

А.В.Ільїна,

*кандидат мистецтвознавства,
молодший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

«КАРТЕЗІАНСЬКЕ КОЛО» ТА ДИСКУРС ІНШОГО: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ДЕКАРТА

Значення філософського спадку Рене Декарта для розвитку європейської інтелектуальної традиції важко переоцінити. Виняткова потужність картезіанського впливу на подальший розвиток філософської думки відображається у великій кількості рецепцій та інтерпретацій, тональність яких, втім, виявляється немонотонною в горизонті історико-філософського поступу. Потужна критика, що супроводжувала сприйняття і прийняття картезіанських ідей починаючи від сучасних Декартові мислителів, у ситуації «після модерну» часом переходить у відверте заперечення, адже Декартові делегується статус свого роду символу модерної раціональності – парадигми, що підлягає щонайменше ретельному перегляду (а часом і поваленню) в умовах сучасного і надто «пост-сучасного» філософського дискурсу.

Проте наскільки виваженою може бути оцінка картезіанської філософії залежить, насамперед, від ретельності історико-філософського аналізу її засад, текстуальних оприявнень та контекстуалізації в більш пізніх філософських концепціях. Тут ідеться про уважне ставлення до сучасних трендів декартознавства, а також – і особливо – до сучасних модусів тлумачення та асиміляції ідей Декарта в рамках актуальних філософських підходів та шкіл. Адже кожен спосіб реактуалізації Декарта не лише допомагає зорієнтуватися в тих змінах, що відбуваються в історико-філософському «кліматі» тієї чи іншої епохи, але й розкриває певні автентичні риси Декартової концепції, що за інших історико-філософських обставин залишилися б прихованими[22], вивільняючи її з полону стереотипів як «позитивного», так і «негативного» характеру.

Слідкуванням означеним історико-філософським запитам визначається *актуальність* даного дослідження, *метою* якого є аналіз своєрідної лінії «феноменологічного картезіанства», по суті започатко-

ваної самим засновником феноменології і на сьогодні репрезентованої насамперед постаттю видатного й вельми впливово філософа сучасності Жана-Люка Марйона.

Проблема критичної рецепції картезіанської філософії у феноменологічному дискурсі є вельми актуальною щонайменше з огляду на артикульований самим Гусерлем зв'язок феноменології та картезіанства і відтак є досить поширеною темою історико-філософських розвідок. В роботі Вейна Мартіна [18] ставиться завдання розглянути відношення між позиціями Декарта та феноменологічною традицією в цілому, проте де-факто автор обмежується аналізом таких проєктів феноменологічного прочитання Декарта як гусерлівське картезіанство та Гайдегерава онтологічна критика. Анна Ямпольська [9] розглядає як питання трансформації Декартової позиції в рамках гусерлівського методу (зокрема і особливо стосовно методу феноменологічної редукції), так і проблему критики феноменологічної редукції як квінтесенції гусерлівської методологічної настанови в більш пізніх феноменологічних концепціях. Це опосередковано проливає світло й на проблему пост-гусерлівських феноменологічних поглядів на філософію Декарта. Також картезіанська проблематика з'являється в роботах Ямпольської в контексті інтерпретації феноменологічної концепції Емануеля Левінаса [10]. Детальний історико-філософський аналіз Марйонових тлумачень Декарта здійснює О. Хома [8]. Не торкаючись безпосередньо феноменологічної проблематики, він, втім, прояснює ті важливі мотиви своєрідного підходу філософа, які, в свою чергу, не можуть не стосуватися і феноменологічного ракурсу Марйонового картезіанства. Зокрема, це стосується теми співвідношення методу й метафізики у філософії Декарта (адже саме радикальна значущість, тематизація й перетлумачення ідеї методу є характерними рисами феноменологічної філософії), а також принципу «неспростовної очевидності» [8, 342], що лежить в основі феноменологічного методу. Проблема «картезіанського кола» в її феноменологічному, а конкретно – гусерлівському тлумаченні, і відтак у безпосередньому зв'язку з картезіансько-феноменологічним сюжетом очевидності, аналізується в статті Джорджа Хефернана [15]. До критичного порівняння гусерлівських і картезіанських поглядів на такі конститутивні для обох філософів питання, як сумнів та епохе, проблема першої філософії, проблема очевидності тощо вдається Елізабет Штрюкер [21].

Завдання цієї статті полягає насамперед у реконструкції тих

позицій в інтерпретаціях картезіанських текстів (особливу роль тут відіграє інтерпретація Марйона), що спростовують стереотипні зауваження на адресу концепції Декарта, і відтак підважують звинувачення картезіанського підходу (1) в центрованості як онтологічного, так і епістемологічного вимірів картезіанської філософії на ідеї (позиції) *Ego* і (2) в утворенні логіко-аргументаційної проблеми, що дістала назви «картезіанського кола». Похідним завданням – що підсилює історико-філософську значущість й актуальність досліджуваної теми – є виявлення параметрів та наслідків ситуації «подвійної критики», яку Марйонінова концепція спрямовує на гусерлівську критичну позицію щодо філософії Декарта, експліцитно й імпліцитно спростовуючи низку феноменологічних закидів на адресу останньої.

Новизна пропонованого у даній статті дослідницького підходу полягає у позиціонуванні марйонівського картезіанства як такої інтерпретаційної стратегії, що, слідуючи феноменологічній настанові, ставить під питання суттєві аспекти Гусерлевої критики Декарта, пропонуючи свого роду «феноменологічне щеплення» до картезіанської філософії, виявляючи її глибинні, часом непрояснені імплікації (тобто – здійснюючи феноменологічний крок «назад до Декарта»).

