

УДК 141.3+165.62

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.05

**А. В. Ільїна,**

кандидат мистецтвознавства,  
докторантка Інституту філософії  
імені Г. С. Сковороди НАН України  
м. Київ, Україна

e-mail: [husserliana2016@ukr.net](mailto:husserliana2016@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4921-5777>

## **АВТО-РЕФЕРЕНТНІСТЬ І АВТО-АФЕКЦІЙНІСТЬ ЯК АЛЬТЕРНАТИВНІ МОДЕЛІ ПРОЧИТАННЯ ДЕКАРТОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ *COGITO*: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ**

*Статтю присвячено дослідженню альтернативних можливостей інтерпретації Декартової концепції cogito: як авто-референтної структури і як авто-афекційності. Контекстом аналізу виступає трансцендентально-феноменологічний ракурс погляду на картезіанську філософію як на засновок трансцендентального мотиву. Визначено роль принципу авто-референтності в трансцендентальному дискурсі. На ґрунті розгляду перспектив тлумачення картезіанського підходу, запропонованих М. Анрі й Ж.-Л. Марйїном, виявлено моменти іррелевантності авто-афекційної настанови вимогам трансцендентального мислення і втомововано адекватність авто-референтної моделі його засадам. Авторка доходить висновку, що, попри позірну пріоритетність авто-афекційності для трансцендентального дискурсу, пов'язану насамперед з притаманною їй радикалізацією функціонального аспекту свідомості й усуненням небезпеки субстантивності cogito, закладеної в структурі авто-референтності, остання видається відповіднішою вимогам трансцендентального мислення, оскільки передбачає збереження принципу відношення-відмінності, конститутивного для трансцендентальної думки – який в умовах авто-афекційності виявляється редукованим.*

---

**Ключові слова:** авто-референтність, авто-афекційність, *cogito*, феноменологія, інші.

Серед множини теоретичних винаходів картезіанської філософії, концепція *cogito* [10] посідає особливе місце, позначаючи собою початок нової філософської парадигми: «епохи суб'єкта». Власне, Декартове *cogito* лежить в основі трансцендентальної концепції суб'єктивності (свідомості). У сучасній філософії – тобто, філософії «після модерну», намагання підважити та-або радикально переосмислити ідею і статус суб'єкта (намагання, які частогусто виявляються не так делегітимацією трансцендентальної настанови, як її свосвідною радикалізацією) більш чи менш експліцитно, але з необхідністю впираються в закладені Декартом засади філософського тлумачення суб'єктивності. Актуалізація Декарта в умовах філософії сьогодення значною мірою пов'язана з поворотом в декартознавстві, здійсненим видатним французьким феноменологом – Жан-Люком Марйоном, який в радикально своєрідний спосіб продовжує класичну феноменологічну лінію реінтерпретації й ре-актуалізації Декарта, що червоною ниткою проходить крізь тексти засновника феноменології – Едмунда Гусерля.

Показово, що переосмислення Декарта відбувається синхронно з його «трансценденталізацією» (і значною мірою завдяки їй): Гусерль експліцитно визначає власний проєкт як трансцендентальний, апелюючи до картезіанської думки як до джерела «трансцендентального мотиву»; в Марйоновому тлумаченні Декарта одним з визначальних сюжетів є трансцендентальні аспекти картезіанського мислення.

Альтернатива авто-референтності й авто-афекційності – точніше, проблема вибору релевантної стратегії тлумачення картезіанської концепції з означених альтернатив – стосується саме базової теми Декартового філософування: теми *ego cogito*. Ця проблема оприявнюється в річищі і на ґрунті трансцендентально-феноменологічних інтерпретацій Декарта та, артикулюючи трансцендентальні моменти картезіанського підходу, інтенсифікується насамперед в межах таких інтерпретаційних стратегій, що пов'язані зі спробами радикального переосмислення Декартового спадку в умовах сучасних філософських пошуків і запитів. Таким

чином виявляється вмотивованою актуальність поставленого на трансцендентальних засадах питання про авто-афекційність або авто-референтність *cogito* в картезіанській концепції.

Метою цієї статті є критичне дослідження можливостей і наслідків інтерпретації картезіанської концепції в річищі ідеї авто-афекційності – порівняно з перспективою тлумачення Декартового *cogito* на засадах принципу авто-референтності – в контексті трансценденталістського позиціонування філософії Декарта. Досягнення даної мети вимагає виконання наступних завдань: показати значення принципу авто-референтності для трансцендентального дискурсу в цілому; в рамках дискурсивного поля трансцендентальної настанови, порівняти принципи авто-референтності й авто-афекційності; проаналізувати спроби витлумачення картезіанської концепції в річищі проблеми авто-афекційності; на ґрунті тлумачень картезіанської проблематики, визначити моменти релевантності або іррелевантності авто-афекційної і, відповідно, авто-референтної настанов вимогам трансцендентального мислення.

Проблема авто-референтності в зв'язку з Декартовою філософією викликає інтерес багатьох дослідників. Так, Клаус Біркман розглядає її в контексті дослідження Гегелевого погляду на декартівську концепцію *cogito*. Він акцентує момент непростоти останнього, підкреслює, що певність (*certitude*) як фундаментальне домагання картезіанської думки досягається саме завдяки авто-референтності Я, а також використовує феноменологічну термінологію для пояснення стосунку між різними вимірами Я в авто-референтному акті ідентифікації ноематичного Я, *про* яке Я мислить, і Я ноетичного, що власне здійснює акт мислення [8, с. 651]. Етьєн Балібар порівнює авто-референтність картезіанського *ego* з авто-референтністю, що має місце в теологічному дискурсі: притаманною засадничій біблійній фразі «я є той, хто я є» [5, с. 102-103]. Вільям Бус розглядає авто-референтність *cogito* в річищі логічної проблематики [7].

Цікавий аналіз авто-референтності, на якій ґрунтується теза «я є я» («je suis moi») – численні тематизації й інтерпретації якої в модерній і після модерній філософії значною мірою завдячують картезіанській ідеї *cogito* як своєму джерелу й певному інваріанту концептуалізацій – здійснює Едгар Морен. Дослідник засвідчує,

що «авто-референція є спроможністю не лише до самопосилання, а й до посилання на себе по відношенню до зовнішнього світу, в центрі якого ми розташовані» [21, с. 6]. Відповідно, таким чином зрозуміла авто-референтність перекривається з проблемою фінітності суб'єкта («можна сказати, що... суб'єкт стає власною фінітністю, оскільки встановлює свою само-трансцендентність» [21, с. 6]) і його стосунку до *іншого*. Даний ракурс тематизації *cogito*, який Морен не прив'язує до Декарта буквально, лежить в основі тлумачення картезіанської позиції Марйоном і містить мотиви, що зумовлюють і уможливають трансценденталістське прочитання концепції Декарта: відношення до *іншого* і проблема фінітного-інфінітного.

Стівен Хетерінгтон, розглядаючи інтерпретацію картезіанського *cogito* Пітером Слезакком (Peter Slezak), відзначає, що в її основі лежить «комбінація авто-референції і заперечення» [14, с. 85]. Важливість такого мисленнєвого ходу полягає в тому, що він поєднує проблему авто-референції з таким фундаментальним аспектом Декартової концепції, як принцип сумніву, що, своєю чергою, є важливим засновком конституювання трансцендентально-феноменологічного принципу *epoche*.

