

ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ГНАТІВ АНДРІЙ ДМИТРОВИЧ

УДК 141.32 (4) «19»

ДИСЕРТАЦІЯ

**ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЛЮБОВІ
У ФІЛОСОФІЇ ЖАНА–ЛЮКА МАРІОНА**

Спеціальність 033 – Філософія

Галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ А.Д. Гнатів

Науковий керівник: **КАРАСЬ АНАТОЛІЙ ФЕОДОСІЙОВИЧ**, доктор
філософських наук, професор

Львів 2023

АНОТАЦІЯ

Гнатів А.Д. Феноменологія любові у філософії Жана-Люка Маріона. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 «Філософія» (03 «Гуманітарні науки»). – Львівський національний університет імені Івана Франка, Міністерство освіти і науки України. – Львів, 2023.

Феномен любові просякнутий амбівалентністю: він побутує у щоденному житті, бринить у просторі людських відносин. Пам'ять історичного буття людини, спадщина філософських традицій не ігнорують любові, однак мало хто безперешкодно зустрів, розшифрував її тендітний і смертоносний слід й віднайшов забутий спогад про неї в розпливчастому горизонті буття. У граматиці часу любов залишається константою словесної пам'яті і німим звуком в акустичному просторі фонетичного бриніння, де непам'ятність її словесного відбитка тремтить в обіймах немислимого прояву феноменів. Коли можливий зміст любові виходить поза межі артикульованого голосу, яким чином призвести абсурд безслів'я у ствердну форму існування любові? Якщо ідеал любові залишається понад можливістю її зв'язку з мовленням і вірогідним визначенням, якою мовою описати сутність її даності? Що закладено в основі буття і любові до всесвіту? Чи марнота визначення любові не редукується до властивої їй енігматичної сфери небуття?

Беззастережно можна ствердити, що філософія ще не до кінця розкрила *прапочаток* (*ἀρχή*) і голос любові (*Φωνή Αγάπης*), яка у початковій семантичній дефініції співвідносить любов до мудрості (*Αγάπη Σοφίας*) з мудрістю любові (*Σοφία Αγάπης*). Любов *sui iuris* відрізняється від марнославних зусиль унеможливити й зредувати її до категорії *ніщо*. Байдужість філософського дискурсу й метафізичної традиції у відношенні до «любові» як теоретичного підґрунтя концептуально зредувало любов до забуття любові та забуття буття, прирікаючи людський досвід на поруки об'єктивістично-наукової візії світу. Не

відповідь, але відповідь «Ні!» філософії на поклик любові затьмарила можливість її потенційної перемоги над викликами часу.

Асиметрична логіка любові маніфестує динаміку життя, що пробивається через концептуальні перешкоди над її часовим відліком, розгортаючи історичні дискусії довкола її стосунку до буття, суб'єкту, «я». Повернення до призабутого феномену любові оприявнює первісний феноменологічний досвід любові у співвідношенні з загальними принципами буття. Фундаментальне питання «Бути, щоби любити» чи «Любити, щоби бути» (*бути заради любові чи любити заради буття?*), з'ясовує граничний сенс і зв'язок буття з «любов'ю без буття». Застосування максими «Любов бо, як смерть сильна» (*Fortis ut Mors Dilectio*) з книги Пісні Пісень 8, 6 до метафізики присутності за принципом «Любов бо, як буття сильна» (*Fortis ut Ens Dilectio*) радикально відмежовує філософську парадигму «любові» від горизонту безсердечності (*Liebllosigkeit, Herzlosigkeit*). Феноменологія французького мислителя Жана-Люка Маріона увиразнює концептуальну відстань буття від любові і розкриває даність любові перед бажанням знання й буття. Звідси зрозуміло, чому проєкт Маріона обґрунтовує необхідність подолання метафізики (*dépassement de la métaphique*) ціною ототожнення філософії з пралюбов'ю, яка випереджає метафізику буття. Нове обличчя надається філософії любові тільки за межами концепту «буття» (*au-delà de l'au-delà de l'être*), оскільки неметафізична теорія й практика любові уподібнюються до незвученого тексту, пов'язаного з відтворенням рефлексивного мислення і герменевтичного тлумачення понять «буття-мова-любов». На відміну від Гайдегера, який вбачав у терміні *λέγειν* «феноменологічне підґрунтя для первинної даності як розмови з іншими про буття», Маріон закликає до діалогу між пост-буттям і любов'ю покликаною деонтологізувати любов від буття й небуття, як забуттів її буття. Можливий перехід від «*буття без любові*» до «*любові без буття*» вбачає феноменологія даності, якою Маріон апелює до даності феноменів в описі дару, поклику, тілесності.

Маріон впроваджує ідею агапічного *ego amans*» (люблячого, коханця), що відкриває обличчя іншого за межами суб'єктивності. Остання, звісно,

зароджується в описі «еротичного феномену», який за наявності «еротичної раціональності» коригує основні недоліки раціонально-нееротичного мислення, з метою децентралізувати «*ego*» від еротичного досвіду життя. Найпереконаніший вираз егологічного мислення Маріон віднаходить у філософських міркуваннях Декарта, Гусерля й Гайдегера (*ego/Ich/Dasein*). Опис автаркічної логіки закладений в основі першого розділу дисертації, де артикулюється статус Декартового *ego* до себе, іншого та світу. Послідовно висвітлюється відношення *ego* до своєї кінцевості, яка посилює його прояви закритися у світі свого егоїзму, визнаючи складність відійти від «я-у-центрі» й зануритися у статус «я-без-центру» в периферійному обрїю буття. Автор показує сенс самодостатності Декартового *ego* у взаємозв'язку з іншим *ego*, який не корелює з сприйняттям спільних вартостей. Аналізуючи перехід від мислення до воління зовнішніх об'єктів світу, ми виокремили певні пристрасті, які розкривають сферу *я* у розумінні й здобуванні вправностей любити інакшість світу, що демонструє почуття його власної значущості. У результаті порівняння Декартового благородства із Аристотелевою великодушністю, ми обґрунтували ототожнення любові з благородством, що оприявило кінцевий сенс сконституйованого *ego*. Згодом ми розширили присутність суб'єкта *Я* у феноменологічних міркуваннях Гусерля, який вказує на відношення між суб'єктивністю та інтерсуб'єктивністю. Застосована Гусерлем термінологія реконструювала взаємозв'язок між даністю й свідомістю, що значно розширило горизонт трансцендентального *Я*, суб'єктивного досвіду вчування в інше тіло, статусу об'єкта у світі речей і сенсу інтенційності. Ми окреслили основні схожості й відмінності між сферами *своєї* та чужості аподиктичного суб'єкта, що також тлумачить своєрідну егологічну прикмету в процесі конституювання любові. Наявним прикладом такого розуміння любові Гусерль віднаходить у ретроспективному розумінні (*Nachverstehen*), що складає емпатичний досвід сприйняття іншого. Гусерль трактує любов до іншого у сенсі теоретичних міркувань, яку феноменологічна ейдетична наука розкриває в досвіді трансцендентальної свідомості. Визнаючи відсутність фактичного життя

у світі, Гайдегер підкреслює сенс ось-буття (*Dasein*), який позначається у вихідному відношенні до світу, що виявляє різноманітність його настроїв. Висвітлюючи стосунок ось-буття до іншого ось-буття, ми проаналізували мотиви їхнього пересікання у світі й окреслили основну генезу турботи за іншого, як загальну структуру ось-буття й самореферентне відсилання до своєї екзистенції. Узагальнені визначення, які розкривають зміст твердження «я люблю тебе і волюю, щоб ти була тією (такою), якою ти є» (*Amo – volo ut sis*), виявляють дефіцит іншого в досвіді Гайдегерової онтології. Таким чином, ми показали автаркічні контури суб'єкта, егологія якого не зникає у межах змагання до смерті, оскільки його феноменологізація вписана в часову історичність свідомості Я свого автентичного буття-у-світі.

У другому розділі дисертації ми представили Маріонове розуміння феноменів, їхньої автономної даності і з'явлення в горизонті власного конституювання. Первинність даності й маніфестації феноменів, вивільнених від будь-яких об'єктивних чи суб'єктивних передумов, окреслила автаркічну запізнілість споглядання стосовно походження наявного даного феноменів. Звідси ми викрили неметафізичний принцип Маріонової редукції, що насамперед увиразнила відношення між дарувальником дару (*donateur*), одержувачем (*donataire*) і самим даром (*don*). Тому цей даний дар в події свого приходу прикликає «покликаного покликом» (*interloqué*) відповісти на поклик того хто кличе. Перцепція голосу покликаючого виявляє неінтенційну структуру дару, яка засвідчує існування покликаного та розкриває безумовність дару. Важить те, що суттєва пасивність реципієнта розкрити себе в рецепції дару та від відповіді на дар (*attributaire*), озвучила Маріоновий пост-суб'єкт, який самовідданий поклику феномена (*adonné*). Наприкінці другого розділу ми резюмували, що пасивний незредукований реципієнт поклику феноменів (*adonné*) стає альтернативним контр-обличчям (*contre-regard*) картезіанського *ego*, контр-інтенційністю (*contre-intentionnalité*) Гусерлевого трансцендентального суб'єкта і контр-«ось» (*contre-das Sein des Da*) Гайдегерового ось-буття. Слід зважити момент, коли досвід переходу

самовідданого *adonné* від *я* до *мене* в давальному відмінку вчиняє його екраном, через який «феномен *мені* показує себе настільки, наскільки він себе віддає» (Я. Ліск). Досвід самовідданого відкриває вторинність його активної та пасивної суб'єктності, яка викриває свою інакшість через просячений відбиток феноменалізації невидимого насиченого феномена. Розвиваючи думку Маріона, ми встановили, що йдеться вже не про відповідь самовідданого на голос поклику, а про вірний опір самовідданого парадигмі об'явленої любові, де зникає останній філософський слід і, де «об'явлене, таким чином, не визначає крайній прошарок чи особливий регіон феноменальності, а радше універсальний спосіб феноменалізації того, що дає себе в тому, що проявляє себе». З'ясовані характерні особливості розуміння суб'єкта представляють Маріоновий проєкт феноменології любові, яка втілює свою сутність у просторі без мети, без суб'єкта і нарощує собі право феноменалізувати відношення між люблячим, коханою людиною й автентичною любов'ю.

У третьому розділі дисертації ми досліджуємо феномен любові, як дару і бажання любити іншу особу, яка завдяки еротичній редукції уявлює статус люблячого як Еросу. На основі аналізу твору «Еротичний феномен», ми звернули увагу на перехід Еросу в Агапе й Агапе в Ерос, що виокремлює новий сенс від іншого джерела (*d'ailleurs*), описаного в критичних коментарях св. Августина та Псевдо-Діонісія Ареопагіти. Представлені роздуми окреслюють зміст еротичної редукції, яка виявляється у взаємодарованості зустрічних тілесностей та переплітаючих спогляданнях, щоб таким чином, підкреслити первинну можливість любити й бути любленим у невидимості любові як енігми і таїнства. Однак, в горизонті буденного досвіду та втоми від екзистенціальної здатності односторонньо даруватися іншому, назріває сумнів та можливе заперечення Маріонового образу еротичного суб'єкта «*ego amans*», який з асиметричною самовідданістю та ревним служінням свідомо та з «насиченим» бажанням продовжує любити в ерофеноменологічному (ілюзорному) всесвіті. Оцей парадокс миті неможливої любові несподівано підводить до прірви, перед якою «я» ризикує відмовитися від найпотаємнішого з власної інакшості, щоб «любити

у вигнанні». Проте, лише той, хто здатний «все втратити та все придбати», посправжньому покликаний до самостановлення та знає шлях до самопізнання. Суцільна відсутність себе в акті еротичного мислення «я люблю, отже я є» (*amo, ergo sum*) показує, що люблю не я, а щось у мені; не впевненість стає запорукою мого існування, а проблеск світла (свідчення) усвідомлює дію мого буття у цьому світі» (E. Husserl, *L'intériorité d'exil: le soi au risque de l'altérité*, P. 196).

Ключові слова: Ж.-Л. Маріон, Декарт, Гусерль, Гайдегер, еґо, суб'єкт, свідомість, буття, екзистенція, ось-буття/єство (*Dasein*), світ, самовідданий (*adonné*), поклик, насичений феномен, даність, взаємодарування, дар, еротична редукція, тіло, тілесність, ерос, любов.

ABSTRACT

Hnativ A.D. The Phenomenology of Love in Jean-Luc Marion's Philosophy.
– Manuscript.

PhD Thesis for the Acquisition of PhD Degree in Philosophy, Speciality 033 «Philosophy» (03 Humanities). – Ivan Franko National University of Lviv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Lviv, 2023.

The phenomenon of love is marked by ambivalence: it exists in everyday life and resonates in the space of human relations. The memory of human historical existence and the heritage of philosophical traditions do not ignore love, but few people have encountered it unhinderedly and deciphered its fragile and deadly trace in hope to find its «unmemorable» presence in the sprawling horizon of existence. In the grammar of time, love remains a constant of verbal memory and a mute sound in the acoustic space of its phonetic ringing, where the unmemorable nature of its verbal imprint trembles in the embrace of the unthinkable and unimaginable manifestation of phenomena. When the possible meaning of love goes beyond the articulated voice, how can the absurdity of wordlessness be transformed into an affirmative form of love's existence and love's saying? If the ideal of love remains beyond the possibility of its connection with speech and a reliable definition, then in what language can the essence of its givenness be described? Is not the futility of defining love reduced to its inherent enigmatic sphere of nothingness?

Unreservedly, it can be stated that philosophy has not yet fully revealed the origin (ἀρχή) and the voice of love (Φωνή Αγάπης), which in the initial semantic definition correlates the love of wisdom (Αγάπη Σοφίας) with the wisdom of love (Σοφία Αγάπης). Love *sui iuris* differs from the vanity of making it impossible and reducing it to the category of nothingness. The indifference of philosophical discourse and the metaphysical tradition to the non-being of «love» as a theoretical basis for the history of philosophy, conceptually reduced the oblivion of love to the forgetting of being, condemning human experience to the guarantees (bailiwick) of an objectivist-scientific vision of the world. Philosophy's non-answer (the «no» answer) to the call of love overshadows the possibility of its potential victory over the challenges of time.

The asymmetrical logic of love manifests the dynamics of life breaking through the conceptual obstacles above its temporal origin, unfolding historical debates around its relation to being, subject, and self. The return to the forgotten phenomenon of love reveals the original phenomenological experience of love in relation to the general principles of being. The fundamental question of «To be in order to love» or «To love in order to be» (to be for the sake of love or to love for the sake of being?) clarifies the ultimate relationship of love-without-being, associated with the interpretation of the meaning of being. The application of the maxim «Love is as strong as death» (*Fortis ut Mors Dilectio*) from Song of Solomon 8:6 to the metaphysics of presence according to the principle «Love is as strong as being» (*Fortis ut Ens Dilectio*) radically separates the philosophical paradigm of «love» from the horizon of heartlessness (*Lieblosigkeit, Herzlosigkeit*). Marion's phenomenology visualizes the conceptual distance of being from love and emphasizes the givenness of love to love before the desire for knowledge and being. Hence, it is clear that Marion's project justifies the necessity to overcome metaphysics (*dépassement de la métaphysique*), which, in his opinion, identifies philosophy with proto-love, which precedes the metaphysics of being. A new face is given to the philosophy of love only beyond concept of «being» (*au-delà de l'au-delà de l'être*), since the non-metaphysical theory of love and the practice of love are likened to an unvoiced text associated with the reproduction of reflective thinking and hermeneutical interpretation of the concepts «being-language-love». In contrast to Heidegger, who saw in the term λέγειν «phenomenal ground of the primary givenness as speaking as a 'speaking with others about something'», Marion breaks the dialogue between being and love, which, of course, liberates de-ontologized love from non-being and the forgetting of its being. The possible transformation of being-without-love into love-without-being for the other relates exclusively to the post-ethical phenomenology of givenness, in which Marion appeals to the givenness of its phenomenon in description of the gift, the call, the corporeality.