Концепція Ж.-Л. Марйона – філософа, значний внесок якого до феноменологічної традиції підкріплюється вагомістю його історико-філософських розвідок щодо філософії Декарта – є одним з найреволюційніших підходів до тлумачення картезіанської думки. Марйон як історик філософії водночас залишається феноменологом, отже, його увага до Декартової концепції зумовлюється і скеровується інтересами, що походять від феноменологічних запитів.

Як відомо, джерело феноменологічних пошуків у філософії Декарта вбачав сам засновник феноменології: Едмунд Гусерль. Однак в той же час Гусерлеве ставлення до картезіанського спадку відзначається критичними мотивами як наслідком гіперболізації феноменологією картезіанського підходу. Феноменологію можна було б «називати неокартезіанством», однак «саме як наслідок радикального розгортання розвитку картезіанських мотивів» вона змушена «відкинути майже весь відомий зміст філософського вчення Декарта» [2, 12; 23]. Радикалізуючи Декарта через феноменологічну критику, Гусерль при цьому прагне розкрити «найглибший смисл... радикалізму» картезіанських «Медитацій» [2, 17-18]. Конститутивними для Гусерля виявляються Декартові принцип «абсолютної

безсумнівності» [2, 29] та поворот до «*ego cogito* як аподиктично достовірного й граничного підґрунтя суджень» [2, 32]. Втім, з погляду Гусерля, недостатність радикалізму щодо вимоги безпередумовності спричиняють до таких «недоліків» картезіанської позиції, як делегування *ego cogito* статусу аксіоми, що має «створити фундамент дедуктивно пояснювальної науки-у-світі», упевненість в тому, що «ми в нашому аподиктичному чистому *Ego* врятували маленький шматочок світу» і намагання «вивести решту світу за допомогою правильно зроблених висновків і у відповідності до вроджених *Ego* принципів», перетворюючи *Ego* на *substantia cogitans* [2, 38; 24].

Цей момент визначає вагому опозицію між картезіанським підходом та феноменологічним: опозицію, яка штовхає феноменологів до «покращення» Декартового дискурсу. З погляду феноменологічного мислення, Декарт пропонує два сумнівні ходи.

Перший з них позиціонується Гусерлем як «нелегітимний» перехід від внутрішнього порядку до зовнішнього – від іманентного до трансцендентного – через субстантивіацію *Ego*. З критикою цього переходу пов'язані відоме Гусерлеве звинувачення Декарта в заснуванні «трансцендентального реалізму» [2, 39] і намагання феноменологічними засобами розірвати «картезіанське коло».

Як зазначає Хафернан, Гусерлеве розуміння картезіанського кола є своєрідним, і є «сутністю Гусерлевої критики Декартової очевидності» [15, 95]. Зауважимо, що для феноменології очевидність є не випадковим сюжетом, а однією з наріжних тем, отже, так чи інакше навколо неї обертаються всі фундаментальні феноменологічні проблеми. При цьому очевидність являє собою спільний концептуальний ґрунт для картезіанської і феноменологічної (особливо – гусерлівської) позицій. Якщо підсумувати різні аспекти «картезіанського кола» в його гусерлівському розумінні, які описані Хафернаном, то виявиться, що загалом кажучи йдеться про перехід від суб'єктивної іманентності до трансцендентності об'єктивного світу. Отже, важливою рисою гусерлівської тематизації «кола», згідно з Хафернаном, є її зав'язаність на проблему очевидності: чи є можливим за допомогою очевидності наведення мостів між іманентною свідомістю і трансцендентним буттям [15, 96]? За Гусерлем, дане коло «охоплює відношення в цілому між очевидністю, з одного боку, та чимось чи кимось, до чого або до кого можна апелювати з метою обґрунтування очевидності, з іншого» [15, 133].

Загальноживане ж тлумачення метафори «картезіанське ко-

ло» є наступним: буття (існування) Бога має виступити гарантом (критерієм) ясного й виразного (очевидного) сприйняття, за допомогою якого й «доводиться» буття Бога. Такий аспект кола, згадуваний Гусерлем у «Кризі» [3, 128], виявляється лише наслідком або окремих випадком більш загальної проблеми, яку Гусерль в роботі «Ідея феноменології» подає як загрозу для феноменологічного мислення: *epoche* забороняє дійсність трансцендентного поза обґрунтуванням її можливості; обґрунтування її можливості потребує трансцендентних положень [1, 130] (вирішення цієї проблеми в тому числі приведе феноменологічну думку до радикального переосмислення поняття об'єктивності). Хоча в даному тексті Гусерля це «коло» прямо не називається картезіанським, контекст його опису не залишає сумнівів. Натомість в «Картезіанських медитаціях» Гусерль, тепер вже не кажучи про «коло», приписує Декартові фактично ту саму похибку, пересторогою проти якої було виявлення можливого кола в «Ідеї феноменології» [25].

Перехід від *Ego* до світу є нерозв'язною проблемою (з феноменологічного погляду) і ґрунтується на більш фундаментальній проблемі «метафізичного подвоєння» [6, 96]. Загалом остання, як її визначає Вахтанг Кебуладзе, стосується подвоєння світів (на позірний і справжній – пізнаваний за умови дотримання правильних методів), але ця формула видається мені релевантною також для характеристики картезіанського дуалізму з усіма його онтологічними та методологічними наслідками. Тож феноменологія може запропонувати не більш коректні способи пов'язування порядків, а радше – відмову від такого подвоєння.