Проблема авто-афекційності щодо декартівської концепції насамперед є предметом уваги видатних феноменологів Мішеля Анрі й Жан-Люка Марйона (останній також є визначним декартознавцем): аналіз підходів цих філософів лежить в основі даної розвідки, тому зараз ми не зупинятимемося детальніше на їхніх тезах. Ініційована концепцією Анрі, тема авто-афектації *cogito* як своєрідної альтернативи класичному для феноменології інтенційному тлумаченню свідомості має резонанс у подальших феноменологічних дослідженнях. Наприклад, Джеймс Харт звертає увагу на протиставлення, що виникає між гайдегерівським і анрієвським прочитаннями Декартової концепції на ґрунті розрізнення, відповідно, авто-референтного й авто-афекційного підходів. Він покликається на пасаж самого Анрі, в якому філософ протиставляє Гайдегеровому розумінню *ego* як апіорної складової поля, що відкривається явленням і в якому здійснюється будь-яке феноменологічне «відкриття» – поля, структура якого є ідентичною ретро-референції [27]

(до) *ego* – ідею афекційної іманентності, яка, на його думку, власне і відповідає Декартовому підходу (М. Анрі, «Генеалогія психоаналізу»: цит. за [11, с. 81]).

Едуард Мель, аналізуючи інтерпретацію Анрі декартівської концепції, яка постає однією з версій «феноменологізації» останньої, пише, що «авто-афектація є сутнісною структурою картезіанського *cogitatio*» [20, с. 32] і досліджує питання, зокрема, чи насправді «авто-афектація описує структуру *cogitatio* замість інтенційності» [20, с. 32]. У контексті даної розвідки (який буде проявлений в ході основної частини дослідження) важливо звернути увагу на те, що авто-афекційність таким чином приписується акту (*cogitatio*), а не інстанції продукування актів (*cogito*): тобто, авто-афекційність є властивістю чистої функціональності свідомості – поза будь-якою її субстантивациєю та-або предметним озмістовленням. Водночас, *cogito*, будучи по-трансценденталістськи функціональним, разом з тим (1) постає, у феноменологічних термінах, умовою можливості актів свідомості (що значною мірою робить декартівську концепцію релевантною трансцендентально-феноменологічним преференціям) і (2) тяжіє до субстантивациї (що, власне, постає найпершою підставою трансцендентально-феноменологічної критики Декарта).

Не зважаючи на те, що теми авто-референтності і авто-афекційності в стосунку до картезіанської філософії є вагомими і досить поширеними сюжетами досліджень, залишаються без відповіді або взагалі не поставленими певні важливі питання, які однак видаються необхідними складовими означеної проблематики. У даній статті порушуються наступні з таких питань, що зумовлює її дослідницьку новизну: 1) відмінність між принципами авто-референтності й авто-афекційності в контексті трансцендентальної проблематики взагалі і в стосунку питання картезіанського трансценденталізму, зокрема; 2) відповідність авто-референтності й авто-афекційності вимогам трансцендентального дискурсу; 3) доцільність оприявлення авто-референтних (і авто-афекційних) аспектів Декартової концепції *cogito* в контексті її «трансценденталізації» [28].

Авто-референтність належить до низки базових характеристик трансцендентального мислення [2, с. 131]. Вона притаманна

трансцендентальному дискурсу з огляду на його фундаментальну зумовленість проблемами дослідження власних засад, спроможностей, меж і т.д. Авто-референтність є ефектом і методом, який відповідає щонайменше трьом засадничим параметрам трансцендентальної настанови: 1) згідно з особливостями «трансцендентального зсуву» – замість виходу на зовнішнє (об'єктне) мислиме має місце повернення назад до суб'єкта/мислення/свідомості/письма (вибір з цих варіантів специфікується відповідно до типу трансцендентального дискурсу; 2) при цьому зберігається і навіть радикалізується аспект відношення (за браком зовнішнього об'єкта, увагу зосереджено саме на проблемі само-відношення); 3) авто-референтність найпершим чином реалізується в модусі самокритичності, що постає як радикалізація і гіперболізація властивої трансценденталізму критичної настанови.

Етьєн Балібар наголошує на фундаментальному значенні властивості авто-референтності для трансцендентальної свідомості. Він стверджує, що критична аргументація Канта проти раціональної психології Декарта не полягає у виявленні невірної авто-референтності в картезіанському дискурсі (що ґрунтується на хибному переході від «я мислю, що...» як універсальній формі вираження свідомості чогось до «я» як об'єкту пізнання ««quelque chose» de connaissable» [6, с. 24]) – або принаймні не обмежується цим. Адже сам Кант і саме в своєму критичному міркуванні апелює до авто-референтності Я [29]. Хибним кроком відтак виявляється не авто-референтність Я як така, а його субстантивація (уречевлення, об'єктизація і т.п.) [30].

Цікавий зв'язок виникає між поняттями авто-референтності і авто-афектації. Леонар Лоулор фактично ототожнює їх у процесі і в контексті аналізу критики Дерида, спрямованої на гусерлівську концепцію феноменологічної суб'єктивності [31]. Лоулор синонімує авто-афікування і самовідношення, розглядаючи як приклад авто-афектації аристотелівське визначення Бога як «думки, що мислить себе», а також апелюючи до деридіанського визначення автобіографії як форми авто-афікування [18].

Утім, вважаємо за важливе провести розрізнення між авто-афекційністю і авто-референтністю, що яскраво оприявнюється

саме на ґрунті деридианської критики феноменології Гусерля. Щонайменше першу видається можливим розглядати як окремих випадок другої, причому своєрідний – і, отже, не надто репрезентативний і навіть такий, що не повністю відтворює властивості взірцевого інваріанту. Адже афікування належить виміру чуттєвості і в силу своєї дорефлексивності забезпечує первинну цілісність суб'єкта, коли йдеться про його самоспрямованість і самозастосовність (self-application). Саме таку «некритичну» єдність, самодоступність і самоочевидність феноменологічного суб'єкта викриває Деріда в гусерлівській концепції (або, принаймні, приписує їй зазначені проєдикати). Натомість авто-референтність є, навпаки, джерелом (і навіть засобом) деконструкції псевдо-ідентичності на ґрунті своєрідного розщеплення тотожності суб'єкту, концепту і т.д., подвоєння, в результаті якого утворюються порядково відмінні ітерації: вихідне дещо виступає і як певна дія (операція), і як її об'єкт. Тобто, в певному аспекті – за певною функцією – авто-референтність збігається з тим, що Деріда називає гетеро-афектацією, пов'язаною з неунікненням «просотуванням» іншості в іманентність феноменологічної свідомості [32].

На ґрунті Декартової концепції виявляється не лише нетотожність авто-референтності й авто-афекційності, але навіть певна альтернативність цих принципів, прийняття до уваги якої видається важливим у контексті дослідження трансцендентального дискурсу взагалі й феноменологічної філософії, зокрема.

Щодо картезіанської філософії проблема авто-референтності, яка загалом є вельми значущою для трансцендентального дискурсу, набуває особливої вагомості. Адже авто-референтність є властивою функціонуванню і тематизації *cogito* – ключового принципу Декартової концепції, котрий чимало дослідників небезпідставно оцінюють як перформатив [33; 34].

Проблематичність і, водночас, очевидність авто-референтності *cogito* є темою нескінченних глибоких досліджень. Важливо відзначити, що актуальність (а можливо і саму постановку) цього питання надає феноменологічний дискурс.