Marion introduces the idea of the agapic lover (*ego amans*), which reveals the face of the other beyond the limits of asymmetrical subjectivity. The latter, of course, originates in the description of an «erotic phenomenon» that, in the presence of «erotic

rationality», corrects the main shortcomings of rational (non)-erotic thinking in order to decentralize the *ego* from the egological experience of life. Marion finds the most convincing expression of egological thinking in the philosophical reflections of Descartes, Husserl and Heidegger (*ego/Ich/Dasein*). The description of autarkic logic underlines the first chapter of the thesis (dissertation), which articulates the status of the Cartesian towards itself, other and the world. The author consistently highlights the relation of the self to its finitude, which reinforces its manifestations of closing itself in the world of its egoism, recognizing the difficulty of moving away from the «I-in-the-center», that is, plunging into the status of «I-without-being a center». The author shows the meaning of the self-sufficiency of the Cartesian self in the relationship with other *ego*, which does not correlate with the perception of common values. Analyzing the transition from thinking to volition of external objects of the world, we singled out certain *passions* that reveal the sphere of the self in understanding and acquiring the skills to love the otherness of the world, which demonstrates a sense of its own significance. As a result of comparing Cartesian generosity with Aristotelian magnanimity, we have identified love with generosity, which embodies the ultimate meaning of the constituted ego. Subsequently, we have expanded the egological presence of the Self (*Ich*) in Husserl's phenomenological reasoning, who thematizes the relationship between subjectivity and intersubjectivity. The terminology used by Husserl reconstructed the relationship between givenness and consciousness, which significantly expanded the horizon of the transcendental self, the subjective experience of being in another body, the status of an object in the world of things, and the meaning of intentionality. We have also outlined the main similarities and differences between the spheres of self and otherness of the apodictic subject, which also interprets a peculiar egological sign in the process of constituting love. Husserl finds an example of such understanding of love in the term *Nachverstehen*, which constitutes the empathic experience of understanding another. Husserl interprets love for another in the sense of theoretical considerations, which phenomenological eidetic science reveals in the experience of transcendental consciousness. Acknowledging the absence of actual life in the world, Heidegger emphasized the meaning of being there (*Dasein*),

which is reflected in its initial relation to the world, revealing the diversity of its moods. Highlighting the relation of being there to another being there, we analyzed the motives for their intersection in the world. Simultaneously, we outlined the main genesis of care for the other, as a general structure of existence (*Dasein*), which confirms the self-referential relation to an own existence. The generalized definitions describing the meaning of the statement «I love you – I want that you be what you are» (*'Amo' means 'volo ut sis'*) reveal the deficiency of the other in the experience of Heidegger's ontology. Thus, we have shown the autarkic contours of the subject, whose egology does not disappear within direction 'on the way' to the death, since its phenomenologization is inscribed in the temporal historicity of the self-consciousness and its authentic being-in-the-world.

In the second chapter of the dissertation, we presented Marion's understanding of phenomena, their autonomous givenness and apparition in the horizon of their own constitution. The primacy of the givenness and manifestation of phenomena, their independence from any objective or subjective presuppositions, outlined the autarkic retardation or delay of regardfulness concerning the origin of the given phenomenon. Hence, we exposed the non-metaphysical principle of Marion's reduction, which primarily clarified the relationship between the giver of the gift (*donateur*), the gifted (*donataire*), and the gift itself (*don*). Therefore, the given gift in the event of its arrival, calls the 'interlocuted' or 'dislocated' (*interloqué*) self to respond to the call of the someone who calls. The perception of the caller's voice reveals the non-intentional structure of the gift, which attests to the existence of the called and reveals the unconditionality of the gift. The significant thing is that the essential passivity of the recipient to reveal himself in the reception of the gift and from the response to the gift (*attributaire*) is voiced by Marion's post-subject, who is *devoted* to the call of the phenomenon (*adonné*).

However, the significant passivity of the recipient in receiving himself from and in the reception of the gift as 'beneficiary' (*attributaire*), defines Marion's post-subject as *adonné*. Just as we were finalizing the second chapter, we described the Marion's passive, unreduced recipient of phenomena's call (*adonné*) as the selfless 'gifted'

subject interpreted as an alternative *counter-face* to the Cartesian *ego*, the *counter-intentionality* of Husserl's transcendental subject, and *counter-«being 'there'»* of Heidegger's *Dasein*. What matters is that transition of *adonné* from 'I' into 'to whom' in the dative, appearing like a prism to «whom» the phenomenon shows itself inasmuch as it gives itself» (I. Leask). The experience of *adonné*, as being 'devoted' ('given over to') refers to the secondary authority of his active and passive subjectness, which reveals its otherness through the trace of the phenomenalization of an invisible saturated phenomenon. Following Marion's concept of 'self after the subject', we concluded that *adonné* relates itself no longer to common response to the voice of the call. Marion carries his «theological» critique of *adonné*'s 'devoted' resistance to the paradigm of revealed love, where the last philosophical trace disappears and where «the revealed does not thus define an extreme stratum or a particular region of phenomenality, but rather the universal mode of phenomenalization of what gives itself in what shows itself». The characteristic features of the subject's understanding represent Marion's phenomenology of love, which accomplishes its essence in a space without a goal, without a subject, and builds up the right to phenomenalize the relationship between the lover, the loved one and authentic love.

In the third chapter of the thesis, we critically explore the phenomenon of love addressed in Marion's phenomenological work «The Erotic Phenomenon», as a gift and desire to love another person, which, through erotic reduction, represents the status of the lover as *Eros*. And most significantly, we revise the transition of *Eros* to *Agape* and directly opposite passage from *Agape* to *Eros*, which elucidates the new meaning to come from an elsewhere (*d'ailleurs*) described in the critical commentaries of Saint Augustine and Pseudo-Dionysius the Areopagite used to establish their doctrine of celestial *Eros*. The exposed concepts delineate the role of erotic reduction, which manifests itself as the crossed erotic experience of lived bodies and of a crossing of gazes (*une croisée des regards*), in order thus to emphasize the primary possibility of loving and being loved in the invisibility of love as an enigma and as a sacrament. However, in the horizon of everyday experience and fatigue of the existential capacity to unilaterally give oneself to another, we can be certain of a doubt and a possible

negation of Marion's image of the erotic subject «ego amans» who with asymmetrical selflessness and giftedness consciously and with saturated desire continues to love in an erophenomenological (illusory) universe. This paradox of the impossible love's instant suddenly leads to an abyss, before which «I» risk to abdicate the most intimate of its own otherness in order to «love in exile». Nevertheless, only the one who is capable to «lose everything and gain everything» is truly called to self-constitution and knows the way to self-knowledge. The total absence of the self in the act of erotic *cogito* (I love, therefore I am) does not reveal the I who loves, but something in (inside) me; it is not the certainty that safeguards my existence in question, but the evidence of what we have to acquire in this world» (E. Husserl, *L'intériorité d'exil: le soi au risque de l'altérité*, P. 196).

Keywords: J.-L. Marion, Descartes, Husserl, Heidegger, ego, subject, consciousness, being, being there/existence (*Dasein*), world, given over to (*adonné*), call, saturated phenomenon, givenness, intergivenness (interdonation), gift, erotic reduction, body, flesh, eros, love.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Гнатів А. Богословський поворот у французькій феноменології / А. Гнатів // *Феноменологія і релігія: Щорічник Українського феноменологічного товариства*; [ред. А. Богачов, В. Кебуладзе]. – Київ: Дух і Літера, 2010. – С. 47–59.
2. Hnativ A. Jean–Luc Marion’s veil of «the ‘end of Metaphysics’». Towards an indeterminate excess of saturation and deficiency in phenomenology / A. Hnativ // *Visnyk of the Lviv University*. – 2018. – № 20. – P. 128–141.
3. Hnativ A. Listening to the voice *d’une parole*: Call and Response in Jean–Louis Chrétien’s Phenomenology / A. Hnativ // *Visnyk of the Lviv University*. – 2019. – № 22. – P. 74–80.

Наукові статті, опубліковані у періодичних наукових виданнях інших держав, які включені до міжнародної наукометричної бази даних Scopus:

1. Hnativ A. La voix de l’appel du sujet chez Jean–Luc Marion / A. Hnativ // *Journal: Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. – 2020. – № 12/2. – P. 407–428.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Гнатів А. Метафізика Еммануїла Левінаса в контексті постмодерну / А. Гнатів // *Доля філософії в сучасному світі (до Всесвітнього дня філософії ЮНЕСКО): Міжнародний науковий симпозіум у Київському національному університеті ім. Т. Шевченка (16–17 листопада 2006 року)*. – Київ: ВПЦ «Київський університет», 2007. – С. 54–57.
2. Гнатів А. Феноменологія дару за Жаном–Люком Маріоном / А. Гнатів // *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського*

факультету – 2008» (16–17 квітня 2008 року): матеріали доповідей та виступів. – Київ: ВПЦ «Київський університет», 2008. – Ч. VI. – С. 98–100.

3. Гнатів А. Сутність поезії Гельдерліна в інтерпретації М. Гайдегера / А. Гнатів // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2018» (26–27 квітня 2018 року): матеріали доповідей та виступів; [за ред. У. В. Мовчан]. – Київ: ВПЦ «Київський університет», 2018. – Ч. I. – С. 100–102.

4. Гнатів А. Коли філософія переходить у поезію. Гельдерлін у «*Beitrage zur Philosophie*» Гайдегера / А. Гнатів // Дні науки філософського факультету – 2018 (15–16 травня 2018 року): Тези щорічної наукової конференції; [за ред. Л. Рижак, О. Квас, Б. Ткачук]. – Дрогобич: ТзОВ «Трек–ЛТД», 2018. – С. 15–17.

5. Гнатів А. Впровадження в поняття «поклику» у феноменології Жана–Луї Кретьєна / А. Гнатів // Тези звітної наукової конференції філософського факультету; [за ред. Л. Рижак, Г. Шипунов]. – Львів: ЛНУ, 2019. – С. 47–49.

6. Гнатів А. Дарування дару в деконструкції Жака Дерріди та феноменології Жана–Люка Маріона / А. Гнатів // Тези звітної наукової конференції філософського факультету; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло]. – Львів: ЛНУ, 2020. – С. 24–27.

7. Гнатів А. Теорія пристрастей у вченні Аврелія Августина Гіпонійського / А. Гнатів // Дні науки філософського факультету – 2020 (18 травня 2020 року): Тези щорічної всеукраїнської наукової конференції; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло, Б. Ткачук]. – Львів: ТзОВ «Трек–ЛТД», 2020. – С. 15–18.

8. Гнатів А. Ідея Еросу у філософії Псевдо–Діонісія Ареопагіта / А. Гнатів // Тези звітної наукової конференції філософського факультету; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло]. – Львів: ЛНУ, 2021. – С. 33–35.

9. Гнатів А. Ідея пост-метафізичного бога у творі «Бог без буття» Жана–Люка Маріона / А. Гнатів // Дні науки філософського факультету – 2021 (18-19

травня 2021 року): Тези щорічної всеукраїнської наукової конференції; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло, П. Коряга]. – Львів: ЛНУ, 2021. – С. 29-31.

ЗМІСТ

ЗМІСТ	16
ВСТУП	18
РОЗДІЛ I – МИСЛИТИ ЛЮБОВ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЕГОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	26
1.1. Автаркічне обличчя <i>ego</i> в філософії Рене Декарта.....	26
1.1.1. <i>Ego</i> , самість і світ: у пошуках «іншого» себе	30
1.1.2.«Волю, отже, я є» (<i>Volo, ergo sum</i>).....	35
1.1.2.1. Любов до уявного об'єкта.....	39
1.1.2.2. Чеснота благородства як остаточне втілення <i>cogito</i>	43
1.2. Его–альтерологічна феноменологія Едмунда Гусерля: у пошуках інтерсуб'єктивності.....	47
1.2.1. Феноменологічна редукція та конституювання світу	48
1.2.2. Відношення «Я» до іншого: інтерсуб'єктивність.....	50
1.2.3 Асиметрія між сферами Свойості і Чужості аподиктичного суб'єкта.....	53
1.2.4. Любов у серцевині Гусерлевої інтерсуб'єктивності	56
1.2.5. Інший Гусерль: суб'єкт поза самим собою	60
1.3. Мартин Гайдегер і любов ось-буття.....	62
1.3.1. Фактичність ось-буття	65
1.3.2. Ось-буття як спів-буття з іншими (<i>Dasein im Mitsein mit Anderen</i>) ...	69
1.3.3. Любов як пра-настрійовість ось-буття (<i>Die Liebe als Daseinsgrundstimmung</i>).....	71
ВИСНОВКИ ДО I РОЗДІЛУ	88
РОЗДІЛ II – ЗАПІЗНІЛІСТЬ ВІДПОВІДІ НА ГОЛОС ПОКЛИКУ: «Я» ПІСЛЯ СУБ'ЄКТА	91
2.1. Від феноменологічного принципу до маніфестації феноменів.....	92

2.2. Надмір насиченого феномена (<i>De surcroît: le phénomène saturé</i>)	99
2.3. Суб'єкт як апорія Маріонової пост-феноменології	104
2.3.1. Збентежений адресат поклику (<i>L'interloqué</i>)	106
2.3.2. Пасивний реципієнт феноменів (<i>L'attributaire</i>)	122
2.3.3. Самовідданий поклику насичених феноменів (<i>L'adonné</i>)	124
2.4. Феноменологічні суперечності Маріонового суб'єкта	131
ВИСНОВКИ ДО II РОЗДІЛУ	135
РОЗДІЛ III – ДАРУВАТИ ЛЮБОВ БЕЗ БУТТЯ: ПОСУТНЄ СУТНОСТІ	
ЛЮБОВІ (<i>QUIDDITAS AMORIS</i>)	139
3.1. Інший, інакшість <i>par excellence</i> та покликання до індивідуалізації	140
3.2. Марнота еготичної упевненості	144
3.3. «Я» у випробуванні еротичної редукції	151
3.3.1. Чи мене хтось любить ще деінде?	159
3.3.1.1. Афективність з іншого місця	160
3.3.1.2. Похвала запевнення	162
3.3.2. Чи можу я любити першим?	164
3.3.2.1. Фундаментальний настрій люблячого	164
3.3.2.2. Взаємодарування пересікаючих тілесностей	169
3.3.2.3. Обличчя: перформативна мова еротичного феномена	172
3.3.3. <i>Ти полюбив мене першим?</i>	176
3.3.3.1. Темпоральність вірності	179
3.3.3.2. Дитина у становленні автентичної екзистенції	181
3.3.3.3. Прощання (<i>À-Dieu</i>): еротична герменевтика нескінченної любові ..	183
ВИСНОВКИ ДО III РОЗДІЛУ	188
ВИСНОВКИ	191
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	197
ДОДАТОК А	254
ДОДАТОК Б	258

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Французька філософія після Другої світової війни перебувала в активному діалозі з німецьким мисленням, головним чином з онтологією Мартина Гайдегера та феноменологією Едмунда Гусерля. «Французький Гайдегер» і «французький Гусерль» були предметом досліджень проведених Морісом Мерло-Понті, Жан-Поль Сартром, Еммануїлом Левінасом, Жаком Деррідою, представниками структуралізму і постструктуралізму 1960-1970 років. Французька манера читання й інтерпретації німецької філософської спадщини розкрила проблемність і обмеженість в підходах Гайдегера й Гусерля до розуміння поняття свідомості, часу, буття, мови. Звідси, переосмислення лінгвістичних, герменевтичних і семіотичних «поворотів» по-різному визначилося в роботах нового покоління французьких феноменологів, зокрема Мішеля Онрі, Онрі Мальдіне, Дідьє Франка, Франсуази Даст'юр, Еліани Ескуба, Рено Барбараса, Наталі Депраз і Жосліна Бенуа. Вельми плідним залишається філософський доробок Жана-Люка Маріона, Жана-Луї Кретьєна, Жана-Іва Лакости й Жана-Франсуа Куртіна та їхні смислові дискусії з надбанням Рене Декарта, Едмунда Гуссерля та Мартина Гайдегера. У цьому контексті зринає питання суб'єктивності, зосібна, метафізичний статус суб'єкта, який впродовж історії філософії уміщевлював себе між «бути» або «мати». Ці дієслівні категорії увиразнюють прояви суб'єктивності, яка пам'ятала, забувала або губила свій досвід «любити» на шляху до автентичного буття. Відштовхуючись від тлумачення дару любові у феноменології Ж.-Л. Маріона, представленій як занепокоєння становищем людської самості, автор цієї дисертації досліджує історичну панораму деконструкції метафізичної спадщини Декарта, Гусерля та Гайдегера в контексті «теологічного повороту» французької феноменології кінця ХХ-го століття. Домінік Жаніко описав даний поворот як «розрив з іманентною феноменальністю», яка виокремила й описала концепти невидимого, Іншого, чистої даності феноменів та архиодкровення. Вклад Ж.-Л. Маріона у феноменологічну традицію висвітлює й поглиблює розуміння суб'єкта та феномену любові. Попри приналежність Маріона до феноменологічної і