Другий (безпосередньо пов'язаний із попереднім) аспект картезіанської концепції, що є принаймні імпліцитно несумісним з феноменологічними засадами, це апелювання до опосередковувального Третього – ідеї Бога як сполучної ланки, що з'єднує порядки, але сама не змішується з жодним з них. Гусерль критикує Декартове посилення на *veracitas dei* [1, 132], а також схоластичні передумови картезіанської концепції [2, 38], не вказуючи, однак, прямо на зазначену нами проблему опосередкування). Адже феноменологічний погляд передбачає абсолютну безпосередність (принаймні, потенційну) контакту свідомості й феномену.

Уточнімо, що відмова від «метафізичного подвоєння» не означає переходу до моністичної тотальності, що у випадку феноменологічного мислення як різновиду мислення трансцендентального могла

б призвести до соліпсистських ефектів через перебільшення винятковості статусу трансцендентальної суб'єктивності. Радше навпаки: найбільш радикальною альтернативою «метафізичному подвоєнню» є філософія Іншого, що постає як гіперболічний наслідок трансцендентальної парадигми [26].

Свою версію схоплення першого з зазначених пунктів розходження феноменологічного й картезіанського шляхів – тлумачення, що вже впроваджує мотив Іншого на місце редукованого Гусерлевою феноменологією подвоєння, але в цьому контексті ще не передбачає вирішення проблеми реляції між гетерогенними відмінностями – пропонує Левінас. В «Тотальності і нескінченному» він вказує на «подвійність першої очевидності Декарта, що почергово відкриває я і Бога поза їх змішуванням, як два відмінні моменти очевидності, що зумовлюють одне одного» [16, 41]. Отже, якщо Гусерль проблематизує картезіанський зв'язок між я і світом, то Левінаса цікавить проблема гетерогенності я і Бога. З огляду на це, неможливою є функція Бога як опосередковуючої ланки: таким чином другий пункт феноменологічної незгоди, перекриваючись із першим, і посилюється і водночас пом'якшується.

Гусерлева критика «трансцендентального реалізму» і Левінасове зауваження про гетерогенність начал здаються такими, що мають протилежне значення, але при ближчому розгляді виявляються сторонами однієї медалі, оскільки рівною мірою проблематизують неведення мостів між іманентною свідомістю і трансцендентним буттям. Просто якщо Левінас вказує на передумови проблеми (гетерогенність, подвійність), Гусерль демонструє хибність її вирішення (порушення меж порядків). Натомість феноменологічним виходом могли б стати або така неподвійність, що не потребувала би переходу, конституюючи світ в полі трансцендентальної суб'єктивності [2, 8] (тоді в силу вступають вищенаведені застереження щодо соліпсизму), або розробка такого типу відношення з іншим та, відповідно, конституювання такого типу інакшості, що уникали би пов'язаних з метафізичними типами подвоєння проблем. Нижче ми повернемося до феноменологічної теми Іншого в аспекті тієї ролі, яку вона відіграє у феноменологічних інтерпретаціях Декартової концепції. А зараз зазначимо, що гусерлівським розв'язанням проблеми переходу є так би мовити обопільний зсув, якого в рамках трансцендентальної настанови зазнають як полюс *Ego* (свідомість є свідомістю про...), так і полюс світу (феномен є феноменом свідомості) [27].

Спробуємо поставити під сумнів якщо не сам факт, то, принаймні, ступінь розходження Декарта і Гусерля в питаннях (не)подвійності порядків та проблеми переходу і, посилаючись на тлумачення відомих інтерпретаторів цих філософів – насамперед на думку Марйона – запропонувати ракурс погляду, що дозволить, так би мовити, екстраполювати ситуацію гусерлівського «обопільного зсуву» на відношення між концепціями Гусерля і Декарта: позначити аспекти їхньої взаємонаближеності.

Перш ніж перейти до розгляду Марйонових позицій, звернімося до концепції видатного феноменолога, інтерпретатора Гусерлевої думки Джитендри Моханті, в міркуваннях якого проблема подвоєння розглядається, зокрема, в контексті теми очевидності, що є – як зазначалося вище – одним з центральних пунктів феноменологічної проблематики і водночас сполучною ланкою між картезіанською філософією і феноменологічною думкою [28]. Спочатку надамо кілька зауваг стосовно картезіанської концепції. Декартова очевидність подвоюється на очевидність Ego (віднайдене в результаті сумніву) і очевидність Бога (відкриття Третьої медитації) [29]. Позірний монізм Гусерлевої очевидності критикується Моханті, який вказує на помилковість змішування в стереотипних інтерпретаціях гусерлівської теорії самоочевидності свідомості та очевидності як досвіду істини [20, 210]. Остання оперує змістом акту, а перша обмежується існуванням такого акту як умовою своєї можливості [20, 209]: свідомість повідомляє собі про власну присутність, і не потребує для цього жодної іншої очевидності, крім свого існування [20, 209] (в цій думці вбачаються картезіанські мотиви [30]). Отже, Концепція Моханті надає аргументи на користь зменшення відстані між позицією Гусерля та критикованого ним картезіанського підходу: 1) є відмінність порядків очевидності («інтеріорний» та «екстеріорний»), 2) у феноменологічній самоочевидності свідомості (порядку, що можна зіставити з картезіанською очевидністю Ego) простежується мотив екзистенції.