Як ми вже відзначали, авто-референтність належить до засадничих характеристик трансцендентального мислення. Принцип авто-референтності видається вдалим поєднанням квазі-

передування, квазі-ієрархічності (оскільки йдеться про конституювання порядків різних ступенів) і квазі-простоти (оскільки властива авто-референтності відмінність є тільки синтаксичною), з одного боку, і нередуковної відмінності – і, відповідно, відношення, – з іншого. Отже, авто-референтність, зберігаючи (хоча й у деконструйованому вигляді) обидва протилежні і, здавалося б, взаємовиключні налаштування, відповідає трансцендентальному прагненню до пов'язування радикально відмінних порядків, принципів, концептів тощо. Тож, «утримуючись» від конкретного, «сюжетного» *іншого*, авто-референтність разом із тим позначена інакшістю. Поєднання цих двох факторів робить авто-референтність трансцендентальним конструктом *par excellence*, котрий, визначає своєрідну інакшість *als ob, pro* яку і *до* якої у випадку самоспрямування здійснюється інтенційна квазі-референція трансцендентально-феноменологічної свідомості.

Говорячи про іншість у контексті картезіанського дискурсу ми найпершим чином апелюємо до ідеї екстеріорного. Цю настанову значною мірою радикалізує феноменологія (особливо у версіях Левінаса, Марйона, Дерида і, дещо в іншому аспекті, Вальденфельса). Мішель Анрі у такий спосіб характеризує феноменологічний підхід, який він критикує в річищі власної концепції радикальної іманентності: «Необхідна референція свідомості до чогось іншого повинна бути зрозуміла: це референція до самої інакшості [à l'altérité elle-même]. Рух *cogito* до зовнішнього первинно не є рухом до сущого, це рух до зовнішнього як такого, до чистої екстеріорності... свідомість мислиться як така, що здійснюється лише на шляху до зовні щодо себе, тобто, фактично, у і через екстеріорність» [12, с. 261]. Можна уточнити, що іншість, яку привносить авто-референтність [35], є інакшістю не лише екстеріорного взагалі, але також й інакшістю об'єкта *по відношенню до* суб'єкта – *на відміну від* нього.

При цьому певне подвоєння, розщеплення картезіанського суб'єкта (визначаємо ми його як трансцендентальний чи ні), що передбачається авто-референтністю, є підставою як трансценденталістської критики Канта і Гусерля на адресу Декарта (адже наслідком авто-референтного розщеплення є субстантивізація *cogito*),



так і радикально-феноменологічної критики критичного трансценденталізму Канта і «класичної» феноменології гусерлівського кшталту з боку Сартра і Анрі (про концепцію якого докладніше йтиметься далі). Ця остання критика закидає трансцендентальному *ego* (Сартр) або феноменологічній свідомості (Анрі) момент внутрішньої відмінності, подвоєння і розрізнення, що так чи інакше позбавляє свідомість феноменологічної своєрідності й чистоти, через об'єктивацію, перетворення на частину світу «природної настанови» і т.д. [36].

Дистинкція між авто-референтністю і авто-афекційністю нерідко стирається дослідниками – що може призводити до нівелювання особливостей кожної з двох операцій [37]. Натомість їхня відмінність, крім названого вище аспекту обмеженості авто-афікування чуттєвим виміром, полягає в тому, що авто-референтність ґрунтується на відмінності та іншості і передбачає момент *als ob*-екстеріорності, тоді як авто-афекційність утримується в царині іманентності. Але, водночас, хотілося б наголосити на спільності, що дає можливість у певних аспектах і контекстах розглядати авто-афектацію як окремий випадок авто-референтності. Така амбівалентність визначає специфіку рефлексій на тему кожного з цих понять: їхнє ототожнення приховує фундаментальні риси відмінності, що за інших обставин виходять на яв; але при цьому їхнє протиставлення обмежується (і при цьому зумовлюється) засадничою подібністю, на основі якої, власне, і проявляються моменти розрізнення між авто-референтністю і авто-афекційністю.

Класичний випадок артикулювання теми авто-афектації в трансцендентальному дискурсі становить її кантівська тематизація в контексті обговорення теми внутрішнього чуття. Кант проводить аналогію між порядком зовнішнього чуття в просторі і внутрішнього чуття – в часі. Кожному з них відповідає свій тип афікування: відповідно, зовнішнього афікування і авто-афікування. При цьому Кант уточнює, що таким чином йдеться про самопізнання суб'єкта як явища, а не як такого, яким він є сам-по-собі [17, с. 259]. Крім того, Кант говорить, що приклад авто-афектації надає нам будь-який акт уваги [17, с. 259]: цей нюанс перекидає міст до феноменологічного дискурсу, в якому і модус уваги, і принцип авто-референтності, і чинник авто-афектації (принаймні,

згідно з деридианською інтерпретацією Гусерлевого підходу, викладеною в «Голосі й феномені») мають велику значущість.

Поняття авто-референтності і авто-афектації (авто-афекційності) почасти змішують такі відомі дослідники феноменологічної філософії, як Леонард Лоулор і Домінік Жаніко, що однак не видається зовсім некоректним: адже, справді, обидві операції мають спільне підґрунтя, і ця загальність дає підстави і можливість розширити універсальну для трансцендентального дискурсу проблематику авто-референтності за рахунок питання авто-афектації. Згідно з дефініцією Лоулора, «авто-афектація трапляється, коли я афікую самого себе, коли афікування є тим самим, що й афіковане» [18].

Акцент на дієвості, властивий авто-афектації, позбавляє небажаної фази субстантивациї, яка однак зберігається в межах процедури авто-референтності: отже, здавалося б, саме авто-афекційність – а не авто-референтність – має втілювати трансцендентальну (особливо – феноменологічну) своєрідність свідомості, уникаючи декартівської помилки «шматочка світу». З огляду на один з аспектів авто-референтності, який дається знаки, якщо ми позбавимо останню необхідного для трансцендентального дискурсу модусу квазі- або *als ob* – а саме, з огляду на об'єктність, що виникає в результаті розщеплення свідомості або суб'єкта [38] – феноменологічна свідомість (як удосконалений варіант *ego cogito*), здається, не може бути авто-референтною у звичайному сенсі: адже саме в позбавленні *ego* статусу речі світу, його функціоналізації, полягає результат Кантово-Гусерлевої критики картезіанського *ego cogito ergo sum*. Отже, трансцендентально-феноменологічний зсув імплікує можливість трансформації авто-референтності в авто-афекційність: можливість, яка в перспективі радикалізації феноменологічних засад може видаватися навіть необхідністю.

У своєму аналізі концепції Мішеля Анрі, Жаніко визначає авто-афекційну структуру іманентності як чисту авто-референтність [16, с. 73]: відтак авто-афекційність постає як своєрідний гіперболічний варіант авто-референтності. Засади такого перекивання (щоб не сказати – підпорядкування) знаходимо в тексті самого Анрі. Своє завдання від вбачає в оприявненні «сутності маніфестації»,

і з цією метою вдається до виявлення способу або способів «маніфестації сутності». Тематизуючи ідею авто-афекційності як чистої іманентності, що лежить в основі феноменологічного мислення і буття (для Анрі властивою є онтологізація феноменології), філософ стверджує, що «Онтологічна можливість маніфестації сутності полягає у зворотній референції [rétro-référence] сутності до самої себе», і що, при цьому, «явлення акту явлення віднаходить свою умову в самоявленні цього акта собі самому» [12, с. 289]. Коли Анрі, здавалося б, ототожнює авто- (ретро-)референцію і авто-афектацію («авто-афектація означає ретро-референцію сутності маніфестації до самої себе» [12, с. 290]), йдеться про так би мовити «вироджений випадок» авто-референції, оскільки, позбавлена будь-якої щойності або теми, остання таким чином стосується чистої функціональності маніфестації.