теологічної традиції, заслуговує на увагу колосальний внесок Маріона у дослідження Декартового мислення у світі. В українському науковому середовищі поступово зростає зацікавлення Маріоном у відношенні до Декарта, Левінаса і теологічної антропології. Наявні переклади творів Декарта, Гусерля та Гайдегера українською мовою становлять передумову для дослідження спадщини Маріона і сучасної французької феноменології. В Україні є чимало дослідників, які працюють зі німецькомовною спадщиною Гусерля, Гайдегера та Маріона зокрема В. Кебуладзе, А. Вахтель, Є. Бистрицький, А. Ахутін, А. Дахній, А. Богачов, А. Баумейстер, О. Філоленко, І. Карівець, Я. Ношин та інші. На даний момент варто особливо відзначити вклад О. Хоми у переклад і критичний аналіз «Медитацій Декартових» (2014; 2021²), у яких не тільки запропонована й опрацьована філософська термінологія французькою мовою, але й перекладені, зокрема, деякі статті Ж.-Л. Маріона українською мовою.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційну роботу виконано у межах комплексної науково-дослідної теми кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка, зокрема в рамках науково-дослідницької програми кафедри філософії «Переусвідомлення буття людини в добу глобалізації: ідентичність і свобода самоздійснення» (Номер державної реєстрації НДР № 0118U000620). Частина дисертації була розпочата й досліджена в рамках магістерсько-докторанської програми в Католицькому Інституті в Парижі, Франція, де дослідник безпосередньо брав участь у семінарах під керівництвом і за участю професора Ж.-Л. Маріона з 2011 по 2014 роки.

Метою дослідження є аналіз Маріонової критики метафізичного суб'єкта, а також визначення логічної структури феноменології в контексті «теологічного повороту», як можливого горизонту «кінця філософії».

Загальну мету дослідження дисертант конкретизує в наступних дослідницьких завданнях:

– проаналізувати основні критичні аргументи Маріонової критики Декарта, Гусерля, Гайдегера й Левінаса, що реконструюють взаємозв'язок *я* – *Інший*;

– охарактеризувати трансцендентальну, екзистенціальну редукції й порівняти їх з Маріоновою еротичною редукцією;

– проаналізувати концепцію конституювання, інтенційності й інтуїції у Гусерлевій феноменології як передумові для Маріонової концепції насичених феноменів;

– визначити особливості даності, дару, дарування, поклику, які закладені в маніфестації феноменів;

– розкрити сенс взаємозв'язку Еросу й Агапе;

– обґрунтувати переклад Маріонових термінів українською мовою.

Об'єктом даного дослідження є феноменологізація любові в філософському вченні Ж.-Л. Маріона.

Предметом дослідження є стосунок між егологічним образом суб'єкта та безсуб'єктивним статусом іншого у феноменологічній коцептуалізації любові Ж.-Л. Маріона.

Теоретико–методологічна основа дослідження перекликається з низкою загальних методів аналізу, синтезу, порівняння. Для поглибленого розуміння статусу суб'єкта у всіх його проявах та на різних методологічних щаблях був застосований феноменологічний метод на прикладі аналізу трьох феноменологічних редукцій Гусерля, а також аналізу насичених феноменів в наявному горизонті їхньої маніфестації. Перехід від феноменологічного до екзистенційного методу підкреслив перехід до трансцендування й екзистування су'бєкта поза межі своєї суб'єктивності, додаючи змістовності й повноти 'немислимого' в бутті завдяки мові, яка отримала своє смислоконституювання та осенсовування завдяки *герменевтичному* методу Гайдегерової онтології фактичності ось-буття. Саме в Гусерлевій феноменології досліджується сенс феноменів, які у самоуприявленню самих себе у свідомості постають як сукупність даностей, що дозволяє Маріонові розширити сенс даності за межами

інтенційності, свідомості та самої феноменальності. Таке розуміння «незалежних» феноменів (само)об'являтися перетлумачує Гайдегерове розуміння явища і феномена, що радикалізується у концепті самонасиченості феноменів. Розкриваючи парадигму наукового дослідження, автор спиратиметься на постать Іншого в етиці відповідальності Е. Левінаса і феноменології даності Ж.-Л. Маріона, у яких описується енігма «іманентної трансценденції» досвіду «я», як первісного конституювання самоданості «інакшості я». Окрім того, важливим міждисциплінарним збагаченням стає *компаративістський* метод, завдяки якому застосовується аналіз граничних співвідношень між суб'єктами, які увиразнюються на двох основних аспектах: егологічно-метафізичному та феноменологічно-еротичному. Окрім того, *феноменологічно-теологічний* аналіз генези Еросу у творах св. Августина і Псевдо-Діонісія Ареопагіта враховує історико-філософську контекстуальність та інтерпретацію, які синтезовані Андерсом Нігреном у творі «Ерос й Агапе». Феноменологія даності феноменів, яка кульмінує себе в нерозривному змаганні до найвищого прояву насиченого феномену любові граничить із суміжними термінологічними складовими, що артикулюють розуміння покликання (Ж.-Л. Кретьєн), дару (Ж. Дерріда, Дж. Мілбанк), тілесності (М. Мерло-Понті), споглядаючого обличчя (Левінас). У дисертаційному дослідженні ми взяли за основу першоджерельні твори Ж.-Л. Маріона французькою мовою й критичні коментарі здебільшого іноземними мовами. Для перекладу та інтерпретації феноменологічних текстів були взяті під увагу офіційні наявні переклади, застосовані загальнотеоретичні принципи наукового дослідження і витлумачені складності перекладу Маріонових термінів.

Наукова новизна отриманих результатів. Дисертаційна робота є першою в українській філософії систематичним та цілісним філософським дослідженням феномену любові у філософії Жана-Люка Маріона. Наукова новизна одержаних результатів визначається такими положеннями:

уперше:

- визначено термінологічні особливості Маріонової феноменології та запропонований переклад відповідних понять українською мовою; зокрема запропонована формула, завдяки якій визначається адекватна прозорість і деталізоване пояснення складних термінів у перегукуванні із офіційними іншомовними перекладами, що становить комплексний процес тлумачення текстів. Окрім історико-філософських досліджень Декарта, розвинута Маріонова феноменологічно-теологічна термінологія. Зокрема, запропоновано перекласти французький термін «*adonné*» відповідником «самовідданий», який становить пасивну екзистенціальність суб'єкта без суб'єкта;

- обґрунтована доцільність розкриття феноменологічної структури даності та маніфестації феноменів у відношенні до самовідданого поклику феноменів, що приходить «замість», «після» метафізичного суб'єкта як відповідь на еротично-агапійний характер любові з Іншим.

- виокремлено і віднайдено концепт любові у текстах Декарта, Гусерля та Гайдегера, що реконструює концептуальні, екзистенціальні та інтерпретативні відмінності між егологічним і альтерологічним статусом суб'єкта завдяки текстуальним і лінгвістичним проясненням; показано, яким чином і настільки оригінально Маріон відсторонився від Декарта, Гусерля, Гайдегера, Левінаса, щоб запропонувати новий пост-метафізичний концепт суб'єкта без суб'єктивності, причому стало повертаючись у своїх дослідженнях до філософської традиції;

- критично проаналізована Левінасова етика відповідальності перед Іншим в особі самовідданого свідка поклику. Показано, що відношення поклику та відповіді радикалізує діалог Левінаса та Маріона з Гусерлем та Гайдегером як визначального аргументу для розуміння контр-інтенційності, яка протиставляється та розриває із Гусерлевим розумінням інтенційності, самостереження, емпатії. З'ясовано, що характерним продовженням дискусії стала Маріонова концепція інтуїції у критиці дерріданського обґрунтування інтенційності, передовсім в епістемологічній та економічній парадигмі, яка

закладена в основі тлумачення сенсу дару, безкорисливості, співдарування у перцепції феномену любові;

- зібрана розлога бібліографічна база даних для поглиблення онтологічних, феноменологічних і теологічних досліджень філософської спадщини Р. Декарта, Е. Гусерля, М. Гайдегера, Ж.-Л. Маріона;

набули подальшого розвитку:

- Маріонова концепція любові через критику поняття «насиченого феномена», «невзаємності дару» в тісному переплетенні з теологічною антропологією Ганса Урса вон Бальтазара»;

- міркування про доцільність кореляції феноменологічного й теологічного мовного апарату Ж.-Л. Маріона, що виявляє критичні зауваження Дж. Мілбанка, Е. Фалька, М. Зарадер, а також Д. Жаніко щодо теологічного повороту у французькій феноменології;

- дослідження філософського розуміння «Еросу» й «Агапе» в герменевтичних тлумаченнях св. Августина та Псевдо-Діонісія Ареопагіти у кореляції з сучасними теологічними дискурсами щодо еротичного та агапійного сприйняття людського буття;

- розрізнення Маріонової редукції «наскільки редукції, настільки даності» від редукції Я. Паточки: «наскільки епохе, настільки даності», що дозволяє останньому вивести *Я* за межі буття, щоб позначати дар світу як подію й загадку, які маніфестуються *в* та *через* епохе в новій герменевтиці дарування. Таке розуміння кінцевості буття-у-світі як можливості у світі, доповнює концепт нескінченності аналізом горизонту скінченності у дослідженнях Е. Тардівель-Шік, Ж. де Грамо, Е. Фалька;

поглиблено:

- дослідження структури поклику у витлумаченні природи краси, голосу, німоти, мовчання, запізнілості, вибору.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною дослідницькою роботою, в якій розглянута феноменологічна концепція любові у мисленні Ж.-Л. Маріона, простежений її вплив на розуміння інтенційності та суб'єктивності,

уточнене розуміння Маріонового суб'єкта *adonné* крізь призму автаркічного існування самості *я*, що відкриває новий горизонт у розбудові феноменологічних досліджень. Усі продемонстровані у дисертації положення й результати здобуті автором самостійно. Наукова праця виконана без участі співавторів.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Дисертаційне дослідження розширює ознайомлення з феноменологічними закономірностями Ж.-Л. Маріона, які покликані поглибити дослідження літературних, теологічних та мистецьких феноменів смерті автора, ікони та ідола, об'явлення. Окремі теми дисертації можна використовувати для написання монографій з дослідження сучасної французької феноменології. Методи, поняття й значення висвітлюють та розширюють теоретичні та практичні проблематики, безпосередньо пов'язані з актуальними питаннями по відношенню до розуміння сенсу любові та ненависті, миру та війни, прощення і непростення, пам'яті про іконічне обличчя іншого й забуття кривди, життя та смерті іншого-іншого в українському історичному та філософському контекстах.

Апробацію результатів дослідження здійснено на методологічних семінарах кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка та апробовані на міжнародних та всеукраїнських конференціях: «Дні науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка» (16–17 квітня 2008 року; 26–27 квітня 2018 року); «Феноменологія і релігія» (Київ, 09–11 жовтня 2009 року), «Філософія та досвід» у Гумбольдтському університеті Берліна (20–21 жовтня 2011 року); «Нова феноменологія у Франції» в паризькій *Ecole Normale Supérieure* (07–08 березня 2012 року); «Метафізична герменевтика» за участю Жана Грондена (10–19 березня 2013), «Добро» (*Le Bien*) за участю Ремі Брага (13–21 березня 2013), «Гравітація любові: філософія та єврейська духовність» під керівництвом Катрін Шальє (14–23 березня 2016) та «Декарт і феноменологія» (організатор Каміль Рікьє, 12–11 червня 2016) в Католицькому Інституті Парижа; «Дні науки філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка» (травень 2017-2021 років), під час теоретико-

методологічних семінарів та наукових семінарів кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Публікації. . За темою дисертації опубліковано 12 наукових публікацій, з яких 3 статті у фахових виданнях із філософських наук в Україні, 1 в іноземному виданні з індексом *Scopus*, а також 7 тез доповідей на науково-практичних конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, підрозділів, параграфів, пунктів, висновків та бібліографії. Загальний обсяг роботи становить 262 сторінок, із них 180 сторінок основного тексту. Список використаних джерел складає 56 сторінки і включає 635 найменувань, з яких 607 джерел іноземною мовою та додатки на сторінках.

РОЗДІЛ I – МИСЛИТИ ЛЮБОВ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЕГОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

1.1. Автаркічне обличчя *ego* в філософії Рене Декарта

Декарта зазвичай критикують за деструкцію гармонійної єдності людини, у якій простежується цілісність душі і тіла. Редукуючи сутність душі до одноликої лише думки, а життя тіла до механічного та інструментального прояву буття, Декартовий концептуальний задум переосмислює статус суб'єкта в модерній філософії, названого Маріоном автаркічним¹. Принцип Декартового *ego cogito* конститує загальнолюдську істину та об'єктивно-універсальну дійсність, які знаходять віддзеркалення у перетлумаченні сутності людського буття в горизонті часу й кінцевості сущого. Здатність *ego* мислити та переосмислювати будь-які можливі прояви власного мислення про самого себе відкриває «інше я» (*alter ego; autre moi*), яким воно не володіє; інакшість *alter ego* втішається автономією свого «я» детермінуватися в своїй інакшості, як радикальній чужості свого *alter ego* стосовно *ego*. Стає зрозумілим, що *ego* народжується в і завдяки індивідуалізації свого існування у мисленні. Мислення уприсутнює мислячого, який відкриває у своїй іманентності певність свого існування. Потреба обґрунтувати «*sum*» *ego cogitans* впливає з акту мислення, у якому мисляче «я» стає власним об'єктом (*cogitatum*) своєї *cogitatio*. Це дає можливість *ego*, як *res cogitans*, усвідомити себе існуючою річчю у світі, а не уявленою річчю. Ствердження істинності *ego sum* узовнішнює *Cogito* як «мислення над мисленням». Мова йде про проміжок між тим, що «всередині» й «назовні», який за допомогою уявлення тлумачиться як «екстаз, об'єктивація, примирення структури мислення (поза собою) з об'єктом мислення

¹ Ж.-Л. Маріон охарактеризовує терміном «автаркія» (з грец. мови αὐτάρκεια) самодостатній, самостверджуючий суб'єкт (з грец. ὑποκειμενον/*hypokeimenon*; з лат. *subjectum*), який визначає себе через турботу у віднайденні й привласненні собі своєї автентичної самості. Смысл автаркії, як образ замкнутої суб'єктивності *ego*, Я, ось-буття без іншого, Маріон позначає терміном «жалюгідного я» (*désastre du je*). J.-L. Marion, «L'interloqué» / J.-L. Marion // Cahiers Confrontation (Après le sujet qui vient). – 1989. – № 20. – P. 184, 187; J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* / J.-L. Marion, – Paris: Quadrige-PUF, 2005³, P. 358-361.