Таким чином, ми побачили можливість реконструкції декартівських імплікацій у концепції Гусерля. Тепер подивимось на ситуацію у зворотному напрямі, віднаходячи антиципацію феноменологічних мотивів у концепції Декарта. Для Гусерля об'єктом картезіанської критики, нагадаємо, є «коло», причину якого, продовжуючи і надбудовуючи Гусерлеву думку, можна визначити як *подвійний* дуалізм: внутрішнього (Ego-сфера) і зовнішнього (світ, Бог), а також Ego і

Бога (що не тотожне першому протиставленню: Бог і належить порядку зовнішнього, і є медіатором зв'язку внутрішнього і зовнішнього порядків). Зазначимо, що обидва фактори мають порушувати очевидність (позбавлена очевидності екстраполяція і поява посередника). Сам Гусерль спрямовує свої заперечення на перше протиставлення і не помічає його ускладненість другим, яке, втім, може розглядатися і як радикалізація першого (Бог як гранично інше – отже, гіперболічний вияв зовнішнього порядку: прикладом такого міркування є вищенаведена теза Левінаса), і як його деконструкція (Бог як «іманентна» межа зовнішнього і внутрішнього). Остання версія наблизилася б картезіанську позицію до феноменологічної, оскільки передбачає певну деполаризацію – зсув, та, запроваджуючи гусерлівську термінологію, віднаходження «трансцендентного в іманентному».

Отже, зупинімося на другій версії і спробуємо реконструювати деякі аспекти картезіанської концепції, що з нею узгоджуються.

1) Бог, хоча і є гіперболою зовнішнього, але є *ідею*, а отже принаймні частково належить порядку *Ego* (цю заувагу можна спрямувати проти левінасівського тлумачення Бога і *Ego* як відмінних порядків, що не перекриваються).

2) Ідея Бога певною мірою є гіперболізацією («удосконаленням») Я – за посередництвом субстантивациі *Ego*, що виключає радикальну гетерогенність *Ego* і Бога; однак *Ego* як субстанція не розриває зв'язок з «функціональним» (асубстанційним) *Ego cogito* [31] завдяки акту мислення, атрибутом якого і виступає ідея [32] (ідея субстанції). В подвійній інтерпретації тексту «Медитацій» Анрі Гусе, аналізуючи концепцію Мартіаля Геру, звертає увагу на важливу деталь: «рефлексія над ідеєю Бога стає доказом існування цього Бога» [14, 76]. Імплицитно це вказує на екстраполяцію формули, якою доводиться очевидність *Ego* в його існуванні, на доказ існування Бога: «я його мислю, отже, Він існує». В першому разі формула не потребує змістовного наповнення мислення, в другому – потребує, оскільки стосується Іншого (і це, до речі, узгоджується із запропонованим Моханті розрізненням між гусерлівськими очевидностями свідомості і досвіду істини відповідно). Зауважимо, що разом з ідеєю Іншого як певного Хто або Що [33] в Третій медитації виникає й необхідність субстантивациі *Ego*, що забезпечує їхню подібність.

3) Протилежну до попереднього пункту позицію пропонує Марйон. Посилаючись на Третю медитацію, він розглядає можливість такої її інтерпретації, згідно з якою іншість виявляється вбу-

дованою в самоочевидність *Ego*, позбавляючи останню самодостатності. Крім того, якщо в другому пункті йшлося про вимушену субстантивіацію *Ego*, що служить підґрунтям для його уподібнення Іншому, Марйонові міркування навпаки розкривають Іншого як, так би мовити, функціонального Іншого – як того, хто мислить, і на цьому ґрунті (а не на ґрунті субстанційності) уможлиблюється уподібнення цього мислячого Іншого і *Ego* як об'єкта даного мислення, який однак і сам визначається як такий, що мислить. Розглядаючи одну з кульмінаційних тез Медитації: «Хай мене обманює, хто може, хіба вдасться йому коли-небудь зробити так, щоб я був нічим, в той час як я думаю, що я є чимось?» [34; 13, 14], Марйон звертає увагу на те, що фрагментові, який виражає «мислення себе собою», передусє формулювання, що передбачає інтерлокуційність: «хай мене обманює, хто може», в якій «*Ego* спершу з'являється не в номінативі, але в непрямому відмінку (*me*, «мене»). Я є таким, що мислиться іншим» [17, 33-34]. Звичайно, ми можемо сказати, що цей Інший в особі Бога-ошуканця належить ще процесу гіперболічного сумніву і отже як елемент «негативної гіперболічності» підлягає редукції в результаті віднаходження абсолютної (само)очевидності «мислення себе собою». Втім, Марйон зазначає, що радикалізація узалежненості від Іншого відбувається якраз у висновку Третьої медитації (тобто тексту, присвяченого темі віднаходження істинного й правдивого Бога): пізнання себе базується на пізнанні «Іншого, що мене мислить не тільки до того, як я мислю його, але до того, як я мислю себе», і цим іншим виявляється Бог [17, 34]. Отже, в царині «позитивної гіперболічності» Бога ідея Іншого утримується.

В такому разі Левінасове «так», яке може вимовити Інший – але не «я» [ТІ, с. 94], і якого, на думку Левінаса, бракує картезіанському *cogito*, щонайменше імпліцитно передбачається концепцією Декарта. Показово, що в своєму тлумаченні ідеї «первинного так» картезіанські мотиви артикулює Жак Деріда: «Первинне Так – згода, дана на певну презентацію *Ego* – переживає (*survit a*) всі заперечення» [11, 13]. Ця дерідианська (і також левінасівська) думка надає «первинному так» функцію обмеження та призупинення граничного сумніву і узгоджується з вищенаведеним тлумаченням Марйоном Декартової позиції: я конститується мисленням Іншого [35, 36].