До такого радикалізму, що має перевершувати звичайну референтність феноменології – зокрема й авто-референтність – шляхом «зсуву» до іманентності, має призводити радикалізація таких аспектів трансцендентального мислення, як мотив пошуку умов можливості і «деконструкція» об'єктності й субстанційності. «Вторгнення концепту авто-афектації у проблематику, що стосується сутності маніфестації, дедалі менше видається контингентним, коли рефлексія детальніше задається питанням про умови, які роблять цю сутність можливою, тобто, які її визначають», – відзначає Анрі [12, с. 290]. Радикалізація акту – до якого, власне, зводиться сутність (відтак виявляючись несубстанційною, не-об'єктною) і з яким вона ототожнюється (Анрі пише про «явлення акту явлення, тобто, сутності» [12, с. 289]; «зворотна референція акту явлення до самого себе є тим, що визначає цей акт у його сутності» [12, с. 289]) також у принципі може розглядатися як гіпербола трансцендентального мотиву [39]. При цьому слід зважити на те, що Анрі не відмовляється від ідеї трансцендентального (що, зокрема, вмотивовує можливість критики його підходу з позицій трансценденталізму). Так, одним із його важливих винаходів є поняття «трансцендентальної афекційності» (так би мовити, модусом здійснення якої – якщо взагалі не синонімом – є авто-афектація). «Авто-афектація не є порожнім або формальним поняттям,.. вона визначає феноменологічну реальність самого життя – реальність,

чистою субстанційністю і чистою феноменальністю якої є трансцендентальна афекційність» [40; 13, с. 30–31].

Отже, Анрі у своєму радикалізмі «вдосконалює» гусерлівське «вдосконалення» Декарта, коли зазначає про авто-афекційність *ego*, про іманентну суб'єктивність – а це означає принципову необ'єктність і в принципі необ'єктивованість суб'єктної царини. Але в такій радикалізації вбачається одна серйозна небезпека: запропонована Анрі редукція інтенційності і разом з нею будь-якої квазі-об'єктності загрожує розривом із принципом відношення-відмінності, який лежить в основі трансцендентально-феноменологічного мислення – і отже, втратою досвідного стосунку до *іншого* [41].

Можна заперечити, що ми таким чином сплутуємо дві різні проблеми: перша стосується субстантивної свідомості, а друга – відношення з екстеріорним *іншим*. Перша потребує розв'язання (усунення) в межах трансцендентально-феноменологічної настанови, а друга становить необхідну вимогу останньої. Але для заперечення автономності й розділеності цих питань повернімося до картезіанської концепції, на ґрунті якої найбільш чітко виявляється позірність їхньої окремоти.

По-перше, Декартовій концепції властива засаднича взаємозалежність свідомості й *іншого*, *cogito* й екстеріорного: зв'язок між ними, виявленню якого ми завдячуємо, насамперед, Марйоновій інтерпретації, оприявнюється на ґрунті ідеї інфінітного (ідеї Бога). І цей зв'язок у певних аспектах набуває ознак зумовлювання і перекривання (якщо взагалі не ототожнення за певними предикатами). Отже, радикальне розрізнення 1) способів позиціонування і 2) типів пізнавальних процедур у стосунку, відповідно, *cogito* і екстеріорного *іншого* не видається коректним: існує потреба в їх певній універсалізації. По-друге, Декартова очевидність *ego cogito* має слугувати патерном, взірцем мисленнєво-пізнавального акту, на основі і за зразком якого має вибудовуватися все інше (пі)знання – хоча у випадку *cogito інше* як «об'єкт» пізнання знаходиться в нульовій позиції. Тож, підваживши саму структуру, трансцендентальну синтаксичну модель можливого пізнання, якою є *ego cogito (cogito, sum)*, ми тим самим ставимо під питання засад-

ничі аспекти трансцендентального мислення, започаткованого картезіанською філософією.

Такий деструктивний наслідок спонукає переглянути положення про не-об'єктність у межах феноменологічно-трансцендентальної настанови. Адже специфікою трансцендентального (в тому числі – феноменологічного) підходу є позиція *на межі між* відмінностями, радикальність яких (як дає можливість побачити квазі-трансцендентальна оптика Дерида) може сягати порядку граничної гетерогенності. Відповідно, переважання будь-якого з полюсів руйнує властиву трансцендентальній настанові засадничу апоретичність [2, с. 130] і, водночас, девальвує проєкт трансцендентальної універсальності як такої, що ґрунтується на відношенні між відмінними (гетерогенними) доменами [3]. Отже, з метою збереження кожного з таких полюсів у їхній своєрідності, видається доцільним говорити не про необ'єктність, а про квазі-об'єктність (квазі-предметність) [42]. Авто-референтне відношення за певних необхідних обмежень все ж даватиме можливість в окремих випадках говорити в модусі *квазі* або *als ob* про об'єктність *ego* (свідомості) у межах авто-референтного відношення [43; 44].

Загалом підхід Анрі можна віднести до поширених у трансцендентальному і навколо-трансцендентальному колі спроб позбавити кантівську, а згодом і гусерлівську концепцію певних «не співмірностей» і нерозв'язностей – апорій, наявність і тип яких значною мірою становлять специфіку трансцендентального мислення.

Повертаючись безпосередньо до картезіанської проблематики, хотілося б зазначити, що примирити трансцендентальну потребу в екстеріорному *іншому* (що має два основні модуси втілення: об'єкт та інфінітне [45]) – поза яким не є можливим жоден досвід і який має бути присутнім у кожному акті мислення, судження, рефлексії [46] – і, знов таки, трансцендентальну вимогу радикальної асубстанційності (функціональності) для трансцендентального суб'єкта (свідомості, *ego*) [47] видається можливим на ґрунті тлумачення картезіанського «*cogito, sum*» крізь призму авто-референтності. Понад це, певною мірою навіть можна сказати, що доречність чи, навпаки, іррелевантність критики уречевлення

*cogito* Декартом залежатиме від того, тлумачимо ми його як авто-афекційну чи як авто-референтну структуру [48].

До картезіанського дискурсу авто-референтність найбільш очевидним чином входить саме у вигляді авто-афектації. Порівнюючи підходи Марйона і Анрі, Руд Вельтен відзначає більший радикалізм останнього: тоді як Марйон обмежується припущенням, що картезіанське *ego* постає в модусі авто-афектації в певних випадках, Анрі вважає *cogito* цілком і повністю не-інтенційним і розглядає авто-афекційність як «загальну феноменологічну структуру *cogito*» [22, с. 297; 49].

Марйон ґрунтує свій виклад концепції авто-афекційності *cogito* на інтерпретації підходу Анрі: не просто його власного підходу, але на інтерпретації Декарта, здійсненій Анрі в річищі проблематики авто-афекційності як граничної іманентності [50]. Покликаючись на твердження Анрі про те, що картезіанство є феноменологією [19, с. 105] (суть якого він поділяє, що підтверджує його власний декартознавчий шлях), Марйон означає мету свого дослідження як випробовування можливості підходу до *cogito, ergo sum* в дусі Анрі – тобто, такого підходу, що, ґрунтуючись на ідеї авто-афекційності свідомості, унікав би інтенційності і, отже, підпадання під пов'язані з нею апорії [19, с. 105; 51]. Постановка під питання не авто-афекційного тлумачення *cogito* (тобто тлумачення, яке можна було б визначити, навпаки, як авто-референтне) вмотивовується Марйоном, зокрема, за допомогою такого аргументу, що редуковане до об'єктивності Я (тобто, Я як будь-який інший феномен) отримує зумовлене існування і, отже – згідно з картезіанською системою координат – є недостовірним. Таким чином, об'єктивація Я підважує його статус Першопочатку – статус, завдяки якому, власне, Я виявляється спроможним до репрезентації об'єктивності [19, с. 103; 52]. Сенс проблеми вбачається Марйоном у зумовленому інтенційністю і репрезентаційністю розриві між мисленням і мислимим (ноезою і ноемою), які ніколи не зможуть бути з'єднані – навіть у такому специфічному випадку, коли вони означаються за допомогою одного й того самого терміну [19, с. 103]. Марйон надає проблемам, що виникають за умови інтерпретації *cogito, ergo sum* на засадах принципів інтенційності й

репрезентації, статус апорій [19, с. 103] і, у підсумку зазначає, що вони могли б отримати розв'язання за допомогою авто-афектації, з її безпосередністю [19, с. 117]. Але чи повинні ці апорії бути подолані? Чи не втрачається за умови їхнього розв'язання певна своєрідність Декартової думки, яка, власне, не останньою чергою зумовлює можливість віднесення картезіанської філософії до трансцендентальної парадигми філософського мислення?