(*cogitatum*)»². Уявлення (*représentation*)³ є похідною спробою *ego* віднайти себе (*ego me cogitare*). У кожній репрезентації «я мислю» редукується до «я себе помишляю»⁴. При цьому з'ясовується відношення між уявленням створеним моїм *ego* і уявлюваним *ego*. Феноменологічні дослідження Мішеля Онрі розкривають феномен самоафектації *ego cogito (l'auto-affection)*, що розкриває нерепрезентативне мислення⁵. Отже, неуявлюваний та неінтенційний прояв Декартового *cogito*, як обґрунтування Гусерлевої інтенційності, дозволяє М. Онрі й Ж.-Л. Маріону оприятити зміст неінтенційної феноменології та сприйнятливості власного я. М. Онрі схоплює чуттєвий характер «мислення» у висловлюванні «*cogito ergo sum*», про яке Декарт говорить так: «виглядає певним, що я бачу, чую, зігриваюсь, і це не може бути хибою; це, власне, є тим, що називається в мені чуттям і, взяте настільки точно, воно не є нічим іншим, окрім як мисленням»⁶. Чуттєвий» характер «*res cogitans*» тематично не співвідноситься з уявленням, оскільки розкриває структуру самоафектації⁷, яка показує неуявлюване мислення (*cogitatio*), тобто «первинний порух думки»

² J.-L. Marion, *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique* // J.L. Marion. – Paris: PUF, 1991, chapitre V; R. Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno* / R. Caldarone. – Pisa: Edizioni ETS, 2007. – P. 45.

³ Слово «*repraesentatio/représentation*» перекладаємо терміном «уявлення» або «уявляння», а французький прикметник «*représenté*» терміном «уявлюваний». Див. О. Хома, «*Коментарі й примітки*», в: *Медитації Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун* Кун; [ред. О. Хома; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 298; А. Карась, *Джерела егоїзму та моралі в їхньому відношенні до волі, репрезентації та семіозу* // *Філософія Артура Шопенгауера та сучасність: колективна монографія*; [ред. А. Карась]. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 100–105.

⁴ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 348-353; R. Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, – P. 47.

⁵ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, P. 102; R. Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, – P. 47.

⁶ «*At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quàm cogitare*». R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT VII, P. 29, 14-18; Р. Декарт, *Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога й відмінність людської душі від тіла* / Р. Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун; [ред. О. Хома]; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 166, 14a-17.

⁷ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, P. 169.

(*sentiment primitif de la pensée*)⁸. Формула «*cogito ergo sum*» вписується у зміст історичної феноменології, яка прояснює – в інтерпретації М. Онрі – зміст маніфестації феномену, що з'являється (*l'apparaître*). Латинське дієслово *videre* позначає об'єкт з'явлення, а дієслово *videor* у теперішньому пасивному часі, відповідно, вказує на появу феноменів, завдяки яким саме споглядання уявнюється в акті споглядання. З'явлення чогось наявного завдяки зміслу бачення (*vision*) засвідчується у власному самоспогляданні та домінує над об'єктивізацією усього побаченого. М. Онрі стверджує, що «все те, що з'являється у з'явленні (появі) – це насамперед і неодмінно саме з'явлення»⁹. Дане розрізнення, завдяки феноменологічному методу, долає дуалізм між вбачальним схопленням (спогляданням) і з'явленням, що уможлиблює перехід від екстатичного бачення до самооб'явлення життя (*l'autorévélation de la vie*)¹⁰. В описі таких феноменів як життя, інший та даність маніфестується первісна самоафектації *ego*, завдяки якій *ego* увразлиблюється в іманентному переживанні власної суб'єктивності. Самоафектація заздалегідь випереджає інтенційність, або точніше, займає її місце, щоб тим самим інкорпорувати *alter ego* в *ego*; з іншого боку – самоафектація розкриває *ego-граматикологію*, завдяки якій *ego* ототожнює й афектує себе у формі називного відмінка іменника. Відмінювання Декартового *ego* у називному відмінку, а згодом, його давальна форма «мені» (*mihi*) за Маріоном, виявляє неспроможність *ego* самотійно конституювати самого себе таким чином, щоб бути неохопленим зовнішньою трансценденцією *alter ego*¹¹. За цих умов, *ego* досвідчує екзистенціальну прогалину в номінативній формі суб'єкта. Для того, щоб пояснити граматичний соліпсизм *ego*, можна увиразнити Маріонову генезу суб'єктивності *ego* у давальному відмінку однини. Маріонове розуміння суб'єкта не впливає із певності Декартового *ego*, оскільки

⁸ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, P. 170; Caldarone R. *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno* / R. Caldarone. – Pisa: Edizioni ETS, 2007. – P. 47.

⁹ «*C'est que ce qui apparaît dans l'apparaître est d'abord et nécessairement l'apparaître lui-même*». M. Henry, «*Quatre Principe de la phénoménologie*» / M. Henry // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 1991. – № 1. – P. 17.

¹⁰ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, P. 97.

¹¹ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996, P. 27.

сфера запевнення (*assurance*) виявляє зовнішню присутність іншого-від-мене (*d'ailleurs*), яка допомагає визначити джерело самості¹². Тому стає зрозумілим Маріонове неприйняття і відстороненість від Онривої інтерпретації самоафектації *ego*, яка не виражає зовнішнього відношення «я» до себе¹³. Маріон увисновковує, що власне перший прояв любові, а не первісна афектація *ego* позначає перші ознаки суб'єктивності (*l'affection originare*). Звідси, Маріон розгортає думку, що «перш ніж стати мислячою річчю, *ego* існує як ошукане й зарозуміле, отже, як помислена річ – *res cogitans cogitata*. Ось чому, перша істина, «*ego sum, ego existo*» не говорить першого слова. Вона у нього вслухається»¹⁴. У даному фрагменті Декарт, як відомо, відкликається до *II^e Méditation*, у якій гіпотеза про первісну інакшість урозмаїтнює та помножує своєрідне одурманення *ego* самостійним мисленням про себе. Те, що «інший мислить мене перш ніж я осмислю(ю) себе», увиразнює зовнішню первинність мислення іншого про мене й похідну вторинність мого мислення про себе, оскільки «я є, тому що інший думає, що я помиляюся»¹⁵. Неафекційне, неінтенційне та неуявне мислення віддзеркалює інше мислення, у якому постає *ego*. Цю мислячу річ, яка мислить про *ego*, Маріон окреслює так: «я вже є *res cogitans*, дане мислення, мислення, яке помишляє мисленням завдяки іншому помишлячому мисленню – *res cogitans cogitata*»¹⁶. Звідси, перший мислячий акт (*cogitatio*) прийдешній до *ego* як мислення про нього відтворюється терміном *cogitata* й не відповідає *res cogitans*, тому що «*ego* (...) вперше отримує свою екзистенцію завдяки переконливому поклику, *ego persuasus*»¹⁷. У цілому, саме неспрямованість *ego* до *ego* звільняє від соліпсизму і оновляє в ньому первісність інтерсуб'єктивно-альтерологічного принципу.

¹² J.-L. Marion, *Le Phénomène Érotique: Six Méditations*, Livre de Poche, Paris 2003, P. 112-113.

¹³ J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes II*, P. 30.

¹⁴ «*Avant d'être chose pensante, l'ego existe comme trompé et persuadé, donc comme chose pensée – res cogitans cogitata. Ainsi, la première vérité, ego sum, ego existo, ne dit pourtant pas la première parole. Elle l'écoute*». J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes II*, P. 31.

¹⁵ «*Je suis parce qu'il me pense en me trompant*». J.-L. Marion J.-L. *Étant donné*, P. 376-378.

¹⁶ «*Je suis déjà une res cogitans, mais à titre de pensée qu'un autre pense, de pensée pensante pensée par une autre pensée pensant - res cogitans cogitata*». J.-L. Marion. *Étant donné*, P. 378.

¹⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 379.

1.1.1. *Ego*, самість і світ: у пошуках «іншого» себе

Присутність *alter ego* становить необхідну умову розуміння по-іншому та без-іншого Декартового *я-єства*, який оприявнює в собі «садибу» інакшості й неавтентичної самості. Інтерпретуючи джерело самості *ego*, як гармонію думки та існування, Маріон відсилає до латинського терміну «*ego ipse a me*», відповідниками якого у сучасних європейських мовах є *égoité*, *réflexion sur soi*, «*egoness*», «*Ichheit*»¹⁸. Для обґрунтування досвіду «скінченного і нескінченного» в мисленні *ego*, Декарт впроваджує поняття «нескінченності», завдяки якому обмеженість *ego* реконструюється в безмежному горизонті *alter ego*. Звідси, Декартова *егологія* спрямовується на герменевтичний діалог покликаючого мислення і відповідаючого буття. Таким чином, Декартовий взаємозв'язок *ego* й мислення об'єктивує запізнілу Маріонову структуру поклику і відповіді, в якій «перший, хто мислить, засвідчує поклик; відповідь, одначе, звершується в межах граничного; первоіснуючий, безумовно, мислить, оскільки вперше помислимий, тому що від початку співрозмовник»¹⁹. Таким чином, редукція будь-якого мислення до *я мислю* озвучує «самотність мислення та відсутність іншого *я*»²⁰.

У творі «*Міркування про метод*»²¹ Декарт розмислює над досвідом власного «*ego*», його здатністю обумовлювати себе мисленням. Філософ увиразнює момент, коли «одного дня (*він*) вирішив вивчити й себе самого та

¹⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 382.

¹⁹ «L'appel s'atteste dans le premier pensant, la réponse s'accomplit avec le fini, premier existant certes pensant, mais surtout premièrement *pensé*, parce que d'emblée interloqué». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 383.

²⁰ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique* // J.-L. Marion. – Paris: PUF, 1991. – P. 189-219.

²¹ Заголовок книги Рене Декарта «*Discours de la méthode*» відповідає українському словосполученню «*Міркування про метод*». О. Хома запропонував перекласти французький термін «*discours*» відповідником «дискурсія», еквівалент якого є можливим і факультативним для користування. Див. О. Хома, Коментарі й примітки / О. Хома // Р. Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Маріон, Кім Сан Он-Ван-Кун; [ред. О. Хома]; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 297.

віддати всі сили свого розуму обранню тих шляхів, якими повинен іти»²². Дана філософська констатація відображає декартівський шлях у відкритті радикального походження всього суцього завдяки ствердній формулі *я мислю, отже, я є*. Формулою «*cogito ergo sum*» (*je pense, donc je suis*), Декарт розкриває концептуальний задум, яким озвучує заяву «я», що «дане твердження ‘я мислю, отже, я є’ являється першим та найпевнішим, яке представляється тому, хто філософствує у правильному порядку, отим я не відмовлявся від необхідності заздалегідь вже знати сенс мислення, існування, певності; відповідно, так само, щоб мислити, потрібно існувати, і, це стосується інших подібних речей; але оскільки мова йде про найпростіші речі, які самі по собі та від себе не дають нам знання про будь-яку існуючу річ, із цієї причини вирішив їх тут не враховувати»²³.

У даному уривку ми зауважуємо, що Декартовий суб’єкт пізнання намагається розкрити дійсність, яка обмежена в екзистенції природою мислення *ego*. Тому Декарт називає «мисленням (...) все існуюче у нас, і все, що ми одразу розуміємо. У такий спосіб, всі дії волі, розуміння, виображення і чуттів є мисленням»²⁴. Алюзія до ствердження «Я тотожне мисленню» (*ego simul etiam cogito*) позначає своєрідну відмежованість *ego* від усього існуючого і

²² «*J’ai résolu un jour (...) utiliser toutes les puissances de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre*». Декарт Р. *Дискусія про метод, щоби добре спрямовувати свою рацію й шукати істину в науках* / Р. Декарт // *Метафізичні твори*; [ред. О. Хома]; [пер. із фр. і лат. В. Андрушко, А. Баумейстер, С. Гатальська, О. Хома]. – Харків: Фоліо, 2020. – АТ VI, Р. 10, 28-31а. (Власний переклад: «одного разу я рішуче постановив спрямувати усі зусилля мого духу на вибір шляхів, якими ходитиму услід»).

²³ «*Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo ; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse enumerandas*». Переклад даного фрагменту з латинської на французьку мову звучить ось так: «*Et lorsque j’ai dit que cette proposition: ‘Je pense, donc je suis’, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n’ai pas pour cela nié qu’il ne fallut savoir*». R. Descartes, *Principes I*, 10, АТ IX, Р. 29.

²⁴ «*Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens sont des pensées*». R. Descartes, *Réponses aux 2^{me} Objections*, АТ VII, Р. 160; R. Descartes *Principes I*, 9, АТ IX Р. 2, 28.

суб'єктивного, як чогось похідного від первісної екзистенції²⁵. Внутрішня бінарність суб'єкта, як унікального та відокремленого ества, відкриває низку запитань стосовно його можливості і неспроможності співвідноситися з іншими самостями. Ідеться про іманентність мислячого *ego*, його безнастанне усамітнення й самодостатність», позначених *cogito*. У праці *Міркування про метод* Декарт розкриває природу *cogito*, яка відображає універсальну активність *ego* осмислювати щось із себе²⁶. Ця риса мислячого «я» стає універсальним шляхом логічного переосмислювання своєї спроможності мислити існування всього сущого. Завдяки певності та очевидності свого існування *ego* повертається до *cogito*, щоб виявити свою буттєвість існуючою мислячою річчю. Відповідно до цього *ego* обґрунтує та доводить «право виявляти себе у здійсненні будь-якого *cogitatio*, тобто, краще сказати, в новому приведенні будь-якої речі до статусу *objectum*'ом»²⁷.

Мислення *ego* чітко маніфестує свою радикальну внутрішню приналежність до правди й позначає свою сутність тотожній його спроможності. Йдеться про те, що все пізнавальне «мною» (*ego*) як *cogito* зазвичай переплітається із гатунком «внутрішнього знання, що завжди передує набутому знанню і таке природне для всіх людей стосовно мислення й існування»²⁸. Тому увиразнення Декартом «внутрішнього» й «безпосереднього» пізнання душі уможливорює пряме розуміння мислення, буття та істини²⁹, які більше не

²⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 382.

²⁶ L. Armour-S. Johnston, «Ipséité et Générosité selon Descartes», in *Laval Théologique et Philosophique* 53, 3 (1997), P. 701-702.

²⁷ Ж.-Л. Марйон, «Про метафізичну призму Декарта. Частина II. Онто-тео-логія» / Ж.-Л. Марйон // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / [ред. О. Хома; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 35.

²⁸ «*Cette sorte de connaissance intérieure qui précède connaissance toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence*»! R. Descartes, *Réponses aux 6^{me} Objections*, AT IX-I, P. 225; Р. Декарт, *Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках* / Р. Декарт; [пер. із фр. В. Адрушко, С. Гатальська]. – Київ: Тандем, 2001. – С. 221.

²⁹ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, P. 95; M. Henry, «The Soul According to Descartes» / M. Henry // *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*; [ed. and tr. S. Voss]. – New York and Oxford: Oxford University Press, 1993. – P. 40-51.

залежать від зовнішнього світу, а радше від суб'єкта, який їх підпорядковує. Звідси, *ego* конститує самого себе та усе можливе пізнання, що, згодом, на думку Маріона, стане відбитком онто-тео-логічної конституції метафізики³⁰. Певність, завдяки якій *ego* детермінує буття всіх інших речей, як об'єктів, субстанціалізує його у зв'язку зі своїми *cogitationes*³¹. На запитання: «Що запевняє нас осягнути сенс буття?», Декарт відповідає: це очевидність, яка відповідає чіткому та розбірливому сприйняттю. Задана певність підтверджується очевидністю. Декарт пише, що «немає зовсім нічого в тезі «я мислю, отже, я є», що переконало б мене в істинності сказаного мною, окрім одного: я бачу вельми ясно, що для того, щоб мислити, слід бути, я дійшов висновку [je jugeai], що міг би взяти за загальне правило: речі, які ми збагаємо вельми ясно й виразно, геть усі є істинними»³². Саме в такому сенсі обопільно узгоджується сприйняття й певність правди про себе та світ речей. Провідна максима «Я певен, що я – річ, яка мислить» доповнюється іншим загальним правилом: «істинним є все, що я сприймаю вельми ясно й вельми виразно»³³. Декарт апелює до загального пізнання, яке залежить від *cogito ergo sum* і від внутрішньої здатності отримувати доступ до сутності суцього, що є об'єктом мислення. Правдивість *ego cogito* залишається безпомилковою альтернативою мислення конституювати процес пізнання. Ніщо так не демонструє занепокоєння Декарта, як перехід від думки до суцього. У II^{-ї} Медитації Декарт зазначає, що «я ще недостатньо розумію, ким був би той «я», що вже з необхідності є; і відтепер маю бути обережним, щоб, через нерозважливість, не прийняти бува, за

³⁰ С.М. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2007, P. 187.