Таким чином, ідея Іншого виявляється вельми своєрідним вирішенням проблем, поставлених феноменологією перед картезіанським дискурсом, причому це вирішення віднаходиться Марйоном – а також,

опосередковано, Деридою – зсередини самої картезіанської думки! Левінас у тлумаченні декартівської концепції спиняється на констатації гетерогенності Іншого (Бога) як свого роду «інстанції» нескінченного. Відношення (між тотожним та інакшим) – те, чого бракує йому у картезіанській ідеї нескінченного [Ямпольская]. Натомість Дериди у своїй інтерпретації Левінасової думки, попри критичні налаштування деконструкції на адресу картезіанства, виявляється ближчим до Марйонової позиції, ніж сам Левінас: «тут знову Декарт проти Гусерля, Декарт Третьої медитації, яку можливо невірно зрозумів Гусерль... У рефлексії *cogito*, Декарт усвідомлює, що нескінченне не лише не може бути конституйоване як об'єкт (сумнівний) [37], але вже робить його можливим як *cogito*, перевершуючи його» [12, 156-157].

Але чи не входить ідея Іншості в суперечність із тією зазначеною на початку цієї розвідки вимогою неподвійності, дотримання якої має, за збереження Декартового мотиву, врятувати феноменологічний дискурс від картезіанського «кола»? Це питання впирається в проблему, що водночас і конститує, і деконструє феноменологічний дискурс зсередини. Тренд неподвоєння, який тягне щонайменше переосмислення і «пом'якшення» опозицій [38], співіснує у феноменології як трансцендентальній філософії з гіперболічною значущістю відмінності [5, 130]. Замість проблеми кола, яку дана ситуація вирішує, виникає проблема, яку Дериди, гіперболізуючи в рамках деконструкційної техніки мислення, визначатиме як апоретичність. Ця проблема (в конструктивному значенні терміну) передбачає множинність розв'язань-інтерпретацій. Одним із них може бути наступне: феноменологія, відмовляючись від метафізичного – і, зокрема, онтологічного подвоєння [39], тим самим відмовляється від зовнішнього Іншого, що виявляється «занесеним в дужки». Натомість відмінність як така є іманентною феноменологічному дискурсу, належить до його фундаментальних характеристик і стосується, так би мовити, «внутрішнього простору» феноменологічної думки [40]. Так, відмінність між суб'єктом і об'єктом завдяки вищезгаданому «обопільному зсуву» полюсів трансформується у відмінність між *cogito* і *cogitata*, ускладнюючись додатковим – третім (трансцендентальним) елементом: *cogitationes*. Оскільки дані дистинкції належать до одного – трансцендентального (не іманентного й не трансцендентного) виміру, одного порядку, то проблема співвідношення внутрішнього і зовнішнього та пов'язана з нею

проблема екстеріоризації виявляється елімінованою. Разом з тим елімінується і проблема переходу. Таким чином, стає зрозумілим, як і чому саме на теренах феноменологічного дискурсу, неодноразово звинувачуваного в соліпсистських тенденціях, розкривається тема Іншого як своєрідного гіпостазису ідей відношення та відмінності.

Повертаючись власне до концепції Марйона, варто звернути окрему увагу на наступний момент: Марйон змінює усталений напрям міркування, який гусерлівська феноменологія успадковує від традиційно тлумаченої філософії Декарта, пропонуючи рухатися не від *Ego* до Іншого – до ідеї Бога, але від Бога до мене як того, чие мислення уможливлене мисленням Бога-як-Іншого про мене. Важливо зазначити, що подібну стратегію Марйон застосовує і у розбудові власної концепції «насичених феноменів», застосовуючи зворотну інтенційність (феноменологічний суб'єкт конституювання конститується Іншим), гіперболічну редукцію (від явища до даного) і, відповідно, рухаючись від Іншого до *Ego*. Втім, Марйон тут не спиняється на простій зміні напрямку. Коли Іншим є Бог, то лише переміщенням обмежитись неможливо, оскільки Бог водночас є і джерелом, і суб'єктом, і об'єктом мислення або споглядання в їхньому ідеальному модусі очевидності [41]. А з огляду на подібність я і Бога [17, 34], це тягне можливість збігу мислення «мого» і «про мене» і, в свою чергу, перекривання порядків *Ego* і Бога на ґрунті мислення. Чи не прослідковуються тут феноменологічні конотації: перекривання свідомості й феномену, що має свою досконалу – гіперболічну здійсненність у випадку виповненої інтенції[42], а також можливість розглядати мислення як за означенням «мислення про Інше», за калькою феноменологічної «свідомості про...»?

Таким чином, Марйоновій інтерпретації Декарта вдається оминати дві небезпеки. Першу з них феноменологія вбачає в картезіанському підході. Вона пов'язана – нагадаємо – з подвоєнням порядків і, відтак, з нелегітимністю їхнього взаємопереходу. А другу (що чатує не тільки на Декартову концепцію, а й на феноменологічний дискурс в його прагненні «вдосконалення» картезіанського мотиву) – в загрозі соліпсизму, що актуалізується, в тому числі, за спроби подолання «картезіанського кола». Цікаво, що Марйон обидві небезпеки підводить під рубрику соліпсизму, онтологічну версію якого становить *Ego*-центричне «мислення себе собою», а епістемічну [43] – «коло». Якщо перша розривається віднаходженням фігури Іншого всередині позірної герметичності *Ego*-сфери, то

друга деконструється посиленням на очевидність, яка «не вимагає жодної іншої гарантії, крім відсутності передумов» [17, IX; 40].

Результати проведеного дослідження дають можливість зробити наступні висновки:

-Феноменологія як один з трендових напрямів сучасної філософії своєю критичною рецепцією Декартової думки не лише надає актуального й наближеного до філософських запитів сьогодення прочитання картезіанським позиціям, але й оприявнює приховані під інтерпретаційними стереотипами автентичні теми і характеристики декартівської думки.

-Феноменологічна критика Декарта здебільшого виявилася спрямованою на такі моменти картезіанської концепції, як (1) проблема переходу між порядками іманентного і трансцендентного (між *Ego* та світом та-або між *Ego* та Богом) та (2) наявність посередника між порядками (ідея Бога), що суперечить феноменологічним вимогам безпосередності та безпередумовності. Розв'язання чи елімінування однієї з проблем тягне артикуляцію іншої. Але феноменологія віднаходить шлях подолання обох перешкод водночас через принцип обопільного зсуву полюсів у Гусерля та завдяки введеньню ідеї Іншого в пост-гусерлівській феноменології.

-Марйонове картезіанство являє собою критику тієї критики, яку Гусерль спрямовує на Декартову концепцію. Разом з іншими пізніми феноменологами, Марйон не лише пропонує альтернативні тлумачення картезіанських позицій, але віднаходить відповіді на висунуті класичною феноменологією критичні зауваження в самих картезіанських текстах.

-Віднаходження теми Іншого в осерді картезіанської концепції Марйоном (і також – непрямо – Деридою і Левінасом) водночас і запобігає утворенню «картезіанського кола», і позбавляє від загроз соліпсизму, звинувачення у якому отримують не лише картезіанський дискурс, але й власне феноменологічне мислення.

-Амбівалентна природа феноменологічного Іншого, що сполучає в собі функції субстанції і відношення, гетерогенного порядку і концептуального «мосту» між порядками *Ego* і світу, дозволяє в трансцендентальний спосіб розв'язати проблему неможливого переходу, деконструючи обидва пункти феноменологічної критики Декарта, відмовившись від «метафізичного подвоєння» і водночас радикалізуючи значущість принципу відмінності всередині феноменологічного дискурсу.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии: Пять лекций / Э.Гуссерль. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. – 224 с.
2. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – М: «Академический проект», 2010. – 229 с.
3. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э.Гуссерль – Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2004. – 399 с.
4. *Ильина А.* Концепт Другого в ракурсе трансцендентализма // Койнонія: Спецвыпуск №2, Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. – 2011. – №950. – С.165–195.
5. *Ильина А.* Деконструкційний поворот у трансцендентальному мисленні // Sententiae. – 2015. – №33. – С.125–148.
6. *Кебуладзе В.* Феноменологія досвіду / В.Кебуладзе – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
7. *Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – М: «Академический проект», 2014. – С.63–99.
8. *Хома О.* Историко-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових «Медитацій» // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. – К.: Дух і Літера, 2014. – С.333–360.
9. *Ямпольская А.* Феноменологическая редукция как философская конверсия // Вопросы философии. – 2012 – №9. – С.157–166.
10. *Ямпольская А.* Феноменологическое прочтение онтологического аргумента: Левинас и Койре. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa10/182-187.pdf> (28.10.2016).
11. *Derrida J.* Abraham, l'autre // *Judéités: questions pour Jacques Derrida.* – Paris: Galilée, 2003. – P.11–42.
12. *Derrida J.* Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas // *Derrida, J. L'Écriture et la Différance.* – Paris: Seul, 1967. – P.117-228.
13. *Descartes R.* Méditations métaphysiques [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/42065_151000.pdf (28.10.2016).
14. *Gouhier A.* L'ordre des raisons selon Descartes // *Cahiers du Royaumont: Descartes.* – Paris: Minuit, 1957. – P.72–87.
15. *Heffernan, G.* An essay in epistemic Kuklophobia: Husserl's critique of Descartes' conception of evidence. – *Husserl Studies.* – 1999, V. 13, Issue 2. – P.89–140.
16. *Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité / E.Levinas. – La Haye: Martin Nijhoff, 1961. – 347 p.
17. *Marion J.-L.* Questions cartésiennes. II, Sur l'égo et sur Dieu / J.-L.Marion. –

- Paris : Presses universitaires de France, 1996. – 403 p.
18. *Martin, W.M.* Descartes and the Phenomenological Tradition // A companion to Descartes / J. Broughton, J. Carriero (Ed.). – Malden, MA: Blackwell Pub., 2008. – С. 496–512.
 19. *Mohanty, J. N.* Intentionality and "possible worlds" // J.N. Mohanty. The possibility of transcendental philosophy. – Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985. – P. 25–44.
 20. *Mohanty, J.N.* Towards a Phenomenology of Self-Evidence // D. Carr, E.S. Casey (Ed.). Explorations in phenomenology. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. – P. 208–229., 85 p.
 21. *Struyker, E.* The Husserlian Foundations of Science / E. Struyker. – Dordrecht: Springer. 1997. – 306 p.
 22. Так, Гусерль зазначає: «Буде цілком виправданим приділити зараз місце моїй спробі ретельного тлумачення, яке не повторює сказане Декартом, але дошукується того, що дійсно містилося в його мисленні» [3, 109].
 23. Звернімо увагу на гусерлівське уточнення: «відомий» зміст. В Марійоні-вих розвідках феноменологія продовжує проторений Гусерлем шлях до безпередумовності, що в цьому аспекті стосується і порівняння зі стереотипами тлумачення картезіанського спадку.
 24. Вимушене, пов'язане з припустимим обсягом статті обмеження посиланнями на роботу «Картезіанські медитації» виправдане її репрезентативністю щодо питань, які ставить дане дослідження. Проте необхідно підкреслити, що й інші гусерлівські тексти – насамперед такі як «Криза європейських наук і трансцендентальна філософія» і «Перша філософія» – містять чимало посилань на Декартову концепцію (як і в «Картезіанських медитаціях», ці зауваги мають амбівалентний статус, коливаючись між критикою і апологетикою).
 25. Зауважимо, що стандартне розуміння «кола» щонайменше не повністю підпадає під загальне формулювання проблеми Гусерлем, адже ідея Бога в картезіанській системі координат не вповні належить порядкові світу: ототожнювати трансцендентності світу і Бога – така ж сама помилка, як і приписуване Декарту його критиками ототожнення способів буття *cogito* і об'єктів світу.
 26. Докладніше про це див. [4].
 27. Цей подвійний «зсув» лежить в основі ноетико-ноематичної структури свідомості.
 28. Згадаймо, що Левінасова проблематизація декартівського подвоєння також апелює до подвійності очевидностей. Інше питання, наскільки їхня гетерогенність є абсолютною: подальший хід розвідки має прояснити це питання, якщо не запропонувати остаточну відповідь.
 29. І Бог, і *Ego*, будучи граничними очевидностями, є разом з тим і носіями – або навіть джерелом очевидностей. Наприклад, *Ego* є джерелом власної очевидності і почасти – очевидності Бога. І навпаки, Бог є

- джерелом (само)очевидності *Ego*, завдяки якій останнє здатне розкрити Бога як очевидність. Але, на відміну від *Ego*, валідність очевидності якого обмежена інтеріорною сферою, Бог також є джерелом очевидності всіх речей світу (екстеріорної очевидності).
30. З тією відмінністю, що, за описом Моханті, така прото-інтенційна самоочевидність: 1) ґрунтується на існуванні, а не – як у Декарта – на кореляції мислення й існування і 2) на відміну від декартівської розстановки акцентів, ставить існування на першу (точніше, єдину) позицію. Протоінтенційність самоочевидної свідомості в перекладі на картезіанську мову означала б прото-мисленнєвість: така позиція відсутня в Декартових міркуваннях. Отже, гусерлеве подвоєння очевидності все ж стосується самої свідомості, в той час як картезіанська очевидність зазнає подвоєння своїх інстанцій на я (мислення, свідомість) та Іншого (Бога). Втім, дана відмінність є достатньо умовною: адже, з одного боку, картезіанський Бог постає як ідея *ego* (така «іманентизація трансцендентного» надає феноменологічні конотації); натомість, з іншого – другий тип очевидності Гусерля через інтенційність пов'язаний зі свідомістю Іншого.
 31. Але і не може бути ототожнена з ним.
 32. «Хоча ідея субстанції є в мені саме з тієї причини, що я сам є субстанцією...» [13, 19].
 33. В той час як *Ego* (свідомість) не потребує опредметнення, субстантивациї, залишаючись чистою функціональністю: цей трансцендентальний аспект феноменологічної концепції вочевидь сходить до картезіанської думки, а не лише до Кантової традиції.
 34. Важливим нюансом є те, що Декарт – попри гіперболізацію мислення як мислення, що припускає певну незалежність *Ego cogito* від предмета мислення – все ж потребує певного «щось», котре має бути певною «гарантією» *Ego* як комплексу мислення-існування, хоча це «щось» залишається довільним, тобто порожнім. Така тенденція корелює з субстантивациєю *Ego*, що відбувається в тій же Третій медитації. Феноменологічне мислення радикальніше відмовляється від «що» на користь «як», а отже й від такої субстантивациї, здійснення якої Гусерль, власне, і закидає Декартові як причину провалу проекту кореляції «Я-Світ».
 35. Цікаві моменти спільності простежуються між ідеями обґрунтування, феномену і згоди-підтвердження («так»). Будучи принципово вторинними, в трансцендентальному дискурсі вони дістають граничних позицій. Через первинність «так», відмінності між гарантією (підтвердженням, згодою) та створенням стираються. Феноменологічний принцип «конституювання» певною мірою також відображає це перекидання первинних і вторинних аспектів, що, в свою чергу, корелює з перебиранням на себе феноменом функції граничності – сутності, буття. Адже *явище* – це свого роду також «підтвердження» буття, хоча й іншого кшталту, ніж пошукуване в метафізичному дискурсі *підгрунття* і його трансцен-

- дентальний (дієво-методологічний) варіант: обґрунтування. А поєднати ці відмінні модули «підтвердження» здатна ідея очевидності, як демонструють її феноменологічні й квазі-феноменологічні екстраполяції.
36. Левінасівська теза дещо ускладнює хід міркування, оскільки приписує «так» не я, зверненому до Іншого, а самому цьому Іншому. Втім, якщо взяти до уваги властиву мисленню вторинність, яку унаочнює ідея інтенційної свідомості (свідомості про...), то марйонівська думка про «мислення мене іншим» може розглядатися як рівнозначна левінасівському «так», яке вимовляє Інший.
 37. Тобто як об'єкт сумніву.
 38. Таких опозицій, як суб'єкт-об'єкт, актив-пасив і навіть таких специфічних для феноменології пар понять, як *ноеза-ноема*.
 39. Проблема подвоєння може бути частково вирішена, а частково загострена шляхом плуралізації альтернатив. Щодо питання співвідношення феноменологічної настанови з концепцією «семантики можливих світів» див., наприклад, [19].
 40. Втім, «внутрішнє» як атрибут трансцендентально-феноменологічного дискурсу не дорівнює внутрішньому порядку природної настанови, а радше завжди передбачає кореляцію внутрішнього і зовнішнього, квазі-суб'єкта і квазі-об'єкта.
 41. З огляду на феноменологічний «принцип принципів», така амбівалентність характеризує будь-який феномен. Марйон тут ніби повертається до першооснов феноменологічного мислення, викриваючи недотримання Гусерлем ним же висунутих концептуальних вимог [7].
 42. Концепція виповнених інтенцій викладена Гусерлем у шостому логічному дослідженні (т. II).
 43. Я б радше визначила цей тип соліпсизму як «методологічний», з огляду як на декартівську, так і на феноменологічні дискурсивні преференції.

Львіна А.В. «Картезіанське коло» та дискурс Іншого: феноменологічні інтерпретації філософії Декарта.

В статті аналізуються засади феноменологічної традиції тлумачення Декартової філософії як одного з найбільш значущих проєктів сучасних картезіанських досліджень. Зокрема, розглядається інтерпретаційний підхід Ж.-Л. Марйона, що унаочнює основні тренди сучасного феноменологічного картезіанства. Виявлено два основні проблематичні моменти, що спричиняють феноменологічну критику Декарта, а саме її гусерлівську версію: нелегітимність переходу між іманентним і трансцендентним порядками («картезіанське коло» в розумінні Гусерля) та наявність опосередковувальної ланки у цьому переході, що суперечить феноменологічній вимозі безпосередньої даності. Визначаються способи подолання цих перешкод

в рамках феноменологічної філософії, що загалом розглядає картезіанський спадок як фундаментальну складову у розбудові власного проекту. Введення концепту Іншого до феноменологічного дискурсу розглядається як один з таких способів і аналізується на прикладі марйонівських тлумачень Декартових позицій. Феноменологію Іншого розглянуто як джерело критичних ресурсів, що, опонуючи Гуссерлеві критиці картезіанського підходу, сприяє виявленню автентичних характеристик останнього, які залишалися прихованими під тиском історико-філософських стереотипів і підлягають розкриттю крізь призму феноменологічних інтерпретацій.

Ключові слова: феноменологічне картезіанство, *Ego*, Інший, очевидність, «картезіанське коло», гетерогенність.

Ильина А.В. «Картезианский круг» и дискурс Другого: феноменологические интерпретации философии Декарта.

В статье анализируются основания феноменологической традиции интерпретации Декартовой философии как одного из наиболее значимых проектов современных картезианских исследований. В частности, рассматривается интерпретационный подход Ж.-Л. Мариона, демонстрирующий основные тренды современного феноменологического картезианства. Выявлены два основных проблемных момента, порождающие феноменологическую критику Декарта, а именно ее гуссерлевскую версию: нелегитимность перехода между имманентным и трансцендентным порядками («картезианский круг» в Гуссерлевом понимании) и наличие в этом переходе опосредующего звена, что противоречит феноменологическому требованию непосредственной данности. Определены способы преодоления этих препятствий в рамках феноменологической философии, в целом рассматривающей картезианское наследие как фундаментальную составляющую в построении собственного проекта. Введение концепта Другого в феноменологический дискурс рассматривается как один из таких способов и анализируется на примере марйоновских трактовок Декартовых позиций. Феноменология Другого рассмотрена как источник критических ресурсов который, оппонировав Гуссерлевой критике картезианского подхода, способствует выявлению автентичных характеристик последнего, оставшихся скрытыми под давлением историко-философских стереотипов и подлежащих раскрытию сквозь призму феноменологических интерпретаций.

Ключевые слова: феноменологическое картезианство, *Ego*, Другой, очевидность, «картезианский круг», гетерогенность.

Anna Ilyina. "Cartesian Circle" and Discourse of Other: Phenomenological Interpretations of Descartes' Philosophy

The article explores a framework of phenomenological treatment access to Descartes' philosophy as one of main current Cartesian research projects. Especially, J.-L. Marion's interpretative approach is considered, which reveals

the basic trends of present-day phenomenological Cartesianism. The author brings to light two main difficulties, causing a phenomenological critique of Descartes, namely its Husserlian version: illegitimacy of passage between immanent and transcendent orders (“Cartesian circle” in a Husserlian understanding) and presence of mediate element in this passage (that goes against phenomenological claim to immediate givenness). The author determines some ways to overcome these hindrances in the frame of phenomenological philosophy which appraises a Cartesian legacy as fundamental constituent in a building of its own project. Introducing of the concept of Other into phenomenological discourse is considered to be one of such ways and is analyzed in terms of Marion’s treatment of Cartesian positions. Phenomenology of Other is regarded as a source of critical means that as opposed to Husserlian critique of Cartesian approach helps forward revealing of such authentic features of latter that remained hidden under the pressure of historico-philosophical stereotypes and are to be revealed from the perspective of phenomenological interpretations.

Key words: phenomenological Cartesianism, Ego, Other, evidence, “Cartesian circle”, heterogeneity.