Висновок про апорії, що виникають на ґрунті інтенційності й репрезентативності за умови, якщо останні привносяться чи віднаходяться в структурі *cogito*, формулюється Марйоном наприкінці викладення так би мовити «контр-сюжету» (щодо сюжету, присвяченого авто-афекційності за Анрі), темою якого є трансцендентальний ракурс бачення філософії Декарта. І хоча преференції Марйона, здавалося б, знаходяться на боці підходу Анрі (про це свідчать кінцеві положення розділу «Картезіанських питань», присвяченого аналізу анрієвської концепції), певні тези і проміжні висновки, що з'являються протягом дослідження Гусерлевої і Кантової рецепцій Картезієвого *ego cogito, ergo sum* – зокрема і особливо в тих моментах, де вони стосуються тематики *іншого* – виказують й інший полюс Марйонові прихильності. Адже зумовленість *cogito* радикально Іншим є центральною темою феноменологічного картезіанства Марйона. Зокрема, на цьому моменті ґрунтується його концепція радикальної даності, виходячи з інтересів якої, між іншим, і захищається неінтенційний (й нерепрезентаційний) підхід. Але зворотна, «інша» інтенційність не означає відсутності останньої; а спроби поєднання концепцій екстеріорного Іншого (інфінітного) і радикальної іманентності авто-афекційності призводитимуть до не меншої апоретичності, ніж та, що викривається Марйоном за допомогою філософії Анрі у межах інтенційно-репрезентаціоналістського підходу [53].

У межах цієї другої лінії розгляду проблеми *cogito*, яку умовно можна визначити як гусерліанську, віднаходяться моменти авто-референтності *ego* – на противагу аспектам авто-афекційності, що артикулюються за умови прийняття Анрієвого підходу. На початку викладу Марйон зазначає, що, згідно з Гусерлевою позицією, *cogitatum* від самого початку постає включеним до царини *cogitatio*; остання, своєю чергою, не мала б ні значення, ні об'єкта,

ні навіть власної можливості, якби була позбавлена *cogitatum*'у [19, с. 97]. Ця думка ілюструє й розкриває важливий аспект гусерлівської критики Декарта, що полягає у звинуваченні останнього у так би мовити «редукції» *ego* до чистого *cogito* – поза цариною розмаїття *cogitationes*, що цьому *cogito* належать, а це означає, поза корелятивним розмаїттям *cogitatum*'ів, яким ці *cogitationes* відповідають.

Далі Марйон говорить про певний «зсув», за допомогою якого «я мислю» віддаляється від Я в напрямку об'єкта, позиціонованого в якості об'єкта цим самим Я (саме на таких засадах виявляється зазначений вище зв'язок між інтенційністю й репрезентацією). *Cogito*, каже Майон, включає своє необхідно інше – *cogitatum* – всередину себе, будучи присутньо структурованим інтенційністю [19, с. 97]. Така модель мислиться феноменологією навіть не просто взірцевою, але універсальною для функціонування *cogito* (свідомості, Я, суб'єктивності). У такому разі даній моделі підпорядковуватиметься і особливий, винятковий випадок (у певному сенсі можна визначити його як гіперболічний) думки, що мислить саму себе [19, с. 98; 54]: тобто, коли має місце певна квазі-ідентичність *cogito* і *cogitatum*'у. У цьому разі відношення між ними є авто-референтним. Тоді, згідно з поясненням Марйоном гусерлівської позиції, свідомість – як інтенційна й така, що завжди має свій об'єкт (об'єкти) – схоплює себе саму за допомогою такого роду інтенційності, що є подвоєною й загорнутою на себе [19, с. 98; 55].

Як наслідок, апорії, про які говорить Марйон, впираються у проблему трансцендентальної «деконструкції» тотожності *ego*: адже те, чого у вигляді сущого, що існує, сягає *ego cogito*, з необхідністю виявляється іншим щодо нього як таке, що, по суті, дорівнює об'єкту (який хоча і є *само*-репрезентованим, все ж є об'єктивізованим за допомогою репрезентації) [19, с. 103]. Цей об'єкт втрачає тотожність з «*ego – cogito, ergo est*» [19, с. 103]: тотожність, яку Анрі намагається врятувати шляхом зсуву до авто-афекційності. У загальному підсумку запропонований ним шлях виявляється анти-трансцендентальним [56] через апелювання до іманентності і редукцію факторів відношення й відмінності, а разом з тим – іншості, межі, екстеріорності і т.д.



Зрештою, Марйон, здається, прагне узгодити два «гетерогенні» підходи. З одного боку, він припускає інтенційну парадигму тлумачення *ego cogito* – але в такому модусі, що саме воно дозволяє інтенційність (у трансцендентальних термінах – постає умовою можливості інтенційності), а не, навпаки, інтенційність є умовою можливості *cogito* (свідомості) [19, с. 105; 57]. З іншого боку, таке припущення (або припущання) вмотивовує розбудову «радикальнішою» феноменології [19, с. 105], яка, власне, робить інтенційну феноменологію можливою. Тобто, в парадоксальний спосіб, інтенційна концепція *cogito* є чинником, який легітимуватиме перехід на рейки неінтенційної (іманентистської) концепції, що ґрунтується на принципі авто-афектації [58]. І проект такої радикальної феноменології саме і являє собою концепція Анрі.

Попри безперечну значущість такої універсалізації (внаслідок перекривання двох інтерпретаційних трендів) для осмислення і розвитку трансцендентально-феноменологічного дискурсу в цілому, мені все ж здається, що в певному сенсі цей хід марйонівської думки є свідченням повернення в річище «догматичної» метафізики, засади якої ставляться під питання не лише в трансцендентальних проектах Канта, Гусерля і Дерида, але вже в межах самої картезіанської філософії (і Марйон, власне, є одним із провідних мислителів, які відкривають нам Декарта як майже трансцендентального – «прото-трансцендентального» філософа!) Адже пошук граничної, до-інтенційної феноменології – пошук, який веде до граничної іманентності як «розв'язання» проблеми трансцендентальної апоретичності, – є тим самим пошуком першопочатку, якому трансцендентальне мислення протиставляє пошук умов можливості. Цей «метафізичний» («догматичний», «логоценстристський») початок має бути унарним і простим: до таких вимог *de facto* впритул наближається авто-афекційна суб'єктивність. Натомість інтенційність завжди передбачає відношення, відмінність, іншість, Іншого і унеможливорює редукцію до Одного. Спрямованість на інше трансцендентально-феноменологічної «свідомості про...», а також пов'язаний з чинником інтенційності принцип кореляції постають граничними засадами (як методологічними, так і онтологічними), що не підлягають подальшому спрощенню.

Результати проведеного дослідження можна підсумувати у вигляді наступних висновків.

У ході феноменологічних тлумачень картезіанської концепції *cogito* виявляється питання про співвідношення між принципами авто-референтності і авто-афекційності, що має непересічну значущість для трансцендентального дискурсу в цілому. Принцип авто-референтності виявляється релевантним трансцендентальним вимогам, оскільки поєднує моменти ідентичності й відмінності, конституюючи свого роду «інакшість *als ob*».

Утім, авто-референтність передбачається і розщеплення картезіанського суб'єкта, що є підставою для критики концепції Декарта його трансцендентально-феноменологічними послідовниками: авто-референтність постає як фактор, що зумовлює й уможливорює субстантивізацію *cogito*. Натомість авто-афекційність, з її чистою функціональністю і відсутністю предметної «фази», здавалося б, ідеально відповідає трансценденталістським домаганням асубстанційності свідомості, запобігаючи її реізації.

Тлумачення *ego cogito* в аспекті авто-афекційності як іманентної суб'єктивності (тобто, граничної необ'єктивованості), а також елімінація інтенційності з метою абсолютизації акту (Анрі) видаються моментами радикалізації Гусерлевої критичної інтерпретації Декарта. Утім, редукція інтенційності – і, отже, будь-якої об'єктності – загрожує розривом із засадничим трансцендентальним принципом відношення-відмінності і втратою стосунку до *іншого*, що лежить в основі трансцендентально-феноменологічного мислення. Натомість наявна в авто-референтному відношенні квазі-об'єктність («об'єктність *als ob*») уможливорює збереження значливих для трансцендентального дискурсу предикатів відмінності, гетерогенності, екстеріорності і т.п.

На ґрунті тлумачення картезіанського «*cogito, sum*» крізь призму авто-референтності видається можливим узгодити властиве трансцендентальному мисленню спрямування на *інше*, що є умовою можливості трансцендентально-феноменологічного досвідчування та, отже, будь-якого акту свідомості (як свідомості про...), і принципову асубстанційність, функціональність трансценденталь-

ного суб'єкта або свідомості, що є відмітною рисою: точніше – фундаментальною вимогою трансцендентальної філософії.

## ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Ільїна А. Декарт *sub specie transcendentalis*: кантіанська і феноменологічна ретроспективи. *Дόξα*. Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 1, № 33. Сміх як інтелектуальна розвідка: семантика та герменевтика смішного. Одеса : Акваторія, 2020. С. 20–49.
2. Ільїна А. Деконструкційний поворот у трансцендентальному мисленні. *Sententiae*. 2015. Vol. 33, № 2. С. 125–148.
3. Ільїна, А. Дерида як об'єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності. *Sententiae*. 2019. Vol. 38, № 1. С. 6–26.
4. Лактіонова А. «Cogito ergo sum» і філософія дії. *Sententiae*. 2015. Vol. 32, № 1. С. 88–99.
5. Balibar E. «Ego sum, ego existo»: Descartes au point d'heresie. *Balibar E. Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris : PUF, 2011. P. 87–120.
6. Balibar É. Kant, critique du «paralogisme» de Descartes. Le «je pense» (Ich denke) comme sujet et comme substance. *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*. 2012. № 57: Les lieux de l'esprit. P. 21–33.
7. Boos W. A Self-Referential 'Cogito'. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1983. Vol. 44, № 2. P. 269–290.
8. Brinkmann K. Hegel sur le cogito cartésien. *Actes du colloque international Descartes*. 1997. Vol. 52, № 3. P. 639–652.
9. Derrida J. The Animal That Therefore I Am / trans.: Wills D. New York : Fordham University Press, 2008. 176 p.
10. Descartes R. Meditationes de prima philosophia. *R. Descartes. OEuvres complètes*, in 11 vol. / ed. Ch. Adam, P. Tannery. T. VII: Meditationes de prima philosophia, Obiectiones, Responsio, Epistola ad Dinet. Paris : Vrin, 1996. P. 3–90.
11. Hart J. G. Intentionality, Phenomenality, and Light. *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology* / ed. Zahavi D. Dordrecht : Springer Science+Business Media. 1998. P. 59–82.
12. Henry M. L'essence de la manifestation. Paris : Presses Universitaires de France, 1963. 911 p.
13. Henry M. La Barbarie. Paris: Presses Universitaires de France, Quadrige 2011. 203 p.

14. Hetherington S. The Cogito: Indubitability without Knowledge? *Principia: An International Journal of Epistemology*. 2009. Vol. 13, № 1. P. 85–92.
15. Hintikka J. «Cogito, ergo sum as an inference and a performance». *Philosophical Review*. 1963. Vol. 72, № 4. P. 487–496.
16. Janicaud D. et al. Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate / trans.: B. G. Prusak, J. L. Kosky. New York : Fordham University Press, 2000. 245 p.
17. Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans.: P. Guyer, A. Wood. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 512 p.
18. Lawlor L. Jacques Derrida. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition) / Ed. E. N. Zalta. URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/derrida/>
19. Marion J.-L. Does the Cogito Affect Itself? Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian Cogito. *J.-L. Marion, Cartesian Questions: Method and Metaphysics* / trans.: D. Garber. Chicago: The University of Chicago Press, 1999. P. 96–117.
20. Mehl E. Auto-affection et cogito. Sur le cartésianisme de Michel Henry. *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy* / Ed. S. Ebbersmeyer. Berlin: de Gruyter, 2012. P. 31–50.
21. Morin E. Computo, ergo sum. *Chimères*. 1990. N° 8. P. 1–20. URL=[https://www.persee.fr/doc/chime\\_0986-6035\\_1990\\_num\\_8\\_1\\_1161:6](https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1990_num_8_1_1161:6)
22. Savatovsky D. Le cogito est-il un énoncé performatif? *Langages*. 1985. № 77. P. 55–73.
23. Staudigl M. From the “metaphysics of the individual” to the critique of society: on the practical significance of Michel Henry's phenomenology of life. *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45, № 3. P. 339–361.
24. Welten, R. L'âme cartésienne de la phénoménologie. *Phenomenology, Volume 4: Selected Essays from Northern Europe, Traditions, Questions and Challenges* / Ed. D. Moran, H. R. Sepp. Zeta Books, 2010. P. 275–303.
25. Williams F., Kirkpatrick R. Translators' introduction. *J.-P. Sartre, The Transcendence of the Ego* / trans.: F. Williams, R. Kirkpatrick. New York : Hill and Wang. 1060. P. 11–27.
26. Zahavi D. Subjectivity and Immanence in Michel Henry. *Subjectivity and transcendence* / Ed. Grøn, A., Damgaard, I., Overgaard, S. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007. P. 133–147.
27. Поняття авто-референції і ретро-референції є близькими, але не тотожними. Утім, завдання даної праці не потребують експлікації їхнього розрізнення, тому тут ми розглядаємо їх як синоніми.

28. Дана стаття висвітлює окремі проблеми загального дослідження трансцендентальних засновків Декартової філософії. Основну концептуальну частину нашого підходу викладено у статті [1].

29. «Уважне читання тексту показує, що... Кантів довід повністю базується... на тому, що свідомість є безпосередньо самосвідомістю..., і що ця свідомість відноситься до себе або визнає себе як суб'єкта думок. Авто-референтність, отже, є не помилкою, а внутрішньою властивістю суб'єкта» [6, с. 24].

30. Ця проблема є предметом самостійного дослідження. Проблема, власне, полягає в тому, що «мінімум об'єктності» є необхідною умовою для здійснення операції авто-референтності. Утім, на нашу думку, питання полягає у ступені умовності такої об'єктивації (за умови дотримання такої властиво трансцендентальної умовності не відбуватиметься приписування за означенням функціональній свідомості – про авто-референтність якої і йдеться – предикату існування і статусу «речі світу»).

31. У межах цієї критики, викладеної у праці «Голос і феномен», Деріда формулює відому тезу про «слухання (почутість)-себе-таким-щоговорить», котра є вираженням притаманної гусерлівській феноменології авто-афекційності абсолютно своєрідного типу.