³¹ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris 2004², P. 172-173.

³² Р. Декарт, *Метафізичні твори* – АТ VI, P. 33, 16 a-22.

³³ «*Je suis certain que je suis une chose que pense (...) Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle, de vrai, ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et distinctement sont toutes vraies*». R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, АТ IX, P. 27; Р. Декарт, *Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога й відмінність людської душі від тіла*, в: Р. Декарт, *Метафізичні твори*, АТ IX, С. 35: 6a-14a.

мене щось інше й у такий спосіб не відхилитися від того пізнання, яке твердо вважаю за найпевніше й найочевидніше від усіх»³⁴. Цей перехід від думки до буття згодом стає відліком від буття до думки.³⁵ Звідси уявлюється передусім екзистенціальність *cogito*, яка усуває екзистенціальний сумнів з фрази *ego sum, ego existo*. Словом, сумнів впроваджує розрив між думкою та її об'єктом, між душею й виображеним тілом. Сумнів *ego dubito* утверджує *ego sum* в здатності «сумніватися, розуміти, стверджувати, заперечувати, виображувати, упевнюватися» заторкують сутність досвіду, волі та сфери чуттів³⁶. Сумнів відслонює унікальну силу волі й панівну роль душі, яка крім інтелігібельного сприйняття речей або виображувальних ефектів викликаних в тілі, дедалі розлогіше тлумачить мислення у ствердженні «я досвідчую, отже, я волюю»³⁷. Звідси виображується загальна панорама зовнішніх афектів, як пристрастей тіла й безпосередня перцепція душевної дієвості; порив *res cogitans* в акті волі розкриває істинність та очевидність свого мислення, у якому «я є той, що відчуваю або помічаю тілесні речі ніби за допомоги чуттів»³⁸.

³⁴ «*Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de moi ; et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant*». R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 19-20; Р. Декарт, *Метафізичні твори*, AT IX, Р. 25: 14-18.

³⁵ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris 1991⁴, Р. 184-185.

³⁶ Р. Декарт, *Медитації про першу філософію*, AT IX, 29: 21-22.

³⁷ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 20-21, AT XI, 344-345; M. Meyer *Philosophy and the Passions. Towards a History of Human Nature* / M. Meyer; [tr. R.B. Barsky]. – Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000. – Р. 139.

³⁸ Р. Декарт, *Медитації про першу філософію*, AT IX, 29: 11-11a.

1.1.2.«Волю, отже, я є» (*Volo, ergo sum*)

Головний задум Декартового трактату «Почуття душі» (*Les Passions de l'Âme*)³⁹ розкриває світ речей, у якому значною мірою конститується

³⁹ Переклад латинського терміну «*passio*» українським словом «почуття» відображає не тільки тілесні порухи зміслових відчуттів, які у формі пристрастей, страждань, жадань, відчуттів, вражень розширюють горизонт самотлумачення душі в досвіді своєї пасивності, але показує цілісність сфери афективності *res corporea* і *res cogitans*. Власне активне досвідчення тілом речей зовнішнього світу, як носія первинних уявних змістів, вочевидь, усправедливило переклад латинського терміну «*passio*», як «пристрасть». Проте Декарт зазначає, що приналежні та підпорядковані душі «*passiones*», як модифікації її субстанції, хоч і «належать душі, а проте, в душі вони представляють все те, що спричинене тілом, тобто пристрастями» (R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 1). Якщо, вочевидь, пасивність душі радикально позначає себе не «причиною порухів в тілі, а об'єктом» сприйняття уявних речей, тоді слід прийняти відповідник «пасія», який уводить О. Хома (Див. О. Хома, «Коментарі й примітки» / О. Хома // Р. Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень, С. 298). Однак, будь-яке розуміння *passio animae* не слід ототожнювати виключно з терпінням душі (латинський термін *pati*), оскільки саме мовний зміст грецького слова *πάθος* передбачає активність, приведення душі в рух. (R. Descartes, *Les Passions de l'âme* / R. Descartes, [introduction, notes, bibliographie et chronologie par P. d'Arcy]. – Paris: Flammarion, 1996, P. 19; R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 28). Через роз'яснення двох атрибутів душі Декарт указує на зв'язок дій душі та її афектів (*quaedam enim sunt actiones voco, aliae ejus passiones sive affectus*). У наведеній 17-й статті твору «*Passiones, sive Affectus Animae*» окреслюється вперше ототожнення *passiones* з *affectus*, які як синоніми віднаходять свою характеристику в art. 25. Декарт намагається підкреслити, що «перцепції душі, як її ефекти» стають атрибутами думок (*sub nomine affectuum vel passionum animae*), які «захищають нас від пасивного страждання, яке в іншому випадку нав'язували б пристрасті. (...) Декарт свідчить про своєрідний афективний імпульс, який є ендегенним, що стоїть над і проти пристрастей, які в іншому випадку є екзогенними імпульсами» (С. Tilmouth, «*Passion and Intersubjectivity in Early Modern Literature*» / С. Tilmouth // *Passion and Subjectivity in Early Modern Literature*; [eds. Cummings, F. Sierhuis]. – Farnham Surrey: Ashgate, 2013. – P. 29; R. Leo, *Affective Physics: Affectus in Spinoza's Ethica* / R. Leo // *Passion and Subjectivity in Early Modern Literature*; [eds. Cummings, F. Sierhuis]. – Farnham Surrey: Ashgate, 2013. – P. 36–37.) Ось чому динамічне розуміння *passio sive (або) affectus* «з XVII по XVIII століття поступово трансформувало пристрасті в емоції та почуття», що, з одного боку привернули безтілесній мислячій речі співвоз'єднання з тілом, а з іншого боку – синтезувало Декартове розуміння філософії. Декарт стверджує: «Філософія, яку я прищеплюю (культивую), не настільки варварська та не настільки похмура, щоб відкинути роль почуттів; навпаки, саме в ній одній я вбачаю всю солодкість і блаженство цього життя» (*La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie*). R. Descartes, *Lettre à Silhon, Mars ou Avril 1648: AT V 135*, in *Descartes R. Œuvres complètes, Correspondance: mai 1647 – février 1650* / R. Descartes. vol. V, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Léopold Cerf, 1903; J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian, and Psychoanalytic Ethics* / J. Cottingham. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998, P. 87; G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne* / G. Rodis-Lewis. – Paris: PUF, 1990. Отже, розрізливши внутрішні емоції від пасій душі, що є ознакою *a parte ante* і *a parte post* «соматичної причинності», Декарт виявляє в «душі наявність своїх власних радощів, відмінних від тих, які їй притаманні спільно із тілом»; тут іде мова про «почуття душі, яке насамперед є ознакою пасивності *cogitatio*, доведеної до найвищого ступеня виразності» (R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 212, XI 488, 10-11; D. Arbib, «La

суб'єктивність, покликаної забажати всередині і ззовні *cogito*, як *cogito passionum*. Декарт зіставляє і протиставляє *res cogitans* (душу) з *res volans* (тілесними прагненнями) у контексті обґрунтування емпіричного та трансцендентального характеру самого *cogito*. Притому цей виокремлений і зредукований світ почуттів не тільки належить *cogito*, але й «модифікує мислення» й «раціоналізує почуття», аплікуючи вільну волю до розпізнавання добра і зла⁴⁰.

У трактаті «Почуття душі» Декарт розкриває природу *res cogitans* і *res extensa*, що роз'яснює зміст «субстанціальної приналежності та причинності» у подоланні дуалізму душі і тіла⁴¹. Звідси, Декарту не властиве стоїцьке розуміння пристрастей, у якому ірраціональна душа не в стані здійснити об'єктивацію волі й свободи душі⁴². Мабуть, саме Декарт намагається назвати «почуття (...) першими думками душі, тісно пов'язаними з тілом. Вони охоплюють усі думки,

métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne? Descartes et les émotions intérieures № / D. Arbib // Les Études philosophiques. – 2014/2. – № 109. – P. 219–220; J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* / J.-L. Marion. – Paris : PUF, 2013, P. 263). На відміну від «пасивних пристрастей» душі, думки якої перебувають стало «під буревієм тілесних імпульсів» (*le mouvement des esprits animaux*), зароджуються і оприсутнюються «почуттями» виключно в душі. Завдяки такому спогляданню духовні імпульси душі визначають «внутрішні емоції, викликані в душі виключно самою душею» з метою гармонійного розуміння та відчуття сфери афективності (*émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même*). R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 29; art. 141). Почуття «інтелектуальної радості й смутку, що виникають в душі без участі тіла, відрізняються від тих пристрастей, які завжди залежать від якихось життєвих порухів (*spiritus animales*); Декарт увиразнює можливість зустрічей та поєднання даних «емоції душі (...) з подібними до них почуттями, і навіть виникати з тих, які їм протилежні». R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 91; art. 92; art. 147; T. Mamełka, «Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Analiza porównawcza (Praca magisterska)» / T. Mamełka. – Lublin: KUL, 2009. – S. 75, 89). Об'єднавши притаманні душі почуття із чеснотою благородства (*générosité*), Декарт корелює «самовідчуття теоретичного я» і практичної екстеріоризації почуття по відношенні до Бога, іншого, речей у світі. Маріон озвучує можливу «злуку» безпочуттєвої *res cogitans sui generis* та *ego*, яке мислить почуттями по плоті своїй. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, P. 265.

³⁹ F. Alquié, *Kartezjusz* / Alquié F., [tłum. S Cichowicz]. – Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1989, S. 253.

⁴⁰ T. Mamełka, «Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Analiza porównawcza» / T. Mamełka // *Studia Philosophiae Christianae*. – 2012/3. – № 48. – S. 105.

⁴¹ F. Alquié, *Kartezjusz*, S. 253.

⁴² C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie* / C. Romano. – Paris: Gallimard, 2019. – P. 409.

які зародилися в душі без участі її волі»⁴³. Оскільки думки є атрибутами *res cogitans*, Декарт схематизує їх на дії, які з однієї сторони, є вольовими прагненнями (воліннями) спричиненими і звершеними в душі; а з іншої сторони – поривами душі, які нею сприймаються й пізнаються від уявних зовнішніх речей з осідком в тілі⁴⁴. Намагаючись «одомашнити» пристрасті, Декарт з’ясовує, що вони не являються дефектами, «патологіями душі, які відводять її погляд від призначеної долі (*amor fati*) у всьому змагати до досконалості»⁴⁵. Автор «Почуттів душі» фактично виокремлює можливості пасивного зародження пристрастей у душі та їх активного прояву на підставі функції волі. Нескінченність волі стає зусиллям душі уподібнюватися до Бога і, зважаючи на свою вольову непримушеність, воля ототожнюється зі свободою. Відтак Декарт не вбачає загрози для вольового та свобідного душевного пориву від світу почуттів⁴⁶. Саме вольовий акт душі проявляє ствердне і водночас заперечне прагнення (*volle, nolle*) в досягненні внеслих або ганебних дібр. *Ego sum* як воління детермінує й розширює горизонт сприйняття світу, в якому, з однієї сторони, *ego cogitans* намагається наскрізно об’єктивізувати все суще, а, з іншої сторони, існує світ вольових прагнень душі (*ego volens*), який швидкоплинно зникає в душі, як незрозумілий і невиразний відбиток. Отже, *cogito ergo sum* переорієнтовує свою схильність від раціональної іманентності на зовнішність під виглядом *sentio ergo sum*. Позаяк, досвід мислення збагачується здатністю відчувати і пізнавати «живим тілом й мислячою тілесністю цілісність своєї самості» (*meum corpus sive potius me totu[s]*)⁴⁷. За Г. Марселем, «*sentio* маскує *cogito*», або, точніше, воно тотожне *cogito* в завуальованому й невиразному

⁴³ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 45, AT XI, P. 362, 25: «*On peut généralement appeler passions toutes les pensées qui sont excitées en l'âme sans le concours de sa volonté*».

⁴⁴ R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 17, art. 18, AT XI, P. 342-343.

⁴⁵ C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, P. 410, 412.

⁴⁶ «*Il n'y a pas néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressent et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose*». R. Descartes, *Réponses aux Troisièmes Objections*, AT IX, 13, 148; R. Descartes, *Œuvres complètes, Discours de la méthode & Essais*, AT VI, P. 191; Romano C. *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, P. 414.

⁴⁷ D. Sepetyi, «Descartes' Notion of Meum Corpus and Jean-Luc Marion's Challenge to 'The Myth of Cartesian Dualism'» / D. Sepetyi // *Sententiae*. – 2023/2. – № 42. – P. 16.

стані⁴⁸. Присутність (від)чуттів в душі добре показує прірву між бути *ego sum* і маніфестацією його способу вчуватися. Марсель ілюструє дане відношення за допомогою уривку із п'єси «Золотий череп» (*Tête d'Or*) Поля Клоделя: «Ось я, недоумкуватий (*безпорадний*), невіглас, нова людина перед обличчям невідомого. Я повертаюся обличчям до року і дощової арки! Моє серце переповнює нудьга (втома), і мені не вистачає ні знань, ані життєвої наснаги. Що сказати, за що взятися? Що мені робити з цими обвислими руками і ногами, що тягнуть мене за собою, немов уві сні»⁴⁹? Щоб самосвідомість «я» не заповонила мою власну свідомість радикальною присутністю, було б краще сказати, що «я є наявним буттям». Звідси, Марсель ставить за приклад «маленьку дитину, яка підходить до нас із осяяними очима, і яка, здається, говорить: «Ось я! Яке щастя!»⁵⁰ Так від простого «вигуку дитини» увиразнюється певність власного існування, яке підтверджується власним «я» та іншими. Таким чином, «точка відліку» знаходиться у вольовому зусиллі, як екзистенціальному самостановленні свідомості⁵¹. Ідеться про вольовий порив у змаганні до добра, який Мен де Біран (1766-1824) називає «філософією зусилля». Зусилля вказує на потенціал волі *ego volens* підпорядковувати світ, і одночасно, воно угледжує свою відсутність як *безсилля*, яке випереджає акт *ego nolens*. За П. Рікером, концептуальна слабкість Мен де Біранового активного «я» характеризується його «неподільним, простим та сталим походженням процесу воління та зусилля», що не посилює його прагнення вийти поза самого себе. Вольове зусилля переплітається зі практикою перцепції буднів. У творі «Філософія волі: добровільне і недобровільне», Рікер розкриває стосунок сприйняття й зусилля, у якому зредукований світ уподібнюється «судженням, в яких знаходимо первісні

⁴⁸ G. Marcel, *The Mystery of Being, Volume I. Reflection and Mystery (Gifford Lectures, 1949-1950)* / G. Marcel; [tr. G.S. Fraser]. – Chicago: Henry Regnery Co., – 1950. – P. 90.

⁴⁹ «*Me voici, Imbécile, ignorant, Homme nouveau devant les choses inconnues, Et je tourne la face vers l'Année et l'arche pluvieuse, j'ai plein mon cœur d'ennui ! Je ne sais rien et je ne peux rien. Que dire ? que faire ? À quoi emploierai-je ces mains qui pendent ? ces pieds qui m'emmènent comme les songes?*». P. Claudel, *Théâtre I* / P. Claudel; [eds. J. Madaule, J. Petit]; – Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1967. – P. 37, P. 171.

⁵⁰ G. Marcel, *The Mystery of Being, Volume I*, P. 90.

⁵¹ G. Marcel, *The Mystery of Being, Volume I*, P. 91.

фрагменти власного існування, і, де останні, виступають як результат втілених зусиль⁵². Дєрріда розвиває дану лінію і стверджує, що вольове зусилля *ego* безумовно програє *ego cogitans*, оскільки «спочатку з'являється спротив, згодом зусилля, спершу певна інакшість, згодом вольове зусилля та фізичний дотик»⁵³.

Таким чином, описуючи природу волі, Декарт розкриває відношення *ego* до різних зовнішніх об'єктів, які тлумачать прагнення мислячої душі досвідчити себе у зовнішньому світі.

1.1.2.1. Любов до уявного об'єкта

Первісним почуттям, яке відображає значення вартості Декарт називає замилюванням (*l'admiration*)⁵⁴. Власне кажучи, об'єктом замилювання не можна назвати винятковий об'єкт, оскільки, він, звичайно, не зводиться до нездійсненого бажання чи героїчних зусиль ним заволодіти. Те, що притягає людину до об'єкта замилювання не впливає рівно ж із його вартості, але розкривається із сутності речі, яку треба віднайти за допомогою нового споглядання. Природна схильність захоплюватися рідкісним і надзвичайним характером замилювання та специфічна функція захоплення полягає в тому, щоб уявити можливості пізнання нових об'єктів, які необхідно зберігати в людській пам'яті та підтримувати ум (*l'esprit*) у стані уважності й рефлексії⁵⁵. Замилювання породжує несподіванку, яка уможливорює *ego* взаємодотикатися з «кінцевими речами світу», та із духовними ідеалами⁵⁶. Спроможність розпізнавати задану вартість розкриває схильність (в) душі шанувати (*vénérer*) й віддаватися (*se dévouer, se soumettre*) всеосяжно з любов'ю чи зі страхом визначеній речі або

⁵² E. Pirovolakis *Volo, ergo sum: Ricoeur Reading Maine de Biran on Effort and Resistance, the Voluntary and the Involuntary* / E. Pirovolakis; [ed. S. Davidson]. – Lanham-Boulder-New York-London: Lexington Books, 2018. – P. 125.

⁵³ E. Pirovolakis, *Volo, ergo sum: Ricoeur Reading Maine de Biran on Effort and Resistance, the Voluntary and the Involuntary*, P. 130.

⁵⁴ Синонімами є також захоплення, зачудовання. R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 53, AT XI, P. 373, 13.

⁵⁵ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 75, AT XI, P. 384, 7-11.

⁵⁶ L. Renault, *Descartes où la Félicité Volontaire*, PUF, Paris 2009, P. 174-175. L. Armour-S. Johnston, 'Ipséité et Générosité selon Descartes', P. 709.

особі, що попередньо унаочнює свобідний вибір між добром і злом. У Декартовому розумінні замилювання душі прояснює зв'язок між свобідним вибором добра й любові, а стан її «підкорення» витлумачується в почутті страху⁵⁷. Отже, йдеться про оновлене замилювання, яке виступає у формі ствердної самооцінки або презирства *ego* до самого себе⁵⁸.

Автор твору «Почуття душі» відзначає, що замилювання виконує функцію душі, як «першої з усіх почувань», що «з увагою розглядає предмети, які їй видаються рідкісними та надзвичайними»⁵⁹. Декарт зазначає, що замилювання просякнуте двома позначеними почуттями душі, а саме: самопошаною й самопогордою (*estime et méprise de soi*). З цього випливає, що здатність розпізнавати та відповідати на добро чи зло оприявнює самоповагу душі до себе й возвеличує бажання до її облагородження. Відчуття власної значущості, як самоповаги, передбачає подолання опосередкованого впливу самолюбства й малодушності. До слова, Декарт розрізняє «почуття» самопошани від опінії «бути в пошані», що визначає її «схильність уявнювати шанобливу вартість речі завдяки виокремленим життєвим порухам в умі»⁶⁰. Ця габітуальність у віднайденні вартісних данностей відслонює поступово в душі постать власної самостійності, як надмірної щедрості у собі. Стає очевидним, що найвиразніше здійснює акти благородства та душа, яка завжди дорожить своєю самооцінкою і виконує бездоганно свої обов'язки. У взаємоузгодженому переході від почуття самопошани до чесноти облагороджуючої діями душі тлумачиться злука волі й пізнання як фундаментальної свободи вибору – благородства. Від самого початку почуття благородства завдяки власній значущості (*l'estime de soi*) не позбавляє душу змислової чутливості, тобто зовнішніх пристрастей (*les troubles qui viennent d'ailleurs*), оскільки «послідовність прямувати дорогою чеснот із

⁵⁷ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 162-164, AT XI, P. 454-455, 15-20.

⁵⁸ L. Renault, *Descartes où la Félicité Volontaire*, P. 176-177.

⁵⁹ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, arts. 53, 79, 75, AT XI.

⁶⁰ «*L'estime est une inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits tellement conduits dans le cerveau qu'ils fortifient les impressions qui servent à ce sujet*». R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 149, AT XI, P. 443-444, 15.

задоволенням» відображає неспроможність пристрастей «занепокоїти душевний спокій та душевну рівновагу»⁶¹. На думку Декарта, існує п'ять первинних почуттів (пристрастей/пасій), завдяки яким людина будує загальне уявлення про придатність чи несумісність об'єкта бажання з її очікуваннями, а саме: любов, ненависть, бажання, радість і смуток. Зрозуміло, що характер самосхвалення душі (*re-con-naissance*), яку Декарт називає благородною, упредметнює «генеалогію любові до себе» за допомогою почуття радості спрямовуючої до добра. Отже, самолюбність душі є «актом волі, за допомогою якої здійснюється добровільний вибір через практикування чеснот в осягненні і збереженні найвищого блага» як такого, що укульміновує сутність само-ублагородненої душі⁶². Про загальне визначення любові йдеться у § 79 трактату «Почуття душі», яку Декарт називає «хвилюванням душі викликаний порухом життєвих подихів, що спонукають її з власної волі пристати до тих речей, які здаються їй прийнятними»⁶³. Декарт припускає, що душа, яка вчиняє добро особистим принципом, ототожнюється із волею, яка випереджає за почином здатність розуміння та силу судження. Ж.-Л. Маріон задається питанням: чи Декартове почуття любові уподібнюється до *res cogitans* та наскільки при цьому воно відкриває я на іншого⁶⁴? Чи відмежованість *ego* від примату думки (*cogitatio*) не тлумачить альтернативне почуття любові до *alter ego*? Попри те, що Декарт демонструє гармонійне тяжіння інтересів *ego* з загальним благом громади, його аргументи залишаються недостатньо переконливими для принцеси Єлизавети Пфальцької (1618-1680), з якою листувався філософ. На переконання останньої, скептичні застереження щодо погодження між приватним та суспільним благом незадовільно тлумачить зміст стосунків *ego* з іншими, що породжує

⁶¹ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 148, AT XI, P. 442, 10-15; art. 190, AT XI, P. 471, 15.

⁶² M. Adam, «Amour de soi» / M. Adam // *Dictionnaire d'éthique et de philosophie* // [ed. M. Canto-Sperber]. – Paris: PUF-Quadrige, 2004. – P. 55-56.

⁶³ «*Émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables*». R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 79, AT. XI, P. 387, 4 et 12; art. 80, AT. XI, P. 387, 20-24; R. Descartes, *Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647*, AT IV, P. 603, 9-12.

⁶⁴ J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, PUF, Paris 1991, P. 210.

непримиренне протистояння між індивідуальними та суспільними інтересами. У листі до Декарта від 13 вересня 1645 року, Єлизавета зазначає, що: «майстерність оцінювати блага відповідно до того, як вони можуть сприяти задоволенню, розподіл даного задоволення відповідно до досконалостей, які його породжують, й безстороння оцінка згаданих досконалостей і насолод, не захоронить їх від безлічі несправностей. Ба більше, щоб належним чином оцінити блага, потрібно їх досконало вирізняти; і щоб розпізнати ті, які доведеться уживати в активному житті, потрібно було б опанувати нескінченну науку»⁶⁵. Принцеса Єлизавета у даному фрагменті озвучує своєрідне зобов'язання працювати на благо інших, з метою розв'язання конфліктів відносно власного щастя *ego* та щастя інших людей. Звідси, розуміння спільного добра не завжди відповідає претензіям *ego* і його *cogitatio* конституювати сенс дійсності⁶⁶. Декарт переконаний, що необхідно змістити акцент із замкненого мислення «я» (*la cogitatio de l'ego*) на почуття любові, яка посилює злуку завдяки прив'язаності до об'єкта⁶⁷. Любов, відтак, постає як уявлення про об'єкт, який воля спрямовує на суб'єкт. Можна переконливо ствердити, що любов не має нічого спільного із пристрастю, адже пристрасне споглядання, на думку Декарта, націлене на володіння об'єктом, тоді як любов об'єднує *ego* з *alter ego* завдяки діям уяви⁶⁸.

Декарт розмірковує й оприявнює свій метод пересікання *ego* зі світом через перехід від «абстрактного я» до зовнішнього самоувираження особи⁶⁹. Настає

⁶⁵ «*Il est vrai que l'habitude d'estimer les biens selon qu'ils peuvent contribuer au contentement, de mesurer ce contentement selon les perfections qui font naître les plaisirs, et de juger sans passion de ces perfections et de ces plaisirs, les garantira de quantité de fautes. Mais pour estimer ainsi les biens, il faut les connaître parfaitement; et pour connaître tous ceux dont on est contraint de faire choix dans une vie active, il faudrait posséder une science infinie*». R. Descartes, *Lettre d'Elisabeth à Descartes du 13 septembre 1645*, AT IV, P. 288-289.

⁶⁶ J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, P. 213.

⁶⁷ D. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, P. 148.

⁶⁸ R. Descartes, *Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647*, AT IV, P. 602-607.

⁶⁹ Андре Конт-Спонвіль у «Філософському словнику» зазначає, що слово «*l'admiration*» (замилування, захоплення) у французькій мові вживається як синонім слова «*étonnement*» (здивування). Протилежністю значення «*l'admiration*» (замилування) вважався термін «*mépris; son absence, petitesse*» (презирство, відсутність замилування, дріб'язковість-нищість). A. *Compte-Sponville Dictionnaire philosophique*, Paris: PUF-Quadrige, 2013⁴ – P. 26.

своєрідна «метаморфоза зверненого до самого себе ума, який відтепер спрямовується до іншого» *alter ego*, що дозволяє «моральному виміру випередити метафізичний вимір (...), у якому природна схильність до зовнішнього стає любов'ю і пізнанням цінності інших, щодо яких виникає можливість віддати їм себе у спільній дії, в якій «я» могло б, за нагоди, показати абстрактну тотожність свого життя» в зовнішньому світі⁷⁰. Саме така «ошляхетнена» чеснота, як благородство, відображає Декартове розуміння самоповаги до самого себе й інших. Благородство привертає *ego* та *alter ego* самооцінку та здатність залишатися ініціаторами своїх виборів. Звідси постає питання: чи екстеріоризуються картезіанське благородне *ego* та його *cogitatio* у почутті любові з тілом *alter ego*⁷¹?

1.1.2.2. Чеснота благородства як остаточне втілення *cogito*

Протистояння душі тілесним пристрастям облагороджує душу знатних людей, які завдяки властивому вживанню свобідної волі досягають найблагороднішу з усіх чеснот, яку Декарт називає «благородством». Філософ говорить про шляхетність, з якої прочитується законна повага до самого себе, і, водночас удостоверяється здатність людини усвідомлювати й користуватися свобідною волею. Дана розмаїтість самооцінки душі передбачала давніше Арістотелева етична тематика увиразнена в чесноті великодушності. У § 54 й §153 трактату «Почуття душі», Декарт переосмислює давнє розуміння чесноти великодушності у взаємозв'язку із почуттям благородства. На противагу негідності й приниженню (μικρόψυχία), Арістотелева великодушність (ἀρετή μεγαλοψυχία) постає як «почуття власної гідності, величності» у виборі, володінні та у пріоритетному ставленні до «честі, багатства, влади, успіхів» *de*

⁷⁰ К.С. Он-Ван-Кум, «Чи ототожнював Декарт в *Ego* Суб'єкта й субстанцію?» / Он-Ван-Кум К.С. // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / [ред. О. Хома; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 104-105.

⁷¹ R. Descartes, *Passions de l'Âme*, art. 152, AT XI, P. 445.

facto народження або *de iure* успадкування⁷². Декарт явно відходить від аристотелівсько-томістичної концепції великодушності, серцевиною якої залишалася «суттєва референція відносно пошани». Проте, Декарт виражає «право на пошану та повагу» не великодушністю, а вкладає його в слово благородство (*générosité* / *Edler Stolz*), яке є «серцевиною усіх інших чеснот й антидотом проти різноманітних нещасть»⁷³. Окрім того, унікальність Декартового іменника і прикметника щедрий (*generosus*), яка позбавлена «конотацій» в сучасній французькій і європейських мовах, уявляє термінологічний поворот, де «схоластичний ідеал інституції покликаний виправити помилки» вроджених чи набутих привілеїв нескінченністю природних вольових актів⁷⁴. Благородство, таким чином, завжди постає як «природна схильність і здатність робити великі справи (...), завжди досконало ввічливо, привітно і ненав'язливо стосовно всіх», що вчиняє їх «цілковитими господарями над своїми пристрастями»⁷⁵.

Звідси впливає удосконалена даність благородства, в основі якого вибудовується відношення до «шляхетності *ego*», як загальної форми самооцінки⁷⁶. На відміну від гордості, справжнє благородство «сприяє людині осягнути найвищу міру самоповаги, у якій вона законно вшановується та стає складовою частинкою підвладного їй знання того, що нічого їй так насправді не належить, окрім цього вільного розпорядження своїми вольовими актами, оскільки відмінне чи погане використання цієї свободи являється для неї єдиною вагомою причиною для похвали або докору; і що відчуття, яке жевріє у її нутрі, допомагає їй із твердою та постійною рішучістю доцільно використовувати свою

⁷² Арістотель, *Нікомахова етика*, IV, 7, 1123a 35-1125b 25, С. 160-171.

⁷³ R. Descartes, *Passions de l'Âme*, art. 161, AT XI, P. 445.

⁷⁴ «La bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance». Цит. за J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life*, P. 99-100; 175. M. Dixsaut, *Générosité* / M. Dixsaut // M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie* // [ed. M. Canto-Sperber]. – Paris: PUF-Quadrige, 2004. – P. 768-772.

⁷⁵ «Les généreux «sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables (...), toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun (...), qu'ils sont entièrement maîtres de leurs passions». R. Descartes, *Passions de l'Âme*, art. 156, AT XI, P. 447-448, 5.

⁷⁶ C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, P. 418-419.

свободу; тобто, щоб їй ніколи не бракувало сили волі взяти на себе й виконати все те, що, на її думку, вважається за якнайкраще; саме отаким вважається досконалий шлях зростання у чесноті»⁷⁷.

У наведеному фрагменті сутність благородства обґрунтовує поведінку того, хто підпорядковується вимогам блага, точніше, вдається до досягнення суверенного блага (*блаженства*) за допомогою чесноти⁷⁸. Звідси відбувається своєрідний перехід від розуміння благородства як почуття до чесноти благородства. Саме в такий спосіб благородство оприявнює себе як довершена «структура і властивість самоафектації, завдяки якій душа відчуває свій власний стан»⁷⁹. Дана самоафектація стає афектацією *ego cogitans* і феноменально-чутливою формою стосунків між «власною душею» (суб'єкт чистої думки) й «душею об'єднаною з тілом»⁸⁰. Саме звідсіля назріває можливість душі відокремитися від тіла, щоб самостійно йти шляхом самовдосконалення.

Спираючись на розрізнення між суверенним благом у собі і суверенним благом людини, у своєму листі до шведської королеви Христини, Декарт пише: «у кожній речі можна вбачати доброту, не пов'язуючи її з іншою річчю, значення якої для нас очевидне: саме Бог є найвищим благом, оскільки він незрівнянно досконаліший за сотворіння; однак ми в стані співвіднести її до себе, і в цьому значенні, я не вбачаю іншого завдання, як тільки те, що певним чином належить нам, і що є таким, що його наявність стає нашою досконалістю»⁸¹. Даним

⁷⁷ «*La vraie générosité qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, (elle) consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien que véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures; ce qui est suivre parfaitement la vertu*». R. Descartes, *Passions de l'Âme*, art. 153, AT XI, P. 446-447, 25.

⁷⁸ Декарт розуміє чесноту, як «схильність (в) душі, що визначає напрям її думок». R. Descartes, *Passions de l'Âme*, art. 161, AT XI, P. 453, 10; D. Kambouchner, *L'Homme des Passions. Commentaire sur Descartes*, vol. II, Albin Michel, Paris 1995, P. 214.

⁷⁹ D. Kambouchner, *L'Homme des Passions*, P. 305.

⁸⁰ D. Kambouchner, *L'Homme des Passions*, P. 305.

⁸¹ «*On peut considérer la bonté de chaque chose en elle-même, sans la rapporter à autrui, auquel sens il est évident que c'est Dieu qui est le souverain bien, parce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures; mais on peut aussi la rapporter à nous et en ce sens je ne vois rien que nous devions estimer bien sinon ce qui nous appartient en quelque façon et qui est tel que c'est pour nous*

уривком французький філософ зазначає присутність свобідної волі (*le libre arbitre*), якою повинні кермуватися благородні люди у конституюванні суверенного блага, оскільки складова чесноти благородства передбачає прояв доброї волі до будь-якої людини⁸². Однак, наскільки наполегливість доброї волі благородної людини уможлиблює зустріч *ego* з іншим *ego*? Декарт вважає, що направлення доброї волі на помноження добра будь-якої людини зумовлена особливостями, згідно з якими асиметричний характер загального та особистого блага не послаблює мотиваційну здатність благородних людей робити іншим добро. У § 156 «Почуттів душі», Декарт зазначає, що благородні люди, наскільки це можливо, «завжди ідеально ввічливі, доброзичливі й усім послужливі»⁸³. Безпосередня наявність благородства вказує на присутність когось іншого, окрім самого *ego*, того, хто по суті, безпосередньо не віддзеркалюється у власній самооцінці. На думку Ж.-Л. Маріона, основна ознака благородної людини проявляється не у відношенні *ego* до *alter ego*, а передусім у виокремленні почуття поваги до власної величі. Дана «самооцінка обмежує участь одночасно всіх можливих представників унікальної *res cogitans* у співвідношенні з власною інтенційністю»⁸⁴. З цього спостереження випливає Декартовий аргумент, що «в іншому немає нічого, що від нього залежить»⁸⁵. Безперечно, факт байдужості *ego* стосовно іншого дає змогу зрозуміти, що благородство, як стежина до щастя, не залежить від інших благородних мандрівників. Декарт переконаний, що «домагаючись подиву від інших, ми не лише віддаляємося від істини, але й відвертаємося від власної величі»⁸⁶.

Цей страх *ego* прийняти *alter ego* приховує його одиничний характер та позбавляє його будь-яких посилань на інакшість інших людей. На думку Ж.-Л. Маріона, епістемологічні й метафізичні тлумачення почуттів вимагають

perfection de l'avoir». R. Descartes, *Lettre à Christine de Suède* du 20 novembre 1647, AT V, 82, 7-14.

⁸² R. Descartes, *Passions de l'Âme*, art. 187, AT XI, P. 470, 5.

⁸³ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 156, AT XI, P. 448.

⁸⁴ J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, P. 210.

⁸⁵ R. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 153, AT XI, P. 450, 10-11.

⁸⁶ L. Renault, *Descartes où la Félicité Volontaire*, P. 204-205.

критичного аналізу етичних міркувань Декарта. Залишається відповісти на наступні питання: Чи у змозі душа досвідчити зовнішній світ без втручання у відносини з іншою людиною? І навіть якщо ми визнаємо, що за допомогою умовно-уявної зустрічі з іншим й об'єктом пожадання душа отримує доступ до власного блаженства, а втім, чи не залишається вона закритою для власного блага? Мабуть, поставлені запитання помножують критичні зауваги Маріона стосовно можливості *ego* себе індивідуалізувати, адже попри наявність самооцінки та власної самоповаги, впевненість благородної людини не дозволяє отримати доступ до самого себе й іншого⁸⁷. Такою ствердною тезою є Левінасова етика обличчя Іншого, перед яким замовкає посилення Декартового суб'єкта на самого себе⁸⁸.

1.2. Его–альтерологічна феноменологія Едмунда Гусерля: у пошуках інтерсуб'єктивності

В описі самоафектації Декартового *ego* ми проаналізували інтерсуб'єктивні взаємини *ego* з *alter-ego*, що забезпечують інтегральну єдність існування й мислення. Зрозуміло, що основна перешкода для віднайдення автентичної самості випливає з фактичного позиціювання *ego* не відмовлятися від намагань зредувати іншого до самого себе. Згідно з репрезентативною логікою, дане «інтерсуб'єктивне» редукаціоністичне споглядання позначає его-альтерологічне становище *ego* у зведені *alter-ego* до статусу об'єкта асимільованого в межах егологічного авторитаризму⁸⁹. У будь-якому разі, відсутність посередництва демонструє перевагу обміну Своїостями над порівнянням особистими властивостями. Саме тому Гусерль визначає завдання, що вимагають тлумачення стосовно конституювання власного і чужого єства в структурі відношення *ego* до *alter-ego*.

⁸⁷ J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, P. 216.

⁸⁸ E. Lévinas, *Entre nous: Essai sur la pensée-à-l'autre*, Livre de Poche, Paris 1993, P. 126.

⁸⁹ J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes*, P. 216.

1.2.1. Феноменологічна редукція та конституювання світу

У реконструкції статусу й стосунку між *ego* та *alter-ego*, Гусерль вдається до опису феноменів, які в інтерпретації статичної феноменології корелює свідомість із способами з'явлення феноменів. Гусерль розбудовує генетичну феноменологію для того, щоб, з однієї сторони, проаналізувати відношення *ego cogito / ego sum*, а з іншої сторони – отримати доступ до суб'єкта⁹⁰. У своєму творі «Картезіанські Медитації», Гусерль впроваджує дві фундаментальні форми феноменологічної генези: в активній структурі генези *Я (Ich)* «конститує за допомогою окремих актів *Я*»⁹¹, а в пасивній генезі Гусерль виявляє первинну даність феноменів й конституюючу вторинність *ego*. Гусерль зазначає, що «будь-яка будова активності з необхідності передбачає як нижчий рівень передавальну пасивність, і згідно з цією будовою ми нашоюхуємося на конституювання в пасивній генезі. Те, що, трапляється нам у житті у, так би мовити, готовому вигляді як наявна проста річ, (...) дане в первинності *воно саме* в синтезі пасивного досвіду»⁹². *Ego*, яке живе з дійсності своїх переживань, увиразнює вічну апропріацію своєї самосвідомості⁹³. У який спосіб *ego* з'являється виключно у полі власного учасовлення? Бувши «одинаковим полюсом» у цілісності досвідчених станів свідомості, самосвідомість підтримує об'єднавчу ідентичність із собою та іншими свідомостями. Гусерль указує також на те, що «саме *ego* є сущим для себе самого в неперервній очевидності, отже, таким, що неперервно конститується у самому собі як таке, що існує»⁹⁴. У конституюванні самого себе, *ego* «спрямовує погляд лише на плинне *cogito*. *Ego* схоплює себе не просто як плинне життя, а як *Я*, яке переживає те й те, проживає те й те *cogito* як те саме»⁹⁵. Позаяк, можна зауважити, що *ego* перебуває у

⁹⁰ D. Pradelle, «Cogito et description de Descartes à Husserl: de la réflexion transcendantale à la méthode régressive» / D. Pradelle // Les Études philosophiques. – 2021/1. – № 205. – P. 95-119.

⁹¹ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології* / Е. Гусерль; [пер. А. Вахтель]. – Київ: Темпора, 2021, §38, С. 172.

⁹² Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §38, С. 173-174.

⁹³ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* / E. Husserl; [hrsg. von U. Claesges]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – S. 41.

⁹⁴ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §31, С. 153.

⁹⁵ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §31, С. 153.

постійній зміні самого себе; кожного разу воно уприсутнюється в повній конкретності (як монада), «завдяки чому враховуємо те, без чого Я не може бути конкретним; а таким саме воно може бути лише в плинній багатоманітності свого інтенційного життя і в предметах, гаданих у цьому житті та іноді конституюваних для нього як суцільності»⁹⁶. Яким чином *ego* залишається у нерозривному зв'язку зі світом? Спираючись на феноменологічну редукцію віднаходимо «кореляцію» між буттям суб'єкта конституюючого світ і буттям світу конституюваного трансцендентною суб'єктивністю. Це означає, що суб'єктивність конституює світ, а її самосвідомість покликана «сприймати» себе як активну частку світу⁹⁷. Саме в такому сенсі суб'єкт відкриває об'єкти світу, запрошує їх у суще свого досвідчування (*Erlebnis*), щоб у самостворенні вписатися в образ «неупередженого глядача»⁹⁸. Відтак, Гусерль яскраво проглядає подвійну інакшість суб'єкта, який, з однієї сторони, у своїй свідомості прагне конституювати значення світу⁹⁹; з іншої сторони, суб'єкт тісно зв'язаний із трансцендентальним *ego*, яке аналізує конституюваний суб'єкт. Первинна чутливість обумовлює генезу суб'єктивності. Це розрізнення стає вагомим з огляду на те, що «мотивацію ми також можемо позначати як формальну закономірність універсальної генези. Відповідно до неї минуле, теперішнє й майбутнє постійно конституюються як єдність у певній ноєзо-ноематичній формальній структурі плинних способів даності»¹⁰⁰. Таким чином, Гусерлеве «*ego* конституює себе для себе самого у єдності історії»¹⁰¹, у якій повноцінно прояснюється статус трансцендентального Я.

⁹⁶ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §33, С. 156.

⁹⁷ R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation du Husserl dans la phénoménologie* / R. Bernet. Paris: PUF, 1994. P. 11.

⁹⁸ R. Bernet, *La vie du sujet*, P. 8.

⁹⁹ R. Bernet, *La vie du sujet*, P. 15; J. Benoist, *Autour de Husserl: l'ego et la raison*, Paris: Vrin, 1994. – P. 23.

¹⁰⁰ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §37, С. 169.

¹⁰¹ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §37, С. 170.

1.2.2. Відношення «Я» до іншого: інтерсуб'єктивність

Гусерлева теорія інтерсуб'єктивності виникає внаслідок примордіальної редукції (*primordiale Reduktion*) та опису становлення світу. Прикметник «примордіальний» вказує, по-перше, на безпосередній доступ до сфери самоданості завдяки «вчуванню» (*Einfühlung*); по-друге: методологічний ригоризм прояснює достеменно розуміння дійсності *ego*. Гусерль вказує, що «соліпсично зредукований світ не слід ототожнювати із примордіальним світом, а соліпсистську редукцію з примордіальною редукцією, адже остання здійснює редукцію світу, який від початку (*первобутньо*) звідую й прагну його відкривати. Таким чином, редукую самого себе до первісного Я, як прошарку свого теперішнього Я. Примордіальне охоплює усі мої емпатично-переживальні досвіди, однак не ті, які законно зарезервовані іншим»¹⁰². Цим фрагментом Гусерль описує інакшість іншого та її взаємний зв'язок із трансцендентальною суб'єктивністю. Гусерль пояснює в § 49 «*Картезіанських Медитацій*» потрібну генезу трансцендентальної інтерсуб'єктивності. Перш за все, *ego* «смакує» (досвідчує) інакшість через вчування (емпатію); по-друге, інакшість завуальовується й таїться за об'єктивністю, немов ось-я-для-будь-кого на «грунті мого примордіального світу». Буттєвий сенс 'об'єктивного світу' складається з декількох ступенів. Спершу ми повинні «виокремити конститутивний рівень Іншого або Інших взагалі, тобто *ego*, виключених із мого власного конкретного буття (...), завдяки чому він стає явищем певного об'єктивного світу. Отже, сутнісно перше *Чуже* (перше *не-Я*) – це інше Я. (По-друге), це конститутивно уможлиблює нову нескінченну сферу Чужого: об'єктивну природу й об'єктивний світ узагалі»¹⁰³ По-третє, «конституюється (звісно, у моїй Свойості)

¹⁰² «*Die solipsistisch reduzierte Welt ist nicht zu verwechseln mit der primordialen Welt, oder die solipsistische Reduktion mit der primordialen Reduktion. Denn diese ist die Reduktion dessen von der Welt, die ich erfahrungsmäßig in Geltung habe, auf das von ihr, was ich originaliter erfahre und je erfahren kann. Damit reduziere ich mich auf mein primordiales Ich als Schichte meines konkreten Ich. Zum Primordialen gehören alle meine einführenden Erfahrungserlebnisse, nicht aber die darin wenn auch rechtmäßig erfahrenen Anderen*». E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935 / E. Husserl; [hrsg. von I. Kern]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – S. 51.

¹⁰³ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §49, С. 218.

Я-спільнота (яка залучає й мене) як спільнота Я, що існує одне з одним і одне для одного (...), тобто така спільнота, яка конститує (...) той самий світ»¹⁰⁴. Очевидно, що концептуальна відтворюваність інакшості й генеза інтерсуб'єктивності не вказують на походження іншого Я (*origo alter ego*), а швидше погоджують буття іншого. Дан Загаві зазначає, що Гусерлеві наміри довести об'єктивність світу уявлює примордіальний слід інакшості¹⁰⁵.

Прихід іншого у примордіальний світ увиразнюється у конституюванні обличчі *alter ego*, неспорідненого зі світом об'єктів. Постають запитання: яким чином інший конститується Я, не будши йому безпосередньо даним? Якщо конституований світ конститує суб'єкт, яким чином визначити сенс інакшості? Гусерль бере у дужки слово *Eigentum* (сфера Свойості), щоб поставити під сумнів екзистенцію світу й іншого, які конституються трансцендентальним суб'єктом, як «Я-сам у моїй Свойості»¹⁰⁶. Базова «асиметрія Чужості і Свойості, між так званою первобутньою та похідною сферами»¹⁰⁷ визначає різноманітність їхніх ідентичностей. Редукція іншого до Свойості мого Я дозволяє *ego* самовизначитись, як аппрезентаційне (*Appräsentiertes*), і сприймати «себе вже більше не як суб'єкт світу, але як трансцендентальне *ego* у ядрі самоконституювання»¹⁰⁸. У цьому випадку, «Я всіх конституювань, що сконституювавши суціль для (себе) світ як феномен (як корелят) і конституючи його й надалі, я як це *ego* здійснив (...) усвітнювальну самоапперцепцію Свойості (...), як цього останнього (трансцендентального) *ego*, (що) входить до моєї душі як психічне»¹⁰⁹. У даному уривку, Гусерль уявлює освоєність Я власної Свойості

¹⁰⁴ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §49, С. 218-219.

¹⁰⁵ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Springer, Dordrecht 1996; N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995.

¹⁰⁶ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §44, С. 199.

¹⁰⁷ «Asymmetrie zwischen dem Fremden und dem Eigenen, zwischen der so genannten primären und sekundären Sphäre». S. Micali, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl* / S. Micali. – Dordrecht: Springer, 2008. – S. 105.

¹⁰⁸ Е. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie* / Е. Ströker. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. – S. 150.

¹⁰⁹ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §49, С. 206-207; Е. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, S. 154.

і Чужості *alter ego*, які, немов монади, уможлиблюють об'єктивний досвід світу. Від аналізу та опису відношення *ego* до світу, Гусерль запитує про *Я*, як таке, що у свідомості своєї конститутивної примордіальності, може переживати Іншого у сфері власної Свойості. Німецький філософ стверджує, що *Я* не має безпосередньої участі у досвіді іншого *Я*. Саме асиметрична структура відношення вказує на те, що «*Я* апперцепую Іншого не просто як дублікат мене самого, тобто з моєю чи такою ж первинною сферою, у тому числі з просторовими способами явлення, властивими мені в моєму Тут (...). Інший аппрезентаційно апперцепується як *Я* примордіального світу або монади, у якій первинно конститується й досвідчується в модусі абсолютного *Тут* його живе тіло, (...) яке не є в примордіальному навколишньому світі моїм психічним і взагалі не належить до своєї сфери Свойості»¹¹⁰.

Гусерль показує, що інтенційний досвід іншого *ego*, як окремого тіла, опосередковано асимілює іншого з *ego*. У конституванні іншого, представлення змінюються на аппрезентації; посередня інтенційність іншого уможлиблює *ego* співприсутнення з *alter ego*, яке, по суті, стає мірилом двосторонніх взаємоконститувань. Гусерль зазначає, що «якщо в моїй примордіальній сфері з'являється виокремлене фізичне тіло, схоже на моє, тобто влаштоване так, що воно має створити феноменальну пару з моїм фізичним тілом, то без зайвих слів здається зрозумілим, що в перенесенні сенсу воно має одразу перейняти сенс живого тіла від мого живого тіла»¹¹¹. Без сумніву, що *alter ego* перебуває у злучі з *ось-там* (*Dort*) його тіла і цілковито не збігається з *тут* (*Hier*) мого тіла. Саме це розрізнення і розуміння тіла, як іншого тіла передає сенс аппрезентації (*appresentatio*), за допомогою якої, *ego* сприймає інше тіло у його первісному конституванні¹¹². Визнавши нерозлучність *Я* від Іншого, Гусерль відчужується від Декартової «єгології» та у своїх пізніших дослідженнях визначає нове розуміння інтерсуб'єктивності. У такий спосіб зберігається

¹¹⁰ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §53-54, С. 234, 236.

¹¹¹ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §51, С. 228.

¹¹² Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §50-51, С. 221-228.

рівнозначний співзв'язок *ego* з *alter-ego*, який у своїй виокремленій інакшості залишається непідвладним і стійким перед конституюючим началом *ego*. Така рівновага, безсумнівно, впливає з позиції Гусерля, що: «інший, як трансцендентальний співсуб'єкт і як поточна співприсутність, являється невіддільним від плинної присутності *ego*. Кожне нове наступне твердження означало б, що абсолютним підґрунтям для усіх моїх обґрунтувань виступає трансцендентальна інтерсуб'єктивність і що феноменологія з моменту свого встановлення є трансцендентальною у сходженні (переході) від світу до конституюючого, плинного, живого сьогодення, опираючись на інтерсуб'єктивній основі, в якій закладена первинна інтерсуб'єктивність»¹¹³. Інтерсуб'єктивність у даному фрагменті вже практично відсилає до співіснування двох *Я*, але ще не уявлює феномен перед-любові.

1.2.3 Асиметрія між сферами Свойості і Чужості аподиктичного суб'єкта

Відношення *Я* до Іншого *Я* позначає сферу інтерсуб'єктивності і водночас вказує на можливість вчування *ego* в *alter ego*, як «від-інакшення Гусерлевої альтерології від Декартової егології стосовно конституції *ego*. У цьому напрямку Гусерль розриває із соліпсизмом Декартового *ego* та шукає новий метод, яким би обґрунтував онтологічно-гносеологічний статус *Я* і світу на ґрунті трансцендентальної інтерсуб'єктивності. Це означає, що завдяки трансцендентальній феноменології трансцендентальний суб'єкт повинен угледжувати умови буття поза світом, тобто відокремленню «трансцендентального *Я*» від «емпіричного *Я*». Гусерлеве *Я* шукає свого

¹¹³ «Dass der Andere als transzendentes Mitsubjekt und als strömende Mitgegenwart von der strömenden Gegenwart des ego unabtrennbar ist. Jene neue Feststellung würde bedeuten, dass, der absolute Boden aller meinen Geltungen die transzendente Intersubjektivität ist und dass sich die Phänomenologie vom Augenblick ihrer Etablierung als transzendente im Rückgang von der Welt auf die konstituierende strömend lebendige Gegenwart auf einen intersubjektiven Boden stellt, auf den der, urströmenden Intersubjektivität». I. Kern, Einleitung des Herausgebers. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, in: E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935 / E. Husserl; [hrsg. von I. Kern]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – XV-LXX.

«пристановища» як перманентне «самоконститууюче буття». Дана реконструкція відтворює постулат, що «саме *ego* є сущим для себе самого в трималій очевидності, отже, як таке, що безперервно конститується у самому собі»¹¹⁴. Гусерль описує «емпіричне Я» як «свідомо-діяльне та афіковане живе в усіх переживаннях свідомості (*Bewußtseinständiges und Affiziertes in allen Bewußtseinserlebnissen*), які завдяки надмірові життєдайних дій Я відкривають Гусерлеве розуміння «трансцендентального Я»¹¹⁵. Самовизначеність трансцендентального Я не проявляється як «матерія свідомості (*hylé*), або її форма (інтенційність): *ego* є частинкою свідомості, яка за допомогою об'єднання форми й інтенційності уможлиблює безперервну апропріацію своєї самості. Дану злуку Гусерль охарактеризовує терміном спрямованість (поляризованість) свідомості, щоб, таким чином, установлене визначення трансцендентального Я ототожнювати із центром свідомості»¹¹⁶. Ідеться, звісно ж, вже не про трансцендентальне Я, як перформацію фактичності, або звершення (втілення) іншого, а радше про «конкретне аподиктичне *ego*»¹¹⁷. Ефективність «аподиктичної очевидності *ego*» повертає моєму Я первісне сприйняття «єдності свого трансцендентального життя», покликаного зануритися у вир нескінченних можливостей¹¹⁸. Дана аподиктична очевидність спрямовує трансцендентальне Я на шлях до трансцендентальної редукції, яка радикалізує «подвоєння» мого Я в «порожньому полюсі ідентичності» (*leerer Identitätspol*). Таким чином, різниця між емпіричним (щоденним) і трансцендентальним (позасвітовим) Я у світі, зумовлена аподиктичною (незаперечною) певністю творити основу для Гусерлевої феноменологічної оригінальності. Відтак, Гусерль визначає «аподиктичну певність, як первинну певність того, що «Я є, і, що Я є суб'єктом двостороннього життя, яке відповідно до свого істинного буття

¹¹⁴ «*Das ego selbst ist für sich selbst als seiendes in kontinuierlicher Evidenz, also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich konstituierendes*». Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, § 31, С. 153.

¹¹⁵ Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §31, С. 153.

¹¹⁶ J. Benoist, *Autour de Husserl*, P. 14-15

¹¹⁷ Е. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, §§ 4-5, S. 11.

¹¹⁸ Е. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* §4; S. Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 121-124.

(існування) є абсолютно-необхідне, і, будучи ось таким-буттям може бути інакшим в сукупності (системі) альтернативних можливостей замкнутого і нескінченного характеру. Із сутності отакого-буття в аподиктичному розумінні, досвід дарує швидкоплинну присутність і горизонт невизначеної, але такої необхідної й визначальної екзистенції, яка хоч і може бути визначена із застереженнями, однак сутнісна форма якої залишається заздальгідь визначена, так само як і форма всіх можливих тверджень і заперечень»¹¹⁹.

Як бачимо, Гусерль співдотикає трансцендентальний суб'єкт зі щоденним суб'єктом у світу, що дозволяє трансцендентальній суб'єктивності «схопити їх в акті трансцендування, який завжди є екстатичним актом, актом виходу за власні межі» і усвідомлювати примордіальну Своїсть свого Я»¹²⁰. Таким чином, інтерсуб'єктивна буттєвість Я всебічно підпорядковує суще буття, оскільки «все існуюче залежить від мого буття, як і все, що існує, також залежить від буття інших існуючих (даних) для мене»¹²¹. Нескінченна само-апропріація Я передбачає перманентне зазіхання і вторгнення у світ іншого, проте фактичність останнього приховує будь-які прояви своєї первинної сутності. Позиція Гусерля означає присутність «у мені двох *ego* (або декількох), які аподиктично мені очевидні, й емпірично поза будь-яким сумнівом наочні і це водночас, безумовно, свідчить про аподиктичну певність»¹²². Звідси, увиразнене методом

¹¹⁹ «*Ich habe also die apodiktische Evidenz als Urevidenz des Ich-bin, und bin als Subjekt eines zweiseitigen Leben, das nach seinem Wirklichsein (Existenz) absolut und notwendig ist, nach seinem Sosein anders sein könnte derart, dass das System der Anders-Möglichkeiten ein abgeschlossen unendliches ist. Von dem Sosein gibt die Erfahrung in apodiktischer Weise die fließende Präsenz und einen Horizont unbestimmter, aber notwendiger Existenz, und einer bestimmbarer, wenn auch nur unter Vorbehalten bestimmbarer Existenz, deren Wesensform vorgezeichnet ist, wie auch die Form jeder möglichen Bewährung und Abweisung*». E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928 / E. Husserl; [hrsg. von I. Kern]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973, S. 154.

¹²⁰ В. Кебуладзе, *Феноменологія досвіду* / В. Кебуладзе. – Київ: Дух і Літера, 2017. – С. 152; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, §5.

¹²¹ «*Alles, was ist, von meinem Sein abhängt, dass aber auch alles, was ist, vom Sein der Anderen abhängt – die für mich sind*». E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (Husserliana XV), S. 39.

¹²² «*Ich habe jetzt zwei ego (bzw. mehrere), das meine apodiktisch mir gewiss, in dem das andere empirisch gewiss ist, und dieses dabei gewiss als seiner selbst apodiktischgewiss*». E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (Husserliana XIV), S. 43.

трансцендентальної редукції співвідношення між мною та іншим оприлюднює феномен любові в трансцендентальній феноменології Гусерля.

1.2.4. Любов у серцевині Гусерлевої інтерсуб'єктивності

Гусерлева феноменологія світу зосереджена довкруги сукупності цілого і його поодиноких частинок, які виявляють гармонійну симфонію усього присутнього в «основі» існування (*Fundierung*). У третій частині «Логічних Досліджень», сконституційованість усього в життєсвіті розкриває не стільки «*quid*» речей навколо буття, скільки сутність значень вписаних в структури, порядок нашарувань конституційованих раціональною ейдетичною наукою – феноменологією. Основа, як даність світу феноменів, які ще не оприявнили своєї феноменальності як сукупності об'єктів, обґрунтовує, викриває і приховує автентичність і чужість єства¹²³. Ілюстрацією даного досвіду є апперцепція іншого (*Vergegenwärtigung, Apperception*), яка фактично передбачає співуявлення й співдотикання до іншого тіла як мені чужого. Звідси Гусерль поглиблює поняття «вчування» (*Einfühlung*) і любові (*Liebe*), які дозволяють інтенційним переживанням *Я* коливатися між первинними і вторинними актами свідомості «*Я* є в праоснові живого й ідеального світу»¹²⁴. У § 95 «Формальної і трансцендентальної логіки» Гусерль виразно називає вчування *Я* в інтерсуб'єктивний світ «темним кутком, де блукають (переслідують) примари соліпсизму»¹²⁵. Саме страждання і любов випробовують статус феноменологічного «*Я*» і «*Ти*» як спільне «*є*» в межах інтерсуб'єктивності. Роль любові у конституюванні інтерсуб'єктивності обґрунтовує граничні межі для будь-якої зустрічі *ego* з *alter ego*. Аналіз феномену любові Гусерль упередметнює в «Зібраних творах», де прояснюється «одна з провідних проблем у

¹²³ J.-L. Marion, «Le concept large de logique et de logos» - Le logique et le donné / J.-L. Marion // Husserl; [ed. J. Benoist]. – Paris: Cerf, 2008. – P. 100-103.

¹²⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft* / E. Husserl. – Halle (Salle): Max Niemeyer, 1929. – S. 209.

¹²⁵ «Der dunkle Winkel (...), in dem die Gespenster des Solipsismus (...) spuken». E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 210.

феноменології»¹²⁶. У 1921 році Гусерль описує відносини між *Я* і *Тю*, як своєрідну злуку, де передусім відбувається спільна зустріч, увиразнюються взаємні почуття, відчуття і враження один на одного. Отже, через відсилання до самосвідомості зароджується новий сенс відношення *Я-Тю*¹²⁷. Любов у взаємодії один з одним (*aufeinander*) розчиняє, конкретизує та корелює статус *Я* у ставленні до іншого *Я*. Гусерль зазначає, що «у первинному соціальному відношенні *Я-Тю*, *Я*, як суб'єкт мотивації, не тільки стоїть поруч з іншими, як інший; на додаток – *Я* мотивую його, а він мотивує мене; у відмінному взаємозв'язку, де завдяки соціальним діям зароджуються відносини між *Я* і *Тю*, закладена єдність прагнення й особливе воління, у яких взаємопов'язані між собою суб'єкти співвідносяться в актуальній свідомості, і, через взаємний вплив один на одного як суб'єкти прагнення, цілеспрямовано визначають один одного на шляху до дії або страждання. У цій спільноті, не лише одна сторона докладає зусиль, але зарівно кожен сам для себе є насправді зразком цілеспрямовання; *Я* є собою не завдяки акту симулювання, але об'єктивній даності»¹²⁸. Гусерль у даному фрагменті розкриває структуру взаємодії двох суб'єктів за допомогою прислівника *aufeinander* (*вза(є)мна* дія між *Я* й *Іншим*), у якому услідковується даність любові в Гусерлевій феноменології. Гусерль впроваджує неологізм, який описує любов, як взаємодію двох суб'єктів *Я* з *Тю*, їхній шлях один за одним,

¹²⁶ E. Husserl, *Texte aus Nachlass MS*, E III 2, 36b; J.G. Hart, *Who One Is. Book 1: Meontology of the 'I': A Transcendental Phenomenology*, Springer, Dordrecht 2009, P. 173-268; P. Hadreas, *A Phenomenology of Love and Hate*, Ashgate, Gampshire 2007, P. 102-111.

¹²⁷ «Die Gewinnung personalen Selbstbewusstseins in der Ich-Du-Beziehung». E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XIV), S. 170-172.

¹²⁸ «Ich als Motivationssubjekt trete nun in der ursozialen Ich–Du–Beziehung nicht nur neben den Anderen als Anderen, sondern ich motiviere ihn, er motiviert mich; und in dem ausgezeichneten Verhältnis, das die Ich–Du–Beziehung, die durch soziale Akte, herstellt, liegt eine beide Subjekte umgreifende Einheit des Strebens oder spezifischen Wollens vor, in der beide wechselseitig aufeinander bezogen sind im aktuellen Bewusstsein, aufeinander als Strebenssubjekte wechselseitig zu 'wirken', das ist, einander im strebend aufeinander Gerichtetsein zu einem Tun zu bestimmen bzw. zu einem Erleiden. In dieser Gemeinschaft strebt nicht nur jeder, sondern jeder ist auch sich selbst als Strebender gegenständlich, er ist nicht nur, als das, sich selbst vorgegeben, sondern sich gegenständlich gegeben». E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XIV), S. 171; P. A Hadreas, *Phenomenology of Love and Hate* / P.A. Hadreas. – Gampshire: Ashgate, 2007. – P. 20.

тобто: *Я «нісля» Tu (Nachverstehen)*¹²⁹. Ми пропонуємо перекласти німецьке слово «*Nachverstehen*» за допомогою поєднання слів «наслідування і розуміння», якими Гусерль позначає відповідь голосу свідомості на поклик іншого і скріплює статус особи в «спільноті бажань». Формула Гусерлевої любові, у якій «розуміння походить від іншого», тлумачить асиметричність запізнення, вираженого німецьким прийменником «*nach*», як нескінченний поклик іншого до любові. Звідси, *Я* досвідчує свою пасивність і вторинну активність зглядно іншого, через те що запитує у мовчанні про новий зміст розуміння (*Verstehen*) – наслідування іншого (*Nachfolgung*). Кардинальна розлука викривляє можливість між-вчування *Я* і *Tu*, тому що кохана людина залишається чимось більшою за суб'єктивні прагнення і все те, що може об'єктивізувати особисту любов, яка виступає конституюючою ознакою єдиного і суцього суб'єкта. Тут, як видно, мова йде про спів-відповідальність, що угледжує обопільну солідарність, з резервів якої «закохані живуть не поруч один з одним і між собою, а один в одному фактично й потенційно»¹³⁰.

Гуссерль розмежовує любов до іншої людини від любові до культурних об'єктів: «Цінності людини означаються не схильностям до утіхи й насолод; 'справжню цінність' складають ті, що спричинюються до бажання бути коханою людиною»¹³¹. Особиста любов виражає саму себе через «контакт» і емпатичне бажання йти за іншим *по його слідах у запізнілому розумінні (Nachverstehen)*. В емоційній і практичній сферах люблячий входить у життя коханої «віддаючи себе» із захопленням поклику (*gibt man sich in Begeisterung*), який «вражає найпотаємніший центр самого *Я* відчуