-філософське упередження, що зумовило хибну інтерпретацію Кантом декартівської філософії (йдеться про те, щоб «зняти тяжке звинувачення в параголізмі субстанційності, висунуте проти картезіанського суб'єкта» [Кім Сан Он-Ван-Кун: 112]), і при цьому підважити ще одне упередження, що розглядає картезіанську

концепцію *ego* в річичі і з позицій трансцендентальної концепції суб'єкта: в полоні якого, в такому разі, перебувають і Алк'є, і Марйон – як і решта дослідників, які позиціонують декартівську філософію «щодо», «у стосунку до» трансцендентальної концепції (при цьому цей стосунок може оцінюватися і в позитивний спосіб, і в негативний: важливим є сам факт його наявності)³.

І, нарешті, невелика кількість праць поєднує філософії Декарта, Канта і Гусерля на ґрунті питань, в той чи інший спосіб пов'язаних з трансценденталістською проблематикою. Так, насамперед потрібно згадати здійснене Сартром почергове порівняння – однак об'єднане рамками одного тексту – егологічних підходів Канта і Гусерля, Декарта і Гусерля [Sartre 1960]. Певна систематизація Сартрового підходу (яка включає також і позицію самого Сартра) запропонована в праці Стефена Пріста [Priest 2002: 85]. Александру Петреску в своєму аналізі феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності розглядає Декарта, Канта і Фіхте як авторів, завдяки впливам яких Гусерль постулює необхідність і дієвість «трансцендентального мотиву» у філософії [Petrescu 2013: 14]. Джордж Шредер відзначає здійснене Гусерлем повернення до Декарта «в обхід» кантівської філософії, відмову першого від трансцендентальної аргументації на користь картезіанської достовірності [Schrader 1983: 124–125]⁴.

Новизна даного дослідження полягає в спрямуванні до виявлення загальних (універсальних) трансцендентальних засад Декартового мислення: дослідницьким фокусом є трансцендентальний дискурс як такий, а філософські постаті Канта і Гусерля (а також, побіжно, Дерида) виступають не як самостійні об'єкти дослідження, але як представники трансцендентальної філософії – як автори найбільш репрезентативних трансцендентальних концепцій. Окремим моментом новизни (що стосується мого дослідження трансцендентальної філософії в цілому – один із аспектів якого розкриває дана розвідка) є позиціонування філософії Дерида як однієї з найбільш строгих і послідовних версій трансценденталізму. Незважаючи на те, що в даній статті я практично не вдаватимуся до сюжетних референцій до деридианської філософії, деконструкційне мислення виступатиме загальним методологічним тлом дослідження і джерелом аналітичної настанови певного типу.

Картезіанське *cogito* між догматизмом і трансценденталізмом. Принцип *cogito* має визначальний вплив на трансцендентальні проекти Канта і Гусерля. Обидва філософи визнають, що своїми концепціями завдячують Декартовому «я мислю», котре можна характеризувати як фактор і маркер зсуву від метафізичного догматизму до трансцендентальної критики. Заслуга Декарта вбачається у віднайденні такого домену (його означеннями

в різних контекстах можуть бути Я, свідомість, трансцендентальна суб'єктивність), який, щодо критикованої з трансцендентального погляду філософії, відзначається радикальною новизною і може стати точкою відліку для філософського мислення нового типу. Разом з тим, як для Канта, так і для Гусерля власне картезіанське тлумачення *ego cogito* – так би мовити, висновки, зроблені Декартом з його революційного винаходу – виступають темою радикальної критики. В подібний спосіб згодом мішенню деконструкційної критики Дерида виявлятимуться Кантові і Гусерлеві положення, з огляду на їхню амбівалентність по відношенню до деконструкційної настанови (аналогічну амбівалентності Декартової думки щодо настанови трансцендентальної). І Кантова критика, і Гусерлева феноменологія виступають як водночас і її концептуальні попередники (навіть «спільники»), значною мірою близькі деридианським інтенціям, і об'єкти деконструкції, якими вони стають з причини «недо-відповідності» деконструкційним засадам в тих чи інших ґрунтовних аспектах.

Що стосується моменту спадковості, то до Кантової критики і до Гусерлевої феноменології принцип *cogito* входить на правах конститутивного елементу. Так, у Канта «Я мислю» повинно бути спроможним супроводжувати всі уявлення трансцендентального суб'єкта і лежить в основі трансцендентальної єдності апперцепції [Kant 1998: 246–247]. Для Гусерля *ego cogito* слугує прототипом феноменологічної свідомості, зокрема і особливо взяте в аспекті «гіперболічного сумніву» – в свою чергу гіперболізованого в рамках феноменологічних редукції і *epoche* – для якого *ego cogito* виступає водночас результатом і умовою можливості⁵.

В той же час, основною причиною критики Декартової позиції як для Канта, так і для Гусерля виступає момент субстантивзації, якої зазнає *ego*, отримуючи статус «речі, що мислить». Трансцендентальна критика субстанційності базується на зсуві до, так би мовити, парадигми *відношення*, носієм якої виступає трансцендентальний суб'єкт⁶ (Я супроводжує множинні відмінні уявлення, координує їх тощо). Відповідно, обидва визначальні трансценденталісти заперечують валідність позірною силіогізму «*cogito, ergo sum*»⁷. Нагадаємо, що для Канта існування (буття) не є реальним предикатом⁸, а для Гусерля існування як визначальний атрибут «тези світу» є тим, що в першу чергу підлягає занесенню в дужки.

Подвійність Кантового ставлення до картезіанського *cogito* є прекрасно резюмована Балібаром: «З одного боку, Кант переймає в Декарта аргумент *cogito...*, він робить з нього концепт «я мислю» (*das Ich denke*), ототожнюваний з «самосвідомістю» або з трансцендентальною апперцепцією. ...З іншого боку, він робить Декарта відповідальним за

...«трансцендентальну ілюзію»..., що для нього полягає в мисленні себе як субстанції... Отже, потрібно водночас визнавати істину картезіанства і вичерпно критикувати його ілюзію.» [Balibar 2012: 22].

Кантівська асиміляція картезіанського *cogito* відбувається насамперед в рамках трансцендентальної аналітики (розділ про дедукцію категорій), де йдеться про «я мислю», що супроводжує всі уявлення і отже є умовою можливості функціонування трансцендентального суб'єкта і запорукою його ідентичності. Кант називає поняття – або радше, як він уточнює, судження «я мислю» засобом зв'язку всіх понять, в тому числі – трансцендентальних. Відтак, як зауважує Кант, воно і само є трансцендентальним [Kant 1998: 411]. Але я б додатково наголосила на його гіпер-трансцендентальному статусі, позаяк воно виконує трансцендентальну функцію зв'язку (як форми відношення) щодо вже самих по собі трансцендентальних понять і, крім того, виступає їхньою умовою можливості (в функції єдності апперцепції). Крім того, Кант зауважує, що «я мислю», попри свій трансцендентальний статус, не входить однак до шерегу трансцендентальних *понять*, оскільки його функція полягає винятково в уведенні мислення як такого, що належить до свідомості [ibid: 411–412]. Таке поєднання універсальності і обмеженості функції «я мислю» (визначимо його як *квазі*-поняття) також засвідчує його (гіпер)трансцендентальний статус.

Важливо наголосити на його не-субстанційному: функціональному характері «я мислю». Воно артикулюється (конститується) лише в ситуації досвідчування явищ як чинник синтетичного впорядкування розмаїття, а отже виявляється елементом трансцендентальної ситуації відношення-відмінності⁹. Крім того, така функціоналізація «я мислю» пов'язана з властиво трансцендентальним зсувом з природного на логічний порядок (зі «що» на «як»). «Я мислю» є «логічною формулою функції трансцендентальної або чистої апперцепції», – пише Фумітака Сузукі [Suzuki 2012: 79]. Втім, видатні декартознавці Алк'є і Марйон зазначають про те, що означений зсув відбувається вже і саме в рамках картезіанської думки. (Нижче я окремо повернуся до їхньої аргументації).

Отже в рамках трансцендентального дискурсу суб'єктність є функціональною¹⁰ (радикалізуючи, в деяких трансцендентальних контекстах можна навіть прирівняти суб'єктність до функціональності), і отже не підлягає субстантивізації: тобто, не може виступити в статусі об'єкту, речі. Трансцендентальний суб'єкт – навіть у позірному соліпсистському модусі «я сам» – постає джерелом або інстанцією реляційності¹¹. Зокрема йдеться і про засадниче відношення-розрізнення з об'єктом, в межах якого тільки і має сенс говорити про суб'єкт. Так, в рамках феноменологічної настанови

суб'єкт є елементом кореляційної структури (суб'єкт-об'єкт, свідомість-світ), котра, в свою чергу, є феноменологічною «деконструкцією» новочасної суб'єкт-об'єктної опозиції. Загалом можна зафіксувати такі модуси трансцендентальної функціональності, з якою є безпосередньо пов'язаною трансцендентальна суб'єктивність, як Кантове «я мислю» (що супроводжує всі уявлення суб'єкта), Гусерлева інтенційність свідомості і деридианське *differance*. При цьому зрозуміло, що в останньому випадку не може йтися про суб'єктивність як таку (принаймні в усталеному значенні цього поняття). Дана спадковість трансцендентальної функціональності (в сенсі, скерованості принципом відношення-відмінності) від Канта, через Гусерля до Деріда – разом з її статусом умови можливості щодо трансцендентальної суб'єктності або суб'єктивності (а не навпаки) – дозволяє зробити висновок про не-необхідність принципу суб'єктивності для трансцендентальної настанови¹².

Десубстантивізація і квазі-емпіризація *cogito* в Кантовому «я мислю». Кантова критика картезіанського *cogito* як субстанції значною мірою базується на звинуваченні в своєрідній підміні порядків. За влучним поясненням Девіда Ленді, Кант виступає «проти того, щоб рухатися від просто формального факту щодо репрезентації «я мислю» до онтологічного факту щодо суших, що мислять, взагалі ...Рациональний психологіст висновок з... простої «форми апперцепції» те, що він є ...ноуменальною субстанцією, що мислить» [Landy 2015: 247]. За словами Ейвері Голдмена, присвячений проблемі паралогізмів розділ першої «Критики» спрямований на демонстрацію помилки, пов'язаної зі «спробою трансформувати аналітичну єдність трансцендентальної апперцепції в об'єкт пізнання» [Goldman 2012: 134].

Показово, що Кантові заперечення стосуються раціональної психології, в рамках якої я, що мислить, субстантивуючись, ототожнюється з концептом душі¹³. Згадаємо, що саме відмежуванням від психологізму характеризується феноменологія Гусерля, застерігаючи від емпіризації трансцендентально-феноменологічного *ego* через його «хибне» розташування в світі природної настанови: як одного з елементів останнього, одного серед інших. Відтак за умови психологістського тлумачення я-душі втрачається специфіка трансцендентальної суб'єктивності, котра, згідно з трансцендентальним поглядом, відзначається абсолютною – радикальною інакшістю.