32. До речі, не останньою чергою така деконструкція іманентності уможливує саму ідею трансцендентальної свідомості.

33. Причому перформативність постає характеристикою як формули «*cogito ergo sum*» [4; 15], так і самого *cogito* [21].

34. Збіг функціонування і тематизації – властивість авто-референтних структур, зокрема перформативів.

35. І яка не властива авто-афекції (як такій, що належить полю іманентності): про це йтиметься нижче.

36. Цікаво відзначити, що Сартрова гіперболізація значущості властивості інтенційності для феноменологічної свідомості (Роберт Кіркпатрік і Форест Вільямс навіть зауважують, що «тоді як для Гусерля інтенційність є *однією із* суттєвих рисою будь-якої свідомості, для Сартра інтенційність є *свідомістю*» [25, с. 22]) має ті самі функцію, засади і наслідки, які неінтенційність суб'єктивності має для Анрі. В обох випадках йдеться про абсолютну простоту, прото-дистинктивність і своєрідність – радикальну інакшість суб'єктивності до і поза всяким об'єктом (об'єктністю). Утім, як уведення квазі-об'єктності, так і її критичне обмеження видаються нам необхідними універсальними вимогами для феноменологічного мислення як різновиду трансцендентального дискурсу – до того ж як однієї із взірцевих версій трансценденталізму.

37. Утім, наприклад, у Дерида знаходимо чітку дистинкцію двох принципів. Визначаючи як авто-референтну структуру кантівське «я мислю» – яке є концептуальним «нащадком» картезіанського *cogito* – Дерида зазначає, що, згідно із загальною думкою, цього я мислю, що вирізняє людський розум, бракує тварині, котра, втім, поза сумнівом наділена здатністю авто-афектації. При цьому авто-референтність він визначає як само-дистанціювання, що надає їй властиво деконструкційні риси (не зважаючи на те, що в даному випадку авто-референтність постає радше об'єктом деконструкційної критики) [9, с. 94].

38. Адже найпростішим чином авто-референтність визначається наступним чином: ситуація, коли дещо стає власним об'єктом.

39. Таким чином, радикальність феноменологічного підходу Анрі спрямована, зокрема, на гіперболічне дотримання трансцендентально-феноменологічних трендів 1) «неподвоєння світу» і 2) десубстантивзації свідомості.

40. Знов-таки, в цьому пасажі виявляється гіперболічне прагнення Анрі до трансцендентально-феноменологічної «деконструкції» метафізичного подвоєння: але йдеться не про редукцію субстанційності, а про її ототожнення, або, краще сказати, іманентизацію царини феноменального.

41. Як резюмує сутність підходу Анрі Дан Захаві, «Анрі наполягає, що оригінальна самоманіфестація суб'єктивності виключає всі види розриву, відділення, іншості, відмінності, екстеріорності і опозиції. ... Також вона не передбачає жодного відношення, оскільки реляційність не має місця в радикальній іманентності, іманентності, такою мірою насиченою само маніфестацією, що вона виключає свого роду бракування, яке з необхідністю супроводжувало б будь-який розрив чи внутрішню дистанцію» [26, с. 137]. Міхаель Штаудігль, вдало підсумовуючи як засади трансцендентально-феноменологічної думки, так і (тим самим) аспекти Анрієвої критики класичної феноменології, зазначає, що «Для Анрі вирішальна пресупозиція класичної феноменології... полягає у тому, що життя свідомості має здійснюватися в горизонті екстеріорності... в домені живої суб'єктивності, що інтенційно перевершує себе. Саме через інтеційність у цій екстеріорності суб'єкт не збігається із самим собою тією мірою, якою він завжди відрізняється від себе... З погляду Анрі, Гусерль першим розважав над цим розумінням інтенційності, яке було радикалізоване пост-гусерлівською феноменологією і вплинуло також на деконструкцію» [23, с. 342].

42. Особливо якщо під об'єктом або предметом розумітимемо все, що може стати «темою» у феноменологічному сенсі.

43. Відмова від інтенційності пов'язана з відмовою також від репрезентаційності, що (в кантівському значенні поняття репрезентації) є осердям трансцендентальної думки з огляду на своє положення «середньої ланки» між тим, що мислить і мислимим; у феноменологічних термінах – між ноезою і поемою (про синхронність заперечення інтенційності і репрезентаційності див.: [19]).

44. Така квазі-об'єктність виявляється, зокрема, в тому, що феноменологічне досвідчування передбачає в тому числі (якщо не першою чергою) тематизацію свідомістю власних актів. Межами такої квазі-об'єктивності постають потік часу-свідомості, з одного боку, і Я як центр ідентичності – з іншого; функціональне *cogito* – взяте поза своїми *cogitationes* – також може бути віднесене до нетематичного, принципово необ'єктного виміру.

45. Потрібно уточнити, що ці модуси не є взаємовиключними, але радше позначають як певні ракурси тлумачення іншості як екстеріорності.

46. Так, застосування принципу *differance* до проблеми самосвідомості демонструє, що авто-афектація завжди по суті виявляється гетеро-афектацією: таким є висновок деридианської критики Гусерлевої феноменології в «Голосі й феномені».

47. На нашу думку, найбільш несуперечливим втіленням такого поєднання є феноменологічний концепт інтенційності: з одного боку, свідомість принципово є свідомістю *pro inus* (ми не розглядатимемо тут специфічні випадки неінтенційної свідомості), а з іншого – саме ця функція інтенційності і надає свідомості такої своєрідності, що не припускає її об'єктивності й уречевлення. Але саме інтенційність феноменологічної свідомості є предметом критики Анрі, почасти підтриманої Марйоном, на противагу якій він уводить своє поняття іманентної авто-афекційності (або авто-афектації).

48. Залишимо за лаштунками більш відоме розрізнення між тлумаченнями *cogito, ergo sum* як висновку чи як перформативу: розрізнення, яке частково збігається із зазначеним вище, адже оскільки автореферентність передбачає квазі-об'єктивність, то її можливим наслідком може стати те саме, що і висновування від акту *cogito* до речі або субстанції. В обох випадках йдеться про імплікації переходу (з феноменологічного погляду нелегітимного) від свідомості до світу, а саме – світу поза феноменологічною редукцією.

49. Потрібно уточнити, що і Анрі, і Марйон обговорюють авто-афекційність *ego (cogito)*, розглянутого в тому числі – якщо не здебільшого – в модусі душі: який Гусерль розглядає як метафізичний залишок у

Декартовій концепції, що обмежує і перешкоджає розвиткові феноменологічного «начала» картезіанської філософії.

50. Концепція авто-афекційності Мішеля Анрі базується на критиці інтенційності й репрезентаційності, які є невід'ємними характеристиками трансцендентальної суб'єктивності в трансценденталізмі Кантово-Гусерлевого зразка.

51. За словами самого Анрі, «афекційність форми, маніфестована в *cogito*, тобто, в царині чистого мислення, і саме як афекційність цього мислення, є в суттєвий спосіб визнаною Декартом – і водночас ним заперечена» [12, с. 642–643].

52. Утім, в іншому місці Марйон дає підстави саме для авто-референтного підходу, коли пише, що *cogito, ergo sum* як звернена на себе думка стає існуванням, оскільки стає принципом [19, с. 112] (звернімо увагу, що в цій майонівській тезі імплікується зумовлювання онтологічного виміру цариною мислення і пізнання: таку інверсія ординарного для традиційної метафізики порядку можна розглядати як важливу ознаку трансценденталізації філософії в картезіанському дискурсі).

53. Питання необхідності чи довільності зв'язку між інтенційністю і репрезентаційністю є темою окремих досліджень: утім, хотілося б вказати на проблематичність і неочевидність цього питання і, відповідно, поставити під сумнів samozрозумілість такого пов'язання в Марйоновому дискурсі.

54. Як зауважує Марйон, Гусерль і на цей специфічний модус думки накладає структуру інтенційності [19, с. 98].

55. Зауважимо, що структура зворотності є важливою і наскрізною для трансцендентально-феноменологічного мислення в цілому.

56. Що не заперечує трансцендентальної значливості багатьох окремих аспектів його концепції, деякі з яких було виявлено й підкреслено в попередньому фрагменті цієї розвідки.

57. Якщо трансцендентально-феноменологічний погляд зумовлює підпорядкування *ego cogito* універсальному принципу інтенційності, то, згідно з тезою Марйона, на яку ми тут посилаємося, навпаки, *ego cogito* є універсальнішим принципом і зумовлює в тому числі принцип інтенційності.

58. Загалом цей гіперболічний жест – крок до феноменології, так би мовити, вищого порядку – можна пов'язати зі зсувом від методологічного виміру (у межах якого, насамперед, є чинним принцип інтенційності) до онтологічного, що є притаманним пізній французькій феноменології.



## REFERENCES

- Balibar, E. (2011). «Ego sum, ego existo»: Descartes au point d'heresie. In: E. Balibar. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (pp. 87-120). Paris: PUF.: 102-103
- Balibar, É. (2012). Kant, critique du « paralogisme » de Descartes. Le « je pense » (Ich denke) comme sujet et comme substance. *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 57(1): Les lieux de l'esprit, 21-33.
- Boos, W. (1983). A Self-Referential 'Cogito'. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 44(2), 269-290.
- Brinkmann, K. 1997. Hegel sur le cogito cartésien. In: *Actes du colloque international Descartes*, 52(3), 639-652.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am* (D. Wills, Trans). New York: Fordham University Press, 176 p.: 94
- Descartes, R. (1996). Meditationes de prima philosophia. In: *R. Descartes, Oeuvres complètes, in 11vol.* (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). T. VII: *Meditationes de prima philosophia, Obiectiones, Responsio, Epistola ad Dinet* (pp. 3-90). Paris: Vrin.
- Hart, J.G. (1998). Intentionality, Phenomenality, and Light. In: D. Zahavi (Ed.). *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology* (pp. 59-82). Dordrecht: Springer Science+Business Media.: 81
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 911 p.: 261
- Henry, M. (2001). *La Barbarie*. Paris: Puf – Quadrige.
- Hetherington, S. (2009). The Cogito: Indubitability without Knowledge? *Principia: An International Journal of Epistemology*, 13(1), 85-92.
- Hintikka, J. (1963). Cogito, ergo sum as an inference and a performance. *Philosophical Review*, 72, (4), 487-496.
- Ilyina, A. (2015). Deconstructive Turn in Transcendental Thinking. *Sententiae*, 33(2), 125-148. [In Ukrainian].
- Ilyina, A. (2019). Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem. *Sententiae*, 38(1), 6-26. [In Ukrainian].

Ilyina, A. (2020). Descartes sub specie transcendentalis: Kantian and Phenomenological Retrospectives. Δόξα / *Doxa. Zbirnyk naukovykh prac' z filosofii ta filologii*, 1(33), 20-49. [In Ukrainian].

Janicaud, D. et al. (2000). *Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate* (B. G. Prusak, J. L. Kosky, Trans.). New York: Fordham University Press, 245 p.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer, A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 512 p.

Laktionova, A. (2015). «Cogito ergo sum» I filosofija dii [«Cogito Ergo Sum» and Philosophy of Action]. *Sententiae*, 32(1), 88-99.

Lawlor, L. (2019). Jacques Derrida. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), E. N. Zalta (ed.). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/derrida>

Marion, J.-L. (1999). Does the Cogito Affect Itself? Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian Cogito. In: *Marion, Jean-Luc Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. (D. Garber, Trans.) (pp. 96-117). Chicago: The University of Chicago Press.

Mehl, E. (2012). Auto-affection et cogito. Sur le cartésianisme de Michel Henry. In: S. Ebbersmeyer (Ed.). *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy* (pp. 31-50). Berlin: de Gruyter: 32

Morin, E. (1990). *Computo, ergo sum*. *Chimères*, N° 8, 1-20. Retrieved from [https://www.persee.fr/doc/chime\\_0986-6035\\_1990\\_num\\_8\\_1\\_1161:6](https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1990_num_8_1_1161:6)

Savatovsky, D. (1985). Le cogito est-il un énoncé performatif? *Langages*, 77, 55-73.

Staudigl, M. (2012). From the “metaphysics of the individual” to the critique of society: on the practical significance of Michel Henry's phenomenology of life. *Continental Philosophy Review*, 45(3), 339-361.

Welten, R. (2010). L'âme cartésienne de la phénoménologie. In: Moran, D., Sepp, H. R. (Eds.). *Phenomenology, Volume 4: Selected Essays from Northern Europe, Traditions, Transitions and Challenges* (pp. 275-303). Zeta Books.

Williams, F., Kirkpatrick, R. (1960). Translators' introduction. In: J.-P. Sartre, *The Transcendence of the Ego* (F. Williams, R. Kirkpatrick, Trans.) (pp. 11-27). New York: Hill and Wang.

Zahavi, D. (2007). Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: Grøn, A., Damgaard, I., Overgaard, S. (eds.), *Subjectivity and transcendence* (pp. 133-147). Tübingen: Mohr Siebeck.

-----  
**Anna Ilyina**

*Candidate in Art criticism (Ph.D.), Doctoral candidate, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: husserli-ana2016@ukr.net; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4921-5777>*

***Auto-referentiality and Auto-affectivity as Competing Patterns of Reading of Descartes's Cogito Conception: Transcendental-phenomenological Context***

***Abstract***

*The paper examines two alternative possibilities to interpret Cartesian Cogito conception: as auto-referential structure and as auto-affectivity. A context of analysis is transcendental-phenomenological view on Cartesian philosophy as on the origin of transcendental motive. A role of auto-referentiality principle in transcendental thinking is determined. In terms of transcendental discursive field the principles of auto-referentiality and auto-affectivity are compared. By investigation of perspectives offered by Henry and Marion on interpretation strategies as regards Cartesian approach, some moments of irrelevance of auto-affectiveness attitude to transcendental thinking criteria are brought to light. By contrast, an adequacy of auto-referential model to the transcendental framework is justified. The author concludes that in spite of seeming priority in the realm of transcendental discourse of auto-affectiveness, stemming from peculiar to its essence radicalization of functional aspect of consciousness and elimination of risk of Cogito's substantivation, implied for its part in the structure of auto-referentiality, the last is more suitable for the claims of transcendental thinking because of retaining of «relation-difference» principle, constitutive for transcendental thought – which in a context of auto-affectiveness turns out to be taken down. In sum, albeit the fact that both the treatment of ego cogito as immanent subjectivity and absolutization of consciousness' act importance (peculiar to conception of cogito as auto-affectiveness) seem to be the moments of hyperbolization of Husserl's critical interpretation of Descartes by Henry and Marion, nevertheless reduction of intentionality and of any objectness whatever, following from this aspects of auto-affectiveness, threatens with loss of con-*

*cern to other, which underlies transcendental-phenomenological thinking. Instead, some quasi-objectivity inherent to auto-reference (“objectivity als ob”) allows save such significant to transcendental discourse predicates as heterogeneity, exteriority, distinctiveness etc.*

**Keywords:** *auto-referentiality, auto-affectivity, Cogito, phenomenology, otherness.*