На протигагу метафізичному раціональному натуралізму, Кант називає «я мислю» *емпіричним* твердженням [Kant 1998: 453] (так само як і другий елемент Декартового квазі-силлогізму: «я існую» [ibid.: 326]). Але емпіричність, до якої апелює Кант, критикуючи субстанційність

картезіанського *cogito*, радикально відрізняється від такого її розуміння, яке передбачається протиставленням емпіричного і трансцендентального (і яке має місце у випадку гусерлівської критики емпіричності психологізму¹⁴). Радше навпаки: «емпіричне» тут означає таке, що є *спрямованим на досвід, стосується досвіду*¹⁵. Досвід, в свою чергу, виступає свого роду втіленням і в той же час метафоричним узагальненням ідеї іншого. І дійсно, цей аргумент, або радше ствердження (емпіричності я мислю) Кант використовує в контексті більш загальної думки про необхідність зовнішнього досвіду як пресупозиції (умови можливості) навіть для внутрішнього досвіду (безсумнівного з погляду Декарта) – що, в свою чергу, має обґрунтувати тезу про наявність у нас не лише виображення, але й досвіду зовнішніх речей [ibid.: 326]. Таку позицію варто розглядати в контексті Кантового розрізнення емпіричного пізнання та пізнання емпіричного взагалі (останнє вочевидь є трансцендентальним) [Kant 1998: 412]¹⁶. Тобто, емпіричність виступає як необхідний елемент трансцендентальної настанови¹⁷, на противагу Декартовому раціоналізму.

Сам Кант робить ремарку, в якій уточнює, що підтвердженням стосовно емпіричності пропозиції «я мислю» він має на увазі не емпіричний статус Я цієї пропозиції, але лише той факт, що «я мислю» як акт неможливий без емпіричного уявлення – такого, що єдино може надати мисленню матеріал, і таким чином емпіричне виявляється умовою застосування здатності, що сама по собі є чисто інтелектуальною [ibid.: 453]. Отже, емпіричне виконує трансцендентальну функцію.

Таким чином, завдяки зумовленості й уможливленості досвідом реалізується суто трансцендентальна настанова на відношення і відмінність. Вище ми побачили, що її конституюванню сприяє трансцендентально-критичний зсув від субстанційності до функціональності, що є визначальним у трансцендентальному тлумаченні судження «я мислю». І його квазі-емпіризація має закріпити цей результат, розташовуючи «я мислю» в самому осерді дискурсу відношення-відмінності.

В той же час Кант не забуває й про інше обмеження (почасти зворотне), яке він поділяє з раціональною психологією, але яке у випадку певної абсолютизації й вилучення з трансцендентального контексту розгляду (тобто, контексту спрямованості на можливий досвід) призводить до помилкових висновків (паралогізмів). Для Канта ж дане обмеження стоїть в одному ряду з його наведеним вище поясненням сенсу емпіричності «я мислю». Але якщо там акцентом слугує необхідність емпіричного матеріалу для функціонування мислення, то у фрагменті, про який мова йде тепер, Кант, навпаки, наголошує на тому, що «я мислю» є не досвідом, а *формою* апперцепції, від якої досвід є залежним. Але суто трансцендентальне

уточнення Канта полягає у необхідності стосунку цієї форми до можливого пізнання взагалі, а також про обмеженість її статусу умови пізнання лише внутрішнім «виміром», що означає нелегітимність позиціонування пропозиції «я мислю» як умови можливості пізнання зовнішніх об'єктів, оскільки вона є лише суб'єктивною умовою пізнання взагалі [Kant 1998: 419]. Цим уточненням, з погляду кантівської системи координат, нехтує Декартова філософія. Будучи нерозривно пов'язаним з досвідом, «я мислю» однак не може бути з ним ототожненим, залишаючись в трансцендентальному статусі форми апперцепції, що цей досвід уможлиблює.

Таким чином, Кантова критика дає можливість зрозуміти, що до помилки «уречевлення» *cogito* однаково призводитимуть як його винесення за межі царини емпіричного, так і ототожнення з досвідом. Трансцендентальна позиція «між» має застережну і запобіжну функцію від приставання на один з цих берегів, від вибору однієї з однаково хибних (або краще сказати, безперспективних) альтернатив.

Отже, можна відслідкувати два представлені в Кантовій критиці аспекти, або способи трансцендентальної «боротьби» з субстантивацією *cogito*: 1) артикуляція відношення «я мислю» до царини досвіду (квазі-емпіризм як трансцендентальний момент); 2) зсув з онтологічного на логіко-пізнавальний (функціональний) порядок (репрезентований насамперед тематизацією «я мислю» як єдності апперцепції). В обох випадках десубстантивація пов'язана з радикалізацією аспекту відношення-відмінності.

Критична радикалізація *ego cogito* у феноменології Гусерля.

Сполучення апологетики і критики Декарта є одним з визначальних аспектів феноменологічного вчення Гусерля. Посилання на Декартів спадок (більш чи менш експліцитні) зустрічаються в багатьох текстах засновника феноменології. Втім, найбільш потужно декартівська проблематика артикулюється в працях «Картезіанські медитації» та «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». Важливо звернути увагу на те, що Гусерль не просто визнає спадковість власного проекту, який він визначає як трансцендентальний, стосовно картезіанського вчення, але й вбачає трансцендентальність безпосередньо в Декартовому дискурсі: по суті, характеризує його як трансцендентальну філософію.

На початку «Картезіанських медитацій» Гусерль стверджує, що феноменологію можна було б навіть вважати нео-картезіанством, незважаючи на – а точніше саме завдяки – запереченню мало не всього загальновідомого змісту філософії Декарта [Husserl 1973a: 43]. Мені видається коректним тлумачити це в такий спосіб, що найпершим чином під загальновідомим Гусерль розуміє загальноприйняте і

загальноприйнятне, експліцитне й «екзотеричне» з Декартового вчення, що відповідає його догматичному аспектові. Напротивагу цьому, Гусерль завдяки своїй критиці має на меті оприявити і розширити невикористані можливості, зробити незроблені самим Декартом висновки і отримати відповідні феноменологічні наслідки картезіанського проекту.

Далі Гусерль стверджує, що Декартом започатковано філософію зовсім нового типу, пов'язуючи цю новизну з віднайденням (або, як каже Гусерль, «поверненням до») чистого *ego cogito* [ibid.: 46], а також говорить про феноменологічну рецепцію картезіанського принципу безсумнівності [нім, с. 56]. Останній виступає свого роду корелятом феноменологічного принципу «радикальної безпередумовності», прагнення якої Гусерль також віднаходить вже в картезіанському мисленні [ibid.: 63]. Новий рід філософії Декарта є, згідно з Гусерлем, результатом «радикального повороту від наївного об'єктивізму до трансцендентального суб'єктивізму» [ibid.: 46]. Цей «великий поворот», що «веде до трансцендентальної суб'єктивності», є «поворотом до *ego cogito* як аподиктивно безсумнівної і граничної основи суджень, на якій має ґрунтуватися будь-яка радикальна філософія» [ibid.: 58].

Разом з тим, в тексті «Картезіанських медитацій» Гусерль розгортає потужну критику на адресу Декарта. Виділимо три аспекти цієї критики, котрі безперечно є нерозривно пов'язаними.

Перший – основний аспект стосується вищевказаної субстантивної *ego*. Гусерль заперечує можливість такого напрямку мислення, «як нібито ми в нашому аподиктичному чистому *ego* врятували маленький шматочок світу» [ibid.: 63]. Поруч із поворотом до трансцендентальної суб'єктивності, котрий Гусерль схвалює і поділяє, Декарт, на його думку, зробив ще один, так би мовити «негативний» поворот, котрий робить з *ego* «*substantia cogitans*» і «людський *mens sive animus*» (звинувачення в «трансцендентальному реалізмі») [ibid.: 63]. На підставі цього ж декартівського визначення *ego* як «*mens sive animus sive intellectus*» Гусерль вибудовує критику так би мовити картезіанського «психологізму» (що виявляється зворотною стороною натуралізму). Як і Кант, Гусерль заперечує психологізацію *cogito*, яка відбувається через отождолення останнього з концептом душі (що вписується в загальну для гусерлівського дискурсу критику психологізму). Як вдало резюмує гусерлівську думку Іванова-Георгиевська, «Декарт не зміг провести справжній філософський аналіз трансцендентальної суб'єктивності, перетворивши *ego* на субстанцію, що мислить та у вихідну ланку умовиводів за каузальністю, в неприпустимий спосіб змішавши психологічне і трансцендентальне Я» [Иванова-Георгиевская 2009а: 346]. Концепт душі, який «підміняє» собою

трансцендентальне Я в умовах картезіанського субстанціалізму, є, згідно з Гусерлем розумінням, всього лише залишком абстракції чистого тіла, виконаної в рамках природної настанови – а не *epoche* – і відтак продовжує бути його (концепту тіла) доповненням, замість того, щоб внаслідок занесення в дужки перетворитися на один феномен серед інших [Husserl 1970: 79–80] і отже не сплутуватися з радикальною інакшістю *ego*.

Таким чином, пошукуване розрізнення (яке, власне, скеровує гусерлівську критику Декарта) між картезіанським суб'єктом – що в декартівському дискурсі концептуалізується як душа або *res cogitans* – і феноменологічним *ego* досягається і вмотивується за допомогою двох методологічних розрізень, фундаментальних з феноменологічної точки погляду, вкладених при цьому в один концептуальний «жест». Перше – це розрізнення між душею як субстанцією і як просто феноменом, яке ґрунтується на дистинкції природної і феноменологічної настанов. Друге, уможливлене цим першим (як переходом на засади феноменологічної настанови) – це розрізнення між душею як феноменом і феноменологічним *ego*, що перебуває на протилежному щодо феноменів полюсі.

Здавалося б, на противагу Кантовому звинуваченню в редукції зв'язку із зовнішнім досвідом (тобто, досвідом *par excellence*, досвідом іншого), гусерлівська критика *ego*-субстанції заходить з іншої сторони: Гусерлю йдеться про Декартове оречевлення, опредметнення – а отже радикальне «озовнішнення» Я, котре відтак починає розглядатися як емпіричне. Втім, феноменологічна редукція світу природної настанови («шматочком» якого Декарт робить *ego cogito*) саме і виступає умовою можливості конституювання інтенційної свідомості, запровадження кореляційного апіорі і отже, реалізації трансцендентального принципу відношення-відмінності у формі досвіду як досвіду іншого¹⁸. Більш за те, досвід, власне, і виявляється тією трансцендентальною «середньою ланкою», на ґрунті якої уможливується «зустріч» або перекривання Я та Іншого¹⁹.

Таким чином, Декарту (з феноменологічного погляду) бракувало радикалізму для останнього кроку, що полягав би в повному й остаточному відмежуванні трансцендентального *ego* від світу (зрозумілого як світ «природної настанови») ²⁰. Володимир Молчанов у передмові до перекладу «Картезіанських медитацій» пише: «Якщо Декарт перетворює *ego cogito* на *substantia cogitans*..., то Гусерль намагається уникнути будь-якого субстанціалізму. Трансцендентальна суб'єктивність мислиться ним як нескінченне поле роботи по встановленню тих чи інших конфігурацій сенсу» [Молчанов 2010: 7]²¹.

Другий аспект пов'язаний з проблемою (не)повноти царини, що підлягає методологічному сумніву (або, в гусерлівській «редакції» – *epoche*).

Гусерль зазначає, що на протигау Декарту, позбавленими значливості і підваженими в процесі сумніву мають бути всі науки, включно з лóґикою²². Отже, Декарт (в гусерлівському тлумаченні) залишає поза редукцією (тобто, у світі природної настанови) як субстанційоване *ego*, так і науки, як нібито граничні в своїй достовірності.

І, нарешті, **тремій** аспект полягає у критиці певного обмеження: звуження Декартом *ego*-царини до самого по собі *ego cogito*, поза його *cogitationes*. Такій редукції, яку, в певному сенсі, можна визначити як анти-феноменологічну, сприяє субстанційність, «речевість» картезіанського *ego*. Натомість функціональність трасцендентально-феноменологічної свідомості унеможливує таке тлумачення, оскільки, як ми бачили ще на прикладі кантового «я мислю», останнє конститується в процесі своєї трасцендентальної діяльності. Отже, феноменологічне *cogito* «існує» як система і потік власних актів. «Не проста ідентичність «я є» являє собою абсолютно безсумнівну постійність трасцендентального самодосвідчування, але крізь всі окремі даності дійсного і можливого самодосвідчування простягається...універсальна аподиктична структура досвіду Я» [Husserl 1973a: 67]. Відповідно, Декарт критикується з феноменологічних позицій за те, що втрачає з виду можливість *ego* систематично й нескінченно витлумачувати себе через власний трасцендентальний досвід [ibid.: 69–70]: ця можливість є визначальною для феноменологічної філософії. Як пояснює Райнер Шефер, чергова помилка Декарта з гусерлівського погляду полягає в тому, що «він не усвідомив, що разом із *cogito* було встановлено апріорі кореляції, а саме, фундаментальне відношення...між *cogito*, *cogitatum* і *cogitatio*. Для Гусерля...ідентичність живої суб'єктивності виражається водночас апріорі і прямо у варійованому потоці *cogitationes*» [Schäfer 2012: 339] – котрі, власне, можна розглядати як «конфігурації сенсу» (в термінах Молчанова).

Тобто, з феноменологічного погляду, картезіанське *ego cogito* водночас і залишається елементом світу, який воно саме й намагається максимально підважити, і виявляється ізольованим в плані відсутності розбудови світу властиво трасцендентального, умову можливості конститування якого становить прийняття радикальної інакшості феноменологічно-трасцендентального *ego*²³. Останнє характеризується Гусерлем за допомогою метафори еніґми, що передає водночас вимогу і очікування цієї інакшості – радикальної і навіть гіперболічної²⁴.

Свідомість vs Я: радикалізація феноменологічного *cogito* в рамках Сартрової критики трасцендентності *ego*. Отже, свого роду функціональність трасцендентально витлумаченого *ego cogito* унеможливує його тематизацію: воно не може стати об'єктом досвіду,

адже це вимагало би зміни його статусу з трасцендентального на емпіричний. Хоча, на відміну від акцентів кантівської критичної філософії, феноменологічний інтерес спрямований найпершим чином на конститування і оприявлення форм і способів само-досвідчування свідомості (що *de facto* принаймні частково співпадає з дослідженням досвіду феноменів, оскільки – нагадаю – феноменологічна свідомість є «свідомістю про...»). При цьому чисте Я як полюс ідентичності з одного боку і темпоральний потік свідомості-часу – з іншого встановлюють певний ліміт тематизації.

Версус «субстанційного» і «функціонального» тлумачення свідомості не обмежується історико-філософськими моментами Кантової та Гусерлевої критики картезіанського *cogito*, але створює підґрунтя для подальшого розгортання трасцендентально-феноменологічної думки.

Своєрідну радикалізацію розриву між картезіанським і феноменологічним підходами до ідеї (принципу) *cogito* пропонує Жан-Поль Сартр. При цьому «мішенню» його критики є поняття «трасцендентального Я», котре він, по суті, розглядає радше як результат картезіанського спадку в трасцендентальній філософії – при чому в тих аспектах Декартового *cogito*, котрі, здавалося б, і є предметом трасцендентальної критики. Так, Сартр зазначає, що перехід Декарта від *cogito* до субстанції, що мислить, зумовлений тим, що *Я* і *мислю* перебувають на одному рівні [Sartre 1960: 50]. Критика Сартра тут почасти дублює критику Гусерля, але останій опиняється об'єктом Сартрової критики на рівні з Декартом: Сартр зазначає, що в менш очевидний спосіб, але Гусерль підлягає тому самому звинуваченню [ibid.].

Сартр абсолютизує дві властивості феноменологічної свідомості (котрій вочевидь відповідає елемент «мислю», або «*cogito*» з Декартової формули), що визначають її своєрідність: інтенційність і самовідношення. Цим якостям свідомості протиставляється Я, взяте, зокрема, в аспекті синтетичної здатності. На думку Сартра, феноменологія не потребує «трасцендентального я», котре таким чином відзначається певною надлишковістю (в сенсі – зайвістю)²⁵ для феноменологічного дискурсу. Він пропонує відмовитись від концепту Я на користь чистої свідомості, якій, як стверджує Сартр, трасцендентальне Я підпорядковується [ibid.: 39–40]. Слідуючи Сартровій думці, можна дійти висновку, що альтернативою синтетичної єдності, пов'язаної з діяльністю Я, виступає парадоксальний синтез вищезазначених характеристик свідомості: інтенційності й самовідношення. Феноменологічна свідомість сягає самоєдності через самотрасцендування в інтенційності [ibid.: 38] (напротигау, так би мовити, самостверджуванню Я в рамках його функції синтетичного поєднання),

або через взаємодію інтенційностей, що перекриваються [ibid.: 39] (коли мова йде про темпоральний – тобто, необ'єктний аспект функціонування свідомості).

Сартр відрізняє «чисту свідомість» (феноменологічну свідомість) від «трансцендентального Я» на підставі принципової несубстанційності й необ'єктності першої, на протиположності персональності, індивідуальності, об'єктності й трансцендентності другого. Але, власне, в підсумку виявляється, що саме свідомості (на відміну від Я, котре Сартр називає «трансцендентальним») в такому її тлумаченні виявляються властивими суто трансцендентальні характеристики, котрих бракує так званому «трансцендентальному Я».

Абсолютність свідомості (підкреслимо: несубстанційну – тобто, по суті, *трансцендентальну* абсолютність) Сартр пов'язує з її властивістю бути свідомістю себе [ibid.: 42]. В цьому пункті він вбачає відмінність гусерлівського *cogito* від картезіанського [ibid.]. Натомість Я постає об'єктом акту рефлексії, трансцендентним об'єктом [ibid.: 53], який, отже, не може належати свідомості за означенням²⁶. Так, Сартр не приймає концепцію монадичного Я «Картезіанських медитацій», обстоюючи ригористичність чистої інтенційної свідомості як автентичного феноменологічного винаходу. При цьому він підкреслює, що свідомість не може ставати власним об'єктом [ibid.: 41], що цілком узгоджується з трансцендентальними тлумаченнями *ego cogito* в рамках критики декартівського підходу. У боротьбі за чистоту свідомості, яку ми визначили як функціональну, Сартр протиставляє їй такі предикати «трансцендентального Я» як непрозорість, затемненість [ibid.]: тобто, ті предикати, котрі характеризують (трансцендентний) об'єкт, на протиположності свідомості. Остання, на відміну від об'єкту, що знаходиться перед нею, сама по собі є чистою і ясною²⁷, і при цьому є не опосередкованою свідомістю об'єкту, але насамперед (якщо не винятково) *свідомістю буття свідомістю* даного об'єкту [ibid.: 40]²⁸. Розрізнення Я і свідомості Сартр уявляє настільки значущою вимогою, що, на його думку, тлумачення Я як об'єкту для свідомості – на рівні зі світом – є умовою можливості збереження всього феноменологічного проекту [ibid.: 42].

Підбиваючи підсумки короткого аналізу сартрівської концепції, хотілось би відзначити наступне.

З одного боку, Сартр намагається виокремити шляхом своєрідної редукції і радикалізувати ті аспекти *cogito*-свідомості, які власне і специфікують її трансцендентальне тлумачення, на протиположності декартівському субстанціалізму. Тому сартрівське вживання терміну «трансцендентальне» щодо Я – як воно тематизується у сартрівському дослідженні – видається не зовсім коректним: радше, на мою думку, можна

(і доцільно) говорити про «залишок» догматичного мислення, який, попри всі трансценденталістські домагання, все ж залишається присутнім у філософіях Канта і Гусерля.

З іншого боку, при цьому, в рамках цього сартрівського «очищення» свідомості (яке за методологічною інтенцією виявляється абсолютно трансцендентальним) втрачаються певні її трансцендентальні аспекти, котрі, на мою думку, є не менш суттєвими для феноменологічного дискурсу як різновиду трансцендентальної філософії, ніж гіперболізовані Сартром несубстанційність, чистота і принципова необ'єктність феноменологічної свідомості (чистої, інтенційної). Так, фактично за лаштунками опиняється момент відношення до іншого, а отже артикуляція екстеріорного виміру. Відповідно, не береться до уваги принципова для феноменологічної свідомості функція досвідчування (реалізація якої аж ніяк не вимагає повернення до субстанційності Я). Втрачається властиво трансцендентальне балансування «на межі» іманентного і трансцендентного, об'єктного і необ'єктного, інтеріорного і екстеріорного тощо. Також проблематичним видається виведення з гри фундаментального для трансцендентального дискурсу принципу авто-референтності (який має особливу значущість для феноменологічного і деконструкційного трансценденталізму)²⁹.

Щодо трансцендентності трансцендентального Я, Сартр і сам вказує на аспекти її своєрідності: відмінності³⁰ від загального трансцендентально-феноменологічного уявлення про трансцендентність як характеристику об'єктної царини [ibid.: 50]. Але рішенням Сартра є такий спосіб радикалізації феноменології, згідно з яким *епохе* підлягатиме будь-яка трансцендентність [ibid.: 51]. Втім, Сартр тут пропускає щонайменше один важливий момент: підставою для надання Я трансцендентного статусу (трансцендентності в особливому, специфічному значенні) є та сама нетематизованість, необ'єктивованість, несхоплюваність трансцендентального Я, які для Сартра виступають так би мовити «позитивними» характеристиками феноменологічної свідомості. Отже, трансцендентність трансцендентального Я зокрема (і не в останню чергу) є наслідком його функціональності.

І, нарешті, в рамках сартрівської концепції, через спробу ліквідації однієї зі складових нівелюється одна з важливих дистинкцій, що конституують систему феноменологічного мислення (котра, як тип трансцендентального дискурсу, ґрунтується радше не на окремих концептах – а на концептуальних парах: фундаментальних дистинкціях). Йдеться про пару концептів Я-свідомість³¹, значущість якої для феноменологічної філософії звісно не має такого ступеню експліцитності, як, наприклад, пара ноеза-ноема, або свідомість-світ. Втім, глибинний аналіз структур феноменологічної думки з

необхідністю звертається до дистинкції трансцендентального Я і феноменологічної свідомості, що є джерелом численних парадоксів і водночас креативних рішень, які стосуються не лише інтерпретацій вже наявних текстів, але й перспектив подальшого розвитку феноменологічної філософії.

Таким чином, Сартрова критика трансцендентності *ego* являє собою один із численних проектів по «удосконаленню» трансцендентальної філософії взагалі і феноменології зокрема, котрі, прагнучи розв'язати закладені в цьому проекті суперечності шляхом вибору однієї з на позір несумісних, альтернативних позицій, не враховують засадничість апорії для трансцендентальної думки, котра прагне конституювання і аналізу (в тому числі у формі деконструкції) «середніх ланок»³² між царинами, принципами і концептами, котрі видаються протилежними і, отже, несумісними в рамках не-трансцендентальних підходів.

Феноменологічна деконструкція парадигми речі: Гусерль і Марйон.

Варто зазначити, що, порівняно з Кантом, для Гусерля значущість Декартової позиції є набагато вищою. По-перше, основний методологічний принцип феноменології – *epoche* та-або редукція³³ – є критичною гіперболізацією Декартового сумніву. По-друге, Гусерлеве гасло «назад до самих речей» виказує своєрідне повернення (звісно, на критичних засадах³⁴ і в результаті радикального переосмислення) до картезіанської парадигми речі: на відміну від Кантової «редукції» речей самих-по-собі, як відповідь на яку, по суті, можна розглядати означений заклик Гусерля, що має програмне значення для феноменологічного проекту в цілому. Гусерлеві намагання вписати до «трансцендентального мотиву» настанову на повернення «до самих речей» є припустими, можливими і плідними з феноменологічного погляду лише на новому ґрунті радикалізованого *epoche* і відтак радикально відрізняються від картезіанської речовості, під яку підпадає *ego* як, послуговуючись гусерлівською метафорикою, «шматочок світу».

Стосовно феноменологічного переосмислення парадигми речі варто згадати філософський підхід Марйона, афористично втілений у назві збірки його розмов з Даном Арбібом «Строгість речей». Марйон звертається до ідеї речі³⁵ в контексті проблематики подієвості і дару. Те, що трапляється, стається, пов'язується ним (в парадоксальний спосіб – адже подія є невираховною і т. п.) із своєрідною строгістю, що походить від самих речей [Arbib, Marion 2017: xii] – а не від думки, що нав'язує речам певні диспозиції та схеми. Таким чином, Марйон так би мовити деконструє, гіперболізуючи, феноменологічний дискурс за двома вагомими векторами феноменологічного мислення: ригористичності і зверненості «до самих

речей». Його методологічний хід полягає насамперед у «деконструкційному»³⁶ перемиканні зв'язків: на відміну від строгості мислення, яке завдяки своєму ригоризму уможлиблює доступ «до самих речей», Марйон говорить про строгість, що від самих речей походить. Така позиція узгоджується з його тенденцією до гіперболізації даності за рахунок, умовно кажучи, зменшення вагомості домену свідомості. Дотичним моментом Марйонової концепції є гіперболізація присутності як характеристики речі.

Трансцендентальний мотив: суб'єктивність та інакшість.

Важливо наголосити, що незгода з Декартом дає можливість Канту і Гусерлю увиразнити властиво трансценденталістські прагнення і настанови: їхня критика картезіанського підходу водночас має стати утвердженням трансцендентальних засад. Тому, наприклад, Кантове знамените заперечення картезіанського «проблематичного ідеалізму»³⁷ водночас виступає ствердженням трансцендентальної необхідності досвіду як відношення з Іншим, що в свою чергу передбачає актуалізацію таких атрибутів трансцендентального мислення як принцип відмінності й ідея межі. Що стосується Гусерля, то окремі приклади тут навести неможливо: його посилання на Декарта (як на попередника, філософська концепція якого водночас підлягає критичному перегляду на феноменологічних засадах) фактично у всіх випадках мають на меті утвердження і радикалізацію «трансцендентального мотиву».

В трансцендентальному мисленні – яке відзначається свого роду апоретичністю (і певною мірою навіть на ній ґрунтується) – однією з важливих апорій виявляється протиставлення принципу відношення-відмінності, що *de facto* лежить в основі всіх методологічних патернів трансцендентального дискурсу, і принципу – або, радше, настанови – що у Гусерля виражається за допомогою формули «я сам» (яка, згідно з його думкою, лежить в основі «трансцендентального мотиву»). Самочинність суб'єкта і відношення до... (свідомість про...) як сутнісна риса трансцендентальної суб'єктивності (свідомості) – дві речі, фундаментальні для трансценденталізму, які нерідко входять у суперечність (котра «розв'язується» у нерозв'язності конституювання [Пльїна 2015: 131]). Тобто, принцип «я сам», здавалося б, є несумісним із принципом відношення-відмінності, котрий, згідно з концепцією даного дослідження, розглядається як щонайменше один із визначальних предикатів трансцендентального дискурсу.

Позірність цієї суперечності полягає в двох моментах: 1) враховуючи особливості трансцендентального підходу, дане напруження постає як не суперечність, але, радше, апорія (нерозв'язність); 2) феноменологічне

прийняття позиції «я сам» є умовою можливості *epoche*-редукції, котра, в свою чергу, є а) фактором розрізнення і розмежування двох настанов і б) умовою можливості феноменологічних принципів конституювання і кореляції, які обидва є безпосередньо пов'язаними із засадничим «архі»-принципом відношення-відмінності³⁸.

Важливий прецедент артикуляції означеної апорії віднаходимо в назві відомої роботи Рікера: «Я сам як інший». В перекладі не відображається принциповий лінгвістичний момент, використаний Рікером: «я сам» формулюється не як «*toi-même*», а як «*soi-même*» («*Soi-même comme un autre*»), що, завдяки непрямому відмінку, який вводить займенник *soi*, імплікує момент зворотності і таким чином відображає ідею визначальної позиції Іншого в конституюванні суб'єктивності Я. Ця ідея є спільною для феноменологій Марйона, Манусакіса, Рікера, Дерида. В Марйоновій системі координат вона почасти перекривається з фактором абсолютизації даності, яка стає активною. І саме на цю оберненість звертає увагу Марйон в аналізі картезіанського *cogito*: аналізі, що має на меті спростування соліпсистсько-субстанційної лінії, яка приписується Декарту історико-філософською традицією і значною мірою зумовлює критику Декарта з боку трансцендентальної філософії – як філософії відношення і відмінності *par excellence*³⁹. В рамках аналізу картезіанського *cogito* (а саме, у розділі другого тому праці «Картезіанські питання», що має назву «Вихідна інакшість [L'altérité originaire] ego»), Марйон виявляє момент його принципової зумовленості Іншим, який постає «під маскою Бога» і «оприявнюється [se déclare] зрештою в ідеї інфінітного» [Marion 1996b: 43–44]. Віднаходячи в Декартовій Другій Медитації прихований діалог (за допомогою аналогізації формул «*j'étais sans doute, si je me suis persuadé*» і «*point de doute que je suis, s'il me trompe*»⁴⁰ [ibid: 27] – остання є експліцитно діалогічною, в той час як перша оприявнює діалогічні конотації завдяки запропонованій автором аналогії), Марйон робить висновок, що «Цей діалог передбачає іншого мовця, який звертається з питанням до *ego* і йому передус: фактично, тоді як *ego* припускає, що воно є, воно одразу припускає, що воно є лише другим, що воно приходить після іншого» [ibid.: 28].

Перегуки з цією концепцією Декарта-Марйона віднаходимо в деридіанському тексті «Психея: винахід Іншого», де йдеться про так би мовити зворотне конституювання; уможливлення Іншим (зокрема через процедуру прийняття) не лише винаходів (*inventions*) Я-суб'єктивності, але і власне самого Я як такого [Derrida 1987–1998a: 10].

Повертаючись до проблеми гусерлівського картезіанства в контексті теми Декартового трансценденталізму, запитано: що ж зрештою являє

собою «трансцендентальний мотив», походження якого Гусерль переконливо і обґрунтовано пов'язує з іменем Декарта? Нагадаю, що Гусерль формулює його як «я сам». Але чи є таке визначення трансцендентального мотиву достатнім, або, радикальніше – чи є воно визначальним? Якщо трактувати його буквально – як абсолютизацію ролі трансцендентального Я в його самочинності⁴¹ – то вочевидь відповідь (принаймні з погляду даного дослідження) буде негативною. Адже, наприклад, «несуб'єктний» трансценденталізм Дерида не поступається ригористичністю кантівській і гусерлівській версіям трансцендентальної філософії у слідуванні її конститутивним принципам⁴². Крім того, сам Гусерль спростовував звинувачення власної концепції у соліпсизмі, зокрема за допомогою розбудови взаємопов'язаних сюжетів інтерсуб'єктивності та життєсвіту. І, нарешті, за умови Я-центричного тлумачення трансцендентального мотиву по суті спростовувалася б визначальна позиція трансцендентального мислення взагалі, що полягає насамперед у *відношенні*: відношенні до досвіду (а точніше, в рамках трансцендентальної настанови, сам досвід постає як форма відношення до..., в процесі якого власне і відбувається конституювання суб'єкту); відношенні між свідомістю і світом⁴³, яке в гусерлівському дискурсі фіксується за допомогою концепто-метафори «кореляційного апіорі». Отже, видається необхідним помислити цей мотив *інакше*.

Предикат «інакше» – навіть «зовсім інакше» (покликаючись на Емануеля Левінаса) – по суті виявляється тут ключовим. «Я сам» може бути зрозумілим як метафора-квінтесенція самої цієї альтернативності: альтернативного підходу, запропонованого трансцендентальною думкою, схопленого у метафорі «коперніканського повороту» і реалізованого за допомогою Декартового гіперболічного сумніву – який в свою чергу виявляється радикалізованим в рамках феноменологічного *epoche*. Ця інакшість точки відліку, «інкорпорована» в ідею (принцип) трансцендентальної суб'єктивності, є інакшістю непередметності, несубстанційності (така інакшість *ego*-суб'єкту-свідомості почасти запобігає можливим ефектам соліпсизму)⁴⁴: функціональна свідомість про... є відношенням, а не річчю; визначальним предикатом свідомості є інтенційність⁴⁵. На засадах первинної інакшості, зумовленої «трансцендентальним зсувом» (зі «що» до «як», від речі до відношення) конститууються дві корелятивні інакшості: (1) трансцендентально-феноменологічна свідомість, що не є емпіричною свідомістю світу природної настанови; (2) світ в феноменологічному розумінні, що не є світом природної настанови.

Отже, маємо розгалуження іншостей, отриманих за допомогою

засадничої інакшості, схопленої і приведенної в дію за допомогою мотиву «я сам». При цьому потрібно пам'ятати про принципове неподвоєння світу, властиве феноменологічній настанові: по суті, саме в недотриманні цієї умови Гусерль, зокрема, звинувачує Декарта. «Інакше» означає насамперед інакше по відношенню до метафізичної подвійності, з якою Кант бореться шляхом відмежування феноменів від речей самих-по-собі, Гусерль – за допомогою запровадження принципів редукції та інтенційності, а Дерида за рахунок радикалізації відношення-відмінності в фігурах апорії і нерозв'язності.

Нарешті, «я сам» постає елементом дискурсу відмінності, оскільки виступає джерелом трансцендентально-критичної настанови (зокрема такого її аспекту як феноменологічна безпередумовність), котра за означенням передбачає в тому числі авто-референтне застосування⁴⁶. В контексті картезіансько-феноменологічного дискурсу йдеться насамперед про трансцендентальну критику, представлену у формі сумніву або редукції. По суті, деконструкція з її радикалізмом, гіперболічністю, ширістю і послідовністю прагнення йти «до кінця» у своїх намірах може розглядатися як одна з модифікованих (деконструйованих) іпостасей мотиву «я сам», котрий втілює універсальну для трансцендентального мислення в цілому настанову радикальної критичності і неприйняття жодного упередження.

Результати дослідження можна узагальнити в наступних висновках:

– *Cogito* як засадничий принцип і концепт філософії Декарта виявляється одним з конститутивних чинників формування парадигми трансценденталізму, основними репрезентаціями якої є Кантова критика і Гусерлева феноменологія. При цьому як Кант, так і Гусерль свою критику картезіанського підходу ґрунтують на підважуванні висновків, зроблених самим Декартом стосовно його власного винаходу, а також пов'язаних із ними обмежень.

– Основною підставою критики Декарта, спільною для кантівського і гусерлівського підходів, є картезіанська субстантивация *ego cogito*, що відтак постає в статусі «речі, що мислить». Натомість трансцендентальна позиція передбачає зсув від субстанційності до функціональності, і отже радикалізацію значливості аспекту відношення (як альтернативи догматичної «філософії речі») і тісно пов'язаного із ним фактору відмінності. Чинником і носієм можливих відношень при цьому постає насамперед трансцендентальний суб'єкт, що зумовлює вагомість його статусу в трансцендентальному дискурсі.

– Трансценденталістське вмотивування несубстанційності *cogito* ґрунтується на факті конституювання останнього тільки в рамках процесу

досвідчування, в рамках якого *cogito* функціонує як чинник синтетичного впорядкування множини різноманітних досвідних даних. Також функціональна трактовка *cogito* в рамках трансцендентально-критичного дискурсу зумовлюється специфікою трансцендентального зсуву зі «що» мислення (пізнання) до його «як», з онтологічного порядку до логіко-пізнавального.

– У філософії Канта *cogito* («я мислю») отримує не лише трансцендентальні, але і гіпер-трансцендентальні конотації, оскільки воно 1) уможливує й забезпечує трансцендентальне відношення (зв'язок) між поняттями, що самі по собі мають трансцендентальний статус; 2) відповідно, не належить до царини трансцендентальних концептів, виявляючись щодо неї трансцендентальним.

– Гусерлівська феноменологія як один з найригористичніших різновидів трансцендентальної філософії не лише *de facto* виявляється в своїх суттєвих моментах своєрідною реінтерпретацією Декартового проекту, але і в експліцитний спосіб заявляє про своє картезіанське походження. Насамперед це стосується основного феноменологічного методу (принципу): редукції або *epoche*, що є своєрідним перетлумаченням і радикалізацією картезіанського сумніву. Втім, феноменологічна оцінка декартівського спадку є амбівалентною: безумовні свідчення слідування декартівській традиції сполучаються у Гусерля з моментами радикальної критики останньої.

– Відзначаючи і високо оцінюючи новизну започаткованого Декартом типу філософського мислення – йдеться, власне, про поворот до трансцендентального дискурсу – Гусерль при цьому критикує наступні аспекти картезіанського підходу: субстантивация *ego*, недостатній радикалізм сумніву-*epoche*, ізолювання царини *ego cogito* – неухважність до значущого (з феноменологічного погляду) виміру його *cogitationes*. Всі означені підстави феноменологічної критики на адресу Декарта стосуються моментів, в яких останній не сягає остаточно трансцендентального порядку мислення, залишаючись в рамках догматичної метафізики.

– Моменти розходження з Декартом виступають як для Канта, так і для Гусерля підставою (в трансцендентальних термінах – умовою можливості) для конституювання власних трансцендентальних позицій.

– Однією з фундаментальних суперечностей трансцендентального дискурсу постає сполучення настанови, яку Гусерль визначає за допомогою формули «я сам» і принципу відношення-відмінності, що виступає засадничим предикатом філософського мислення трансцендентального типу. Можливість розв'язання цієї суперечності полягає (1) у перекваліфікації її у статус апорії – принципової нерозв'язності, що виступає

креативним фактором перманентного напруження в процесі філософського міркування⁴⁷; (2) у тематизації мотиву «я сам» як умови можливості трансцендентально-феноменологічної редукції, котра, в свою, чергу є нерозривно пов'язаною з принципом (-ами) відношення-відмінності (як фактор розрізнення двох настанов і як умова можливості принципів конститування і кореляції).

– Формула «я сам», окрім і понад можливими соліпсистськими конотаціями, що виникають на її ґрунті (і які, по суті, суперечать базовим предикатам трансцендентального типу мислення⁴⁸), в парадоксальний спосіб втілює ідею інакшості – як радикальної альтернативності, що привноситься за допомогою ідеї *cogito* у філософське мислення, створюючи підґрунтя для трансцендентального зсуву (або повороту). На основі і завдяки принципу «я сам» уможливується гіперболічний сумнів (і його в свою чергу гіперболізована версія – феноменологічне *epoche*) як джерело цієї радикальної інакшості: методологічної, а в рамках пізніших версій феноменологічної філософії – також і онтологічної (Деріда, Марйон, Левінас). Принципом «я сам» виявляється зумовленою трансцендентально-критична настанова – як не лише джерело, але й актуальне осердя функціонування трансцендентальних принципів відношення і відмінності.

В підсумку хотілося би зазначити, що сюжети даної розвідки не вичерпують дослідницького потенціалу, пов'язаного з проблематикою картезіанського трансценденталізму. Зокрема, межі статті не дозволили приділити увагу таким важливим питанням, як тема фінітного-інфінітного в картезіанській і трансцендентальній думці; трансцендентальна дистинкція об'єкту і речі самої-по-собі, засади якої віднаходяться в декартівській філософії; перехід від онтологічної до трансцендентально-критичної позиції, експліцитно приписуваний Кантовій філософії але імпліцитно здійснюваний на теренах картезіанського дискурсу. Дослідження цих проблем буде здійснено в наступних розвідках.

Примітки

¹ Щодо Канта, ставлення якого до Декартової філософії як до засновку трансцендентальної думки не є настільки експліцитним, Етьєн Балібар, однак, слушно зауважує: «Можна сказати, що відношення до Декарта знаходиться в центрі «Критики чистого розуму»» [Balibar 2012: 22].

² При цьому всі три автори демонструють однакості в аспекті постулювання іррелевантності кантівської інтерпретації істинним, автентичним засадам Декартової концепції (і навіть автентичному картезіанському тексту).

³ Олег Хома резюмує думку дослідниці наступним чином: «Кім Сан Он-Ван-Кун пропонує оригінальну концепцію картезіанського суб'єкта не як статичного носія атрибутів, а як динамічної «фігури переходу», зокрема – від внутрішнього до зовнішнього. Таким чином, модель картезіанського суб'єкта тлумачиться як несумірна з трансцендентальним суб'єктом кантіанства..., як певна альтернатива трансцендентальній філософії» [Хома 2014: 6]. В цілому, можна зазначити, що вихідні інтенції підходу дослідниці і мого власного є протилежними: в той час як Кім Сан Он-Ван-Кун прагне розмежування Декарта з трансцендентальною традицією, я намагаюся виявити моменти причетності картезіанської концепції до трансцендентального мислення; в той же час обидва підходи спираються насамперед на проблему суб'єктивності. При цьому виклад і обґрунтування моїх полемічних аргументів на адресу позиції Кім Сан Он-Ван-Кун вимагають окремого дослідження і, отже, не можуть бути вміщеними в рамки даної статті.

⁴ Цей концептуальний хід має характер «зворотного повороту»: цей термін я утворюю за аналогією до Гусерлевого «зворотного запитування» (*Rückfrage*) і в першу чергу застосовую для пояснення стосунку деконструкційного дискурсу до філософської традиції (в першу чергу – трансцендентальної) [Львіна 2015: 133-138]. Однак мені видається важливим відзначити наявність подібного кроку вже у Гусерля, що вчергове засвідчуватиме приналежність деконструкційної філософії до трансцендентально-феноменологічної лінії філософського мислення.

⁵ Така квазі-циркулярність є характерною рисою трансцендентально-феноменологічно-деконструкційного мислення і пов'язана, зокрема, з вельми суттєвим для трансцендентального дискурсу чинником автореферентності. У Гусерля дана особливість, що має вагоме методологічне значення, передається, наприклад, метафорами «зигзагу» і «зворотного запитування» (*Rückfrage*).

⁶ Так, «я мислю» трансцендентальної єдності апперцепції виступає конститутивним елементом синтезу і свого роду «засобом» розташування і впорядкування розмаїття досвідних відмінностей, в контексті яких воно власне щонайменше актуалізується (якщо взагалі не конститується). Феноменологічна ж свідомість за означенням є інтенційною свідомістю про...; навіть феноменологічне Я, взяте в модусі полносу ідентичності (що характеризується певною квазі-субстантивністю), все ж конститується як таке по відношенню до розмаїття відмінностей – переживань свідомості, що, в свою чергу, конститується в процесі досвідчування.

⁷ Помилковість приписування Декартові даного силіогізму на сьогодні є поширеною темою декартознавчих досліджень, але з особливою

ретьельністю вона досліджується в роботах Марйона.

⁸ Кант в підрозділі «Критики чистого розуму», присвяченому темі неможливості онтологічного доведення існування Бога, стверджує, що вочевидь буття не є реальним предикатом, оскільки воно не є поняттям про щось, що можна додати до концепту речі [Kant 1998: 567]. Схвалюючи загалом Декартову редукцію сприйняття (у вузькому сенсі) до пропозиції «я є» [ibid.: 425] і водночас підкреслюючи емпіричний статус пропозиції «я мислю», Кант стверджує, що остання вже містить у собі пропозицію «я є», котра, отже, не є і не може бути висновком з судження «я мислю» [ibid.: 453].

⁹ Концептуалізуючи трансцендентальний тип філософського мислення, я визначаю принцип відношення-відмінності як його засадничий критерій [Пльїна 2015: 130]. Що надає йому універсального статусу згідно з природою властиво трансцендентальної універсальності – яка, по суті, також є функціональною, на противагу субстанційній орієнтації «догматичного» універсалізму.

¹⁰ Як слушно пояснює Анастасія Козирєва, трансцендентально-феноменологічна «свідомість може розглядатися не як вищий порядок, об'єктивуючий акт, ні як якість, що додається до досвіду; натомість свідомість може бути зрозумілою через її синтетичну функцію, яка дозволяє досвіду бути поєднаним і конгруєнтним» [Kozirjeva 2018: 217].

¹¹ Для феноменологічної версії трансценденталізму характерним є поєднання мотивів екзистенційності і функціональності: Так в роботі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» Гусерль, поруч із вимогою радикалізму – міра якого відповідає мірі справжності філософії, яка відтак виконує своє покликання – стверджує, що лише за умови сягання філософом чистоти саморозуміння в якості суб'єктивності як першоджерела філософія приходиться до свого актуального й істинного існування (Гусерль використовує слово *Dasein*) [Husserl 1976: 102]. Важливо звернути увагу на приписування предикату існування (в екзистенційно забарвленому модусі модусі *Dasein*) не суб'єкту філософування – а самій трансцендентальній філософії. Таким чином остання (в образі феноменології) мислиться невіддільно від феноменологічного суб'єкту і певною мірою редукується до суб'єктної практики (само)досвідчування. Таким є радикальний наслідок зумовленого Декартом трансцендентального повороту.

¹² Втім, дана проблема є сюжетом для окремого дослідження, тому зараз можна лише її означити.

¹³ Балібар підкреслює, що, оскільки (за Кантом!) Декарт відкриває конститутивність суб'єкту пізнання саме в рамках субстанціалістської

метафізики, остання набуває форми раціональної психології, об'єктом якої є душа в аспекті її здатності (функції) самопізнання [Balibar 2012: 22].

¹⁴ Психологізм – в аспекті протиставлення трансцендентальній настанові – по суті, посідає для Гусерля ту ж позицію, що раціональна психологія для Канта.

¹⁵ Видатний кантознавець Генрі Елісон приділяє значну увагу аналізу проблеми Кантового позиціонування «Я мислю як емпіричної пропозиції». «Оскільки Кант робить це твердження тричі у В-парадоксилах, очевидно, що він надає йому значної вагомості. Однак також є очевидним, що це особливий рід емпіричної пропозиції ... здається, він призначає емпіричному дві відмінні ролі. Перша – наділяти пропозицію чуттєвим референтом ... Інша, яка передбачається твердженням про те, що без того, щоб емпірична репрезентація забезпечувала матеріал для мислення, акт мислення не міг би мати місця, передбачає, що емпіричне функціонує як тригер або привід для акту мислення, радше ніж джерело його емпіричного змісту» [Allison 2015: 400]. Один з аспектів специфіки емпіричності «я мислю» Елісон вбачає в його невизначеній природі: «єдина його репрезентація, яку ми маємо, є «невизначена інтуїція» або сприйняття [ibid.: 399]. В той час як постулювання Кантом «емпіричної природи» пропозиції «я мислю» Елісон розглядає як запобігання «референції на ноуменальне суще, що мислить», артикуляція її (цієї пропозиції) «невизначеної природи запобігає ґрунтуванню на ній будь-якого субстанційного твердження» [ibid.: 400].

¹⁶ Задля уникнення підозри в емпіризмі трансцендентального Я, Кант наголошує на його спонтанності [Kant 1998: 456] та чистій інтелектуальності [ibid.: 453].

¹⁷ В цьому контексті неможливо не згадати аргумент Джефрі Бенінгтона, згідно з яким трансцендентальне завжди вже є стосунком між трансцендентальним і емпіричним [Bennington 2000: 86], їхнім проблематичним («не-можливим») поєднанням, що лежить в основі деридианського концепту «квазі-трансцендентальне».

¹⁸ Зауважимо, що феноменологічна настанова по суті деконструє не лише дистинкцію суб'єкт-об'єкт, але й опозицію внутрішнього і зовнішнього досвіду. Досвід свідомості, що відкривається лише по проведенню редукції зовнішнього (як в сенсі неналежного свідомості – тобто, «світу» як світу природної настанови, так і в сенсі неавтентичного – передумов) і в цьому плані за означенням є внутрішнім досвідом свідомості, при цьому є досвідчуванням того «про», на яке спрямована інтенційна свідомість як на за означенням *інше*, і отже, в певному розумінні, принципово зовнішнє (послугуючись левінасівсько-деридианською термінологією –

екстеріорне). Треба зазначити, що певною мірою Гусерль – як і Кант – закріплює статус властиво внутрішнього досвіду (так би мовити «сюжетно» порожнього) за цариною часу, яка зрештою ідентифікується з самою свідомістю. Джерелом досвіду, отже, виявляються два радикально гетерогенні «начала»: річ і час.

¹⁹ Цей момент активно використовується й розвивається в рамках «феноменології Іншого», представлені іменами Левінаса, Марйона, Дерида та ін.

²⁰ Ця думка є почасти відтвореною в «Кризі», де йдеться про те, що *ego* не є «залишком» *svitu* [Husserl 1970: 79]. Натомість в Ідеях-I (§ 33) Гусерль визначає «чисту» або «трансцендентальну» свідомість як *феноменологічний* залишок: той що залишається після редукції.

²¹ Такий вихід на сенсові-значеннєву проблематику є вельми суттєвим: адже трансцендентальна десубстантивізація у феноменологічному дискурсі не в останню чергу слугує утвердженню виміру смислу або значення, що приходить на зміну «парадигмі речі» (щодо домінантної ролі проблеми значення у феноменології див, наприклад, [Mohanty 1985: 214]).

²² Втім, в «Кризі» Гусерль приписує самому «картезіанському *epoche*» такий радикалізм, що охоплює не лише всі наукові сфери, але й сферу позанаукового життєсвіту [Husserl 1970: 76]. В цьому фрагменті тексту, здається, перекриваються інтенції самого Гусерля і їхній пошукуваний засновок у Декарта. Це часткове ототожнення відбивається в синтетичному, так би мовити феноменологізованому формулюванні «картезіанське *epoche*» (замість «картезіанський сумнів»).

²³ Хотілося би зробити певне уточнення, що в даному тексті часто-густо перекриваються і навіть ототожнюються, використовуються почасти як майже синоніми такі концепти, як Я, свідомість, *ego*, *cogito*. Загалом всі ці поняття мають значеннєву самостійність, важливу і суттєву в рамках трансцендентально-феноменологічного дискурсу. Однак вимоги даного дослідження дозволяють – а подекуди і вимагають об'єднати їх на ґрунті спільних характеристик: дана мережа концептів належить так би мовити спільному концептуальному полю, що слугує вираженню ідеї трансцендентальної суб'єктивності як маркера радикальної інакшості: несубстанційності, функціональності, з утвердженням яких відбувається зсув філософського запитування зі «що» на «як».

²⁴ Крім того, енігматичність трансцендентальної (трансцендентально-феноменологічної) свідомості можна пов'язати з її несхоплюваністю в якості об'єкта і феномена, що впливає з її непередметної – функціональної природи.

²⁵ Дане уточнення має на меті упередити хибне пов'язання цього розуміння

надлишковості із концептом надлишковості, що має фундаментальне значення для філософських дискурсів Марйона і Дерида.

²⁶ Можна заперечити, що трансцендентальне Я Гусерля і Канта в цілому відповідає Сартровій дефініції свідомості. Втім, низка проблем все ж має місце, які оприявнюються, зокрема, на ґрунті проблеми автореферентності.

²⁷ Непрозорість загрожує не тільки чистоті свідомості, але і її спонтанності [Sartre 1960: 41–42]: обидві ці характеристики є визначальними для свідомості не лише феноменологічної, але і загалом трансцендентальної.

²⁸ Останній пасаж вносить ту саму «непрозорість» в сартрівське міркування у вигляді непростоти, адже імпліцитно вводить певне розщеплення на рівні самої свідомості на квазі-суб'єкт і квазі-об'єкт – поза участю Я. Тим більше, що він сам говорить, що чиста свідомість – непозиційна і нерелексивна – є свідомістю першого ступеню [ibid.: 41], що передбачає певну шкалу рівнів свідомості (які, однак, продовжуватимуть утримувати відмінність від Я).

²⁹ У випадку свідомості авто-референтність тягне не об'єктивізацію, а квазі-об'єктність, якою наділяється принципово необ'єктне. Тут ми по суті маємо справу з однією з трансцендентальних апорій, уникнення яких, на мою думку, унеможливує трансцендентальний проект – зокрема в його феноменологічному заломленні.

³⁰ Ця відмінність є важливою з огляду на загальну увагу до різного роду дистинкцій і нюансів, характерну для трансцендентально-феноменологічно-деконструкційного мислення. Так, окрім локальної значущості саме даного сюжету про трансцендентність Я (і, звісно ж, непересічної значущості його наслідків для феноменологічної концепції в цілому), вагомим є також власне аспект конституювання чергової відмінності: певного зсуву, що на цей раз пов'язаний з новим тлумаченням трансцендентності, яке відрізняється від стандартного значення поняття трансцендентного в рамках феноменології як трансцендентальної філософії, певним чином його «зміщує».

³¹ Власне, критикуючи трансцендентність Я, Сартр наводить аргументи, згідно з якими ця трансцендентність тягне відмінність Я від свідомості. Тобто, означена відмінність в його дискурсі артикулюється, але при цьому він ніби прагне занести у дужки феноменологічної редукції один з її елементів – трансцендентне Я. Втім, на мою думку, саме цей факт утворення так би мовити «іманентної» дистинкції (за непрямою аналогією до статусу «трансцендентного в іманентному», яким Гусерль наділяє феноменологічне Я) між трансцендентним Я і феноменологічною свідомістю (іманентною чи трансцендентальною? ретельний аналіз Сартрового тексту змушує залишити це питання відкритим), що є результатом первинного і нередукованого розщеплення *ego*-царини, є максимально важливим і потенційно плідним чинником для самої

феноменології.

³² Якщо скористатися кантівською метафорою з третьої «Критики».

³³ Завдання даного дослідження не вимагають окреслення відмінностей між цими методологічними процедурами, різниця між якими однак є вельми значливою в рамках феноменологічного мислення в цілому.

³⁴ Найважливішим уточненням тут має бути феноменологічне заперечення речового статусу для свідомості, в той час як картезіанським ходом було позиціонування *ego cogito* як «мислячої речі». Але чи залишається співмірним із традиційним (в тому числі, картезіанським) розумінням феноменологічне тлумачення «речей», повернення до яких лежить в основі експліцитної програми феноменології? «Повернення до самих речей» для Гусерля означає остаточну відмову від подвоєння світу, яка, по суті, відбувається «на користь» свідомості (разом з її життям у множині *cogitationes*) – відмову, що передбачається трансцендентальною настановою (на противагу догматичній метафізиці), але у Канта імпліцитно утримується через дистинкцію «феномен» / «рiч-сама-по-собi». Однак, як не парадоксально, засади такого неподвоєння вбачаємо у самого Декарта, коли він називає *Я res cogitans* (на рівні з *res extensa*). Однак в цьому разі трансцендентальна феноменологія заперечує неподвійність, кваліфікуючи її як зміщення порядків (радикальним послідовником такої критики виявився Сартр). Тому варто зробити уточнення: феноменологічне неподвоєння квазі-онтологічного порядку є можливим і необхідним тільки після проведення редукції; натомість підставою і метою здійснення останньої є свого роду методологічне подвоєння настанов. Отже – як зазначалося вище стосовно розрізнення картезіанського *ego* як субстанції або душі і *ego* феноменологічного, йдеться про дві взаємодоповнюючі дистинкції: (1) між *ego* (свідомістю) з одного боку і річчю або феноменом з іншого і (2) між річчю в метафізико-догматичному розумінні і річчю у феноменологічній перспективі. Також хотілося б окремо звернути увагу на розрізнення двох вимірів феноменологічного неподвоєння: (1) неподвоєння на феномени і самі речі; (2) неподвоєння (в цьому випадку краще позначити його як неподвоєння) на свідомість і її феномени. Якщо перше з них є «абсолютним», тобто таким, що елімінується і делегітимується в рамках феноменологічної системи координат, то друге стосується радше моменту деієрархізації і, навпаки, пов'язане з утворенням феноменологічних дистинкцій, які виступають рушійною силою трансцендентально-феноменологічної думки. Таке трансцендентально-феноменологічне не-подвоєння ґрунтується на нередуковній відмінності, або, точніше кажучи, нею зумовлюється і уможливується. В підсумку (оприямиенню якого ми завдячуємо деконструкціоному мисленню) мова йде про відсутність бінарно-

ієрархічного подвоєння на «чорне» і «біле», «магістральне» і «маргінальне» тощо, яке саме і унеможливує зрештою принцип відношення-відмінності через принаймні потенційне зведення до Одного (кращого) шляхом репресії Іншого. Як альтернативу ієрархізму з боку трансцендентального мислення отримуємо принцип «середньої ланки» (який можна розглядати і як умову, і як чинник, і як наслідок зазначеного не-подвоєння), що отримує фундаментальне значення в трансцендентальному дискурсі. Крім того, слід ще раз підкреслити, що обидва типи феноменологічного неподвоєння виникають внаслідок трансцендентальної редукції. І якщо можна з обережністю говорити про своєрідний «монізм», що характеризує філософські підходи як Декарта, так і Гусерля, то, в той час як його Декартова версія полягала у позиціонуванні себе як речі, то феноменологічна умовна неподвійність (умовна, адже відмінність між свідомістю і феноменом, *ego* і світом залишається не просто нередуковним – але саме визначальним моментом феноменологічної доктрини: після редукції відкривається кореляційне апіорі) радше чинить зсув у бік свідомості, продуктом конституювання якої є її об'єкти (феномени) і в процесі конституювання яких вона сама конститується як така.

³⁵ Точніше кажучи, речей: загалом, множинність має істотне значення для трансцендентально-феноменологічного (зокрема, деконструкційного) підходу, що уникає скерованості думки єдиним «що», орієнтуючись натомість на загальні принципи відношення та відмінності і всі пов'язані з ними конкретніші методологічні засади: синтез, кореляцію, варіацію, *differance* і т. п.

³⁶ Я послуговуюсь тут терміном «деконструкція» в розширеному і відносно довільному сенсі – поза методологічною строгістю та-або прив'язкою до деридианського дискурсу.

³⁷ Звернімося ще раз до фрагменту «Критики чистого розуму» – згадуваного вище в іншому контексті – де Кант пише, що трансцендентальне доведення, яке могло би підважити позицію проблематичного ідеалізму, мало би встановити, що суб'єкт має стосовно зовнішніх речей не тільки виображення, але й досвід: а встановлення цього так би мовити трансцендентального факту, в свою чергу, вимагає доведення, що навіть внутрішній досвід (безсумнівний для Декарта) можливий тільки за умови досвіду зовнішнього [Kant 1998: 326].

³⁸ Щодо кореляції, зв'язок з відношенням (і, отже, відмінністю) є очевидним, а стосовно конституювання хотілося б навести пояснювальний аргумент. Конституювання завжди є конституюванням іншого – і утворена тут фігура «подвійного генетиву» не є випадковою. Мова йде про амбівалентність, притаманну конституюванню як водночас конструюванню (що є свого

роду трансцендентальним аналогом метафізичного створення) і проясненню: останнє вочевидь спирається на вже дане (на «завжди вже», якщо згадати відомий вислів Деріда), на ньому ґрунтується. Зазначена амбівалентність розкривається Деріда в апорії винаходу [Derrida 1987-1998b: 15] і радикалізується Марйоном та Манусакісом в концепції «зворотної інтенційності» (за Марйоном, феномен, що відбувається, стається, перегортає спосіб бачення, оскільки він походить з його власної «зворотної» інтенційності, а не з інтенції суб'єкта [Marion 2002: 113]).

³⁹ Не слід забувати однак і про звинувачення в соліпсизмі, що лунали на адресу самого Гусерля. Відповіддю на них, зокрема, постає концепція інтерсуб'єктивності, в рамках якої розробляється ідея Іншого – що стане визначальною для феноменологів пізнішої генерації.

⁴⁰ «Безсумнівно я є, якщо вже себе переконав» і «оскільки він ошукує мене, я, без жодного сумніву, є» (переклад Олега Хоми).

⁴¹ Що не відповідає автентично картезіанським інтенціям, як дозволяє зрозуміти наведена вище аргументація Марйона.

⁴² В цьому контексті ще раз звернуся до думки професора Лоя щодо конституювання суб'єкта у власних практиках, на противагу можливості трактувати трансцендентальну суб'єктивність як наперед даність.

⁴³ Йдеться про світ у феноменологічному розумінні – на противагу редукованому світу природної настанови.

⁴⁴ Суб'єкт протистоїть об'єкту не на однорідних засадах, але належить до цілком іншого виміру. Суб'єкт – це те, що присутнє *не об'єктом*. Про цей бік суб'єктивності в різний спосіб свідчать феноменологічний антинатуралізм, сама ідея (мета) методу редукції, принцип кореляційного апріорі і т.д. Деконструкційна філософія Деріда – не зважаючи на відмову від поняття суб'єкта (цей крок по суті є радикалізацією тої позиції, що в попередніх версіях трансценденталізму саме і вводилась за допомогою концепту суб'єкту) – також слідує цьому тренду, причому в радикальний спосіб. Місце суб'єкту посідає текст, а граничний антинатуралізм полягає в тому, що об'єктом філософії виявляється не світ, і вже навіть не свідомість «про світ», але сама філософія «про» таку свідомість.

⁴⁵ Що стосується неінтенційної свідомості, що починає тематизуватися у феноменології пізнього Гусерля, то вона також конститується відношенням, але таким, що протікає в пасивному модусі і, як дозволяє зворотним чином зрозуміти марйонівський підхід, почасти зумовлюється активністю даності.

⁴⁶ Яке, наприклад, імпліцитно закладено у формулі «критика чистого розуму».

⁴⁷ Питанню конститутивного і конструктивного статусу принципу апорії в

трансцендентальному мисленні присвячено працю [Льїна 2019].

⁴⁸ Їхній перелік подано у [Льїна 2015].

Список використаної літератури

- Іванова-Георгієвська, Н. (2010) *Феноменологія як неконфесійний шлях до Бога*, у: *Феноменологія і релігія*, Київ: Дух і Літера, сс. 60–73.
- Іванова-Георгиевская, Н. (2009а) *Картезианские размышления*, в: *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*, Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», сс. 346–348.
- Іванова-Георгиевская, Н. (2009б) *Предисловие к публикации статьи Э. Штайн «Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского»*, в: *Добца / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, Одеса: ОНУ ім. Мечнікова, вип. 14, сс. 360–371.
- Іванова-Георгиевская, Н. (2009с) *Феноменологія Едмунда Гуссерля як строга наука на пути к Богу, или Уловки и ловушки трансцендентализма*, в: *Топос*, 2–3(22), Минск, сс.167–176.
- Льїна, А. (2015) *Деконструкційний поворот в трансцендентальному мисленні*, у: *Sententiae*, вип. 33(2), Вінниця, сс. 125–148.
- Льїна, А. (2019) *Деріда як об'єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності*, у: *Sententiae*, вип. 38(1), Вінниця, сс. 6–26.
- Кім, Сан Он-Ван-Кун (2014) *Чи ототожнював Декарт суб'єкт і субстанцію в ego?* (О. Хома, пер.), у: О. Хома (ред.). *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень*, Київ: Дух і літера, сс. 93–113.
- Молчанов, В. (2010) *Предисловие*, в: *Гуссерль Э. Картезианские медитации*. (В. Молчанов, пер.), Москва: Академический Проект, сс. 5–10.
- Хома, О. (2014) *Передмова*, у: О. Хома (ред.). *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень*, Київ: Дух і літера, сс. 5–6.
- Allison, H. E. (2015) *Kant's Transcendental Deduction: an Analytical-Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Alquié, F. (1975) *Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible?*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, pp. 145–155.
- Arbib, D., Marion, J.-L. (2017) *The rigor of things: conversations with Dan Arbib*. (Ch. M Gschwandtner, Trans.) New York: Fordham University Press.
- Attig, Th. (1980) *Husserl and Descartes on the Foundations of Philosophy*, in: *Metaphilosophy*, 11(1), pp. 17–35.
- Balibar, É. (2012) *Kant, critique du «paralogisme» de Descartes. Le «je pense» (Ich denke) comme sujet et comme substance*, in: *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 57 (1), pp. 21–33.

- Bennington, G. (2000) *Interrupting Derrida*. London: Routledge.
- Bouriau, C. (2000) *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*. Bordeaux: Presses Univ de Bordeaux.
- Derrida, J. (1967) *Cogito et histoire de la folie*, in: *Derrida, J. L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, pp. 51–98.
- Derrida, J. (1987–1998a) *Avant-propos*, in: *Derrida, J. Psyché: Invention de l'autre*. Vol. 1 (pp. 9–10) Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987–1998b) *Psyché: Invention de l'autre*, in: *Derrida, J. Psyché: Invention de l'autre*, vol. 1, Paris: Galilée, pp. 11–61).
- Goldman, A. (2012). *Kant and the Subject of Critique: On the Regulative Role of the Psychological Idea*. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy*. (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl E. (1973a) *Cartesianische Meditationen*, in: *Husserl, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff, SS. 41–184.
- Husserl, E. (1973b) *Die Pariser Vorträge*. in: *Husserl, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff, SS. 1–40.
- Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana*, Bd. VI. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1997) *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- Husserl, E. (2019) *First Philosophy. Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*. (S. Luft, Trans.). Dordrecht: Springer.
- Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer, A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kozyreva, A. (2018) *Synthetic Unity of Consciousness in the Phenomenology of Edmund Husserl*, in: *Etudes phénoménologiques – Phenomenological Studies*, 2, pp. 217–247.
- Landy, D. (2015) *Kant's Inferentialism: The Case Against Hume*. London: Routledge.
- Laporte, J.-M. (1963) *Husserl's Critique of Descartes*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 23(3), pp. 335–352.
- MacDonald, P. S. (2000) *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*. Albany, NY: State Univ. of New York Press.
- Marion, J.-L. (1996a) *Constantes de la raison critique – Descartes et Kant*. in: *Marion J.-L. Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu*, Paris: Presses universitaires de France, pp. 283–316.

- Marion, J.-L. (1996b) *L'altérité originare de L' ego*, in: *Marion J.-L. Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu*, Paris: Presses universitaires de France, pp. 3–48.
- Marion, J.-L. (1999) *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. (D. Garber, Trans.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2002) *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. (R. Horner, V. Berraud, Trans.), New York: Fordham University Press.
- Mohanty, J. N. (1985) *The Destiny of Transcendental Philosophy*, in: *Mohanty, J. N. The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Nijhoff, pp. 213–222.
- Petrescu, A. (2013) *The Transcendental-Phenomenological Perspective on Intersubjectivity: Various Aspects*, in: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 71, pp. 14–20.
- Priest, S. (2002) *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. London: Routledge.
- Sartre, J.-P. (1960) *The Transcendence of the Ego*. (F. Williams, R. Kirkpatrick, Trans.). New York: Hill and Wang.
- Schäfer, R. (2012) *Les transformations de l'Erkenntnishteorie dans la critique husserlienne de Descartes*. (É.Mehl, Trad.), in: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 32, pp. 325–341.
- Schrader, G. A. Jr. (1983) *Kant and Phenomenology*, in: *W. L. McBride, C. O. Schrag (Eds.). Phenomenology in a Pluralistic Context (Selected Studies in Phenomenology & Existential Philosophy)*, New York: State Univ. of New York Press, pp. 120–138.
- Suzuki, F. (2012) *The Cogito Proposition of Descartes and Characteristics of His Ego Theory*, in: *Bulletin of Aichi University of Education*, 61 (Humanities and Social Sciences), pp. 73–80.

Анна Ильина

ДЕКАРТ *SUB SPECIE TRANSCENDENTALIS*: КАНТИАНСКАЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВЫ

Статья посвящена исследованию философской концепции Декарта с точки зрения трансцендентальной перспективы. Анализ отношения, возникающего между Декартовой философией и трансцендентальными проектами Канта, Гуссерля и Деррида позволяет автору выявить аспекты и мотивы картезианской мысли, отвечающие основополагающим требованиям трансцендентального мышления. Демонстрируется амбивалентность оценки Декартовой философии со стороны трансцендентальных подходов Канта и Гуссерля как источника

трансцендентального метода и одновременно как средоточия отрицаемой трансцендентализмом «догматической» метафизики. Выявляется сущностная связь между Декартовой установкой, определяемой Гуссерлем как «я сам», с идеей инаковости, которая имеет фундаментальное значение для трансцендентального мышления.

Ключевые слова: *cogito*, трансцендентальное, субстанциональность, отношение, инаковость, эпохе.

Anna Ilyina

DESCARTES SUB SPECIE TRANSCENDENTALIS: KANTIAN AND PHENOMENOLOGICAL RETROSPECTIVES

Paper investigates Descartes' philosophical conceptions with regard to transcendental perspective. An analysis of relation between Cartesian approach on the one hand and transcendental conceptions of Kant and Husserl (and in part Derrida) on the other allows author lay bare such the aspects and motives of Cartesian thought that correspond to essential principles of transcendental thinking.

At the same time the moments of discrepancy between Descartes' and properly transcendental approaches are examined. Author focuses her attentions especially on such fundamental features of Cartesian philosophy – underlying transcendental reception and reinterpretation of Descartes – as, above all, principle of cogito, as well as peculiarity of philosophical attitude grasped and expressed by Husserl as “I-myself”.

Paper demonstrates an ambivalence of appraisal of Descartes' philosophy by Kantian and Husserlian transcendentalisms: the former is regarded as a source of transcendental method and as a center of “dogmatic” metaphysics. It is shown that Cartesian concept of cogito serves at once as constitutive factor of development of transcendental approach and as main “target” of transcendental critique.

Analyzing problematical congruence of “I-myself” with the “relation-difference” principle, positioned as fundamental for transcendental thinking, author shows the way to decide this inconsistency by uncovering of deep and inherent connection between attitude of “I-myself” and idea of otherness, the last being flow-through in transcendental discourse as a whole.

Keywords: *cogito*, transcendental, substantiality, relation, otherness, epoche.

References

Ivanova-Heorhiyevska, N. (2010) *Fenomenologiya jak nekonfesijnyj shliah do Boga* [Phenomenology as Undenominational Way to God], in: *Fenomenologiya i religiya*, Kyiv, Duh i Litera.

Ivanova-Geogriyevskaya, N. (2009a) *Kartezianskije razmyshleniya* [Cartesian Meditations], in: *Entsiklopediya Epistemologii i Filosofii Nauki*, Moskva, «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», pp. 346–348.

Ivanova-Geogriyevskaya, N. (2009b) *Predisloviye k publikatsii stati E. Shtajna «Chto takoje philosophiya? Razgovor Edmunda Gusserlya i Fomy Akvinskogo»* [Preface to Publication of E. Stein's Paper «What is philosophy? A Conversation of Edmund Husserl and Thomas Aquinas»], v: *Дóџа / Doksa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofiyi ta filolohiyi*, Odesa, ONU im. Mechnikova, vyp. 14, pp. 360–371.

Ivanova-Geogriyevskaya, N. (2009c) *Fenomenologiya Edmunda Gusserlya kak strogaya nauka na puti k Bogu, ili Ulovki i lovushki transcendentalizma* [Edmund Husserl's Phenomenology as the Rigorous Science on the Way to God or Tricks and Traps of Transcendentalism], v: *Topos*, 2–3(22), Minsk, pp. 167–176.

Ilyina, A. (2015). *Dekonstruktivnyy povорот v transcendentalnomu myslenni* [Deconstructive Turn in Transcendental Thinking], v: *Sententiae*, 33(2), Vinnytsya, pp. 125–148.

Ilyina, A. (2019). *Derrida jak object istorii filosofii: kontsept aporii v rakursi problemy universalnosli* [Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem], v: *Sententiae*, 38(1), Vinnytsya, pp. 6–26.

Kim, San On-Van-Kun (2014) *Chy ototojnuvav Dekart subject i substantsiju v ego?* [Did Descartes identify subject and substance in ego?], in: Khoma, O. (Ed.). *«Medytatsii» Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen* [Descartes' «Meditations» in the mirror of contemporary interpretations]. Kyiv: Duh i Litera, pp. 93–113.

Molchanov, V. (2010) *Predisloviye* [Preface]. in: *Husserl, E. Kartezianskije meditatsii* [Cartesian Meditations], Moskva, Akademicheskij proekt, pp. 5–10.

Khoma, O. (2014) *Peredmovna* [Preface]. in: *«Medytatsii» Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen* [Descartes' «Meditations» in the mirror of contemporary interpretations], Kyiv: Duh i Litera, pp. 5–6.

Allison, H. E. (2015) *Kant's Transcendental Deduction: an Analytical-Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

Alquié, F. (1975) *Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible?*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, pp. 145–155.

Arbib, D., Marion, J.-L. (2017) *The rigor of things: conversations with Dan Arbib*. (Ch. M Gschwandtner, Trans.) New York: Fordham University Press.

Attig, Th. (1980) *Husserl and Descartes on the Foundations of Philosophy*, in: *Metaphilosophy*, 11(1), pp. 17–35.

- Balibar, É. (2012) *Kant, critique du «paralogisme» de Descartes. Le «je pense» (Ich denke) comme sujet et comme substance*, in: *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 57 (1), pp. 21–33.
- Bennington, G. (2000) *Interrupting Derrida*. London: Routledge.
- Bouriau, C. (2000) *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*. Bordeaux: Presses Univ de Bordeaux.
- Derrida, J. (1967) *Cogito et histoire de la folie*, in: *Derrida, J. L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, pp. 51–98.
- Derrida, J. (1987–1998a) *Avant-propos*, in: *Derrida, J. Psyché: Invention de l'autre*. Vol. 1 (pp. 9–10) Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987–1998b) *Psyché: Invention de l'autre*, in: *Derrida, J. Psyché: Invention de l'autre*, vol. 1, Paris: Galilée, pp. 11–61.
- Goldman, A. (2012). *Kant and the Subject of Critique: On the Regulative Role of the Psychological Idea*. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy*. (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl E. (1973a) *Cartesianische Meditationen*, in: *Husserl, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff, SS. 41–184.
- Husserl, E. (1973b) *Die Pariser Vorträge*. in: *Husserl, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff, SS. 1–40.
- Husserl, E (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana*, Bd. VI. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1997) *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- Husserl, E. (2019) *First Philosophy. Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*. (S. Luft, Trans.). Dordrecht: Springer.
- Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer, A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kozyreva, A. (2018) *Synthetic Unity of Consciousness in the Phenomenology of Edmund Husserl*, in: *Etudes phénoménologiques – Phenomenological Studies*, 2, pp. 217–247.
- Landy, D. (2015) *Kant's Inferentialism: The Case Against Hume*. London: Routledge.
- Laporte, J.-M. (1963) *Husserl's Critique of Descartes*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 23(3), pp. 335–352.
- MacDonald, P. S. (2000) *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*. Albany, NY: State Univ. of New York Press.

- Marion, J.-L. (1996a) *Constantes de la raison critique – Descartes et Kant*. in: *Marion J.-L. Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu*, Paris: Presses universitaires de France, pp. 283–316.
- Marion, J.-L. (1996b) *L'altérité originnaire de L' ego*, in: *Marion J.-L. Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu*, Paris: Presses universitaires de France, pp. 3–48.
- Marion, J.-L. (1999) *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. (D. Garber, Trans.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2002) *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. (R. Horner, V. Berraud, Trans.), New York: Fordham University Press.
- Mohanty, J. N. (1985) *The Destiny of Transcendental Philosophy*, in: *Mohanty, J. N. The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Nijhoff, pp. 213–222.
- Petrescu, A. (2013) *The Transcendental-Phenomenological Perspective on Intersubjectivity: Various Aspects*, in: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 71, pp. 14–20.
- Priest, S. (2002) *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. London: Routledge.
- Sartre, J.-P. (1960) *The Transcendence of the Ego*. (F. Williams, R. Kirkpatrick, Trans.). New York: Hill and Wang.
- Schäfer, R. (2012) *Les transformations de l'Erkenntnishteorie dans la critique husserlienne de Descartes*. (É. Mehl, Trad.), in: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 32, pp. 325–341.
- Schrader, G. A. Jr. (1983) *Kant and Phenomenology*, in: *W. L. McBride, C. O. Schrag (Eds.). Phenomenology in a Pluralistic Context (Selected Studies in Phenomenology & Existential Philosophy)*, New York: State Univ. of New York Press, pp. 120–138.
- Suzuki, F. (2012) *The Cogito Proposition of Descartes and Characteristics of His Ego Theory*, in: *Bulletin of Aichi University of Education*, 61 (Humanities and Social Sciences), pp. 73–80.

Стаття надійшла до редакції 6.03.2020

Стаття прийнята 6.04.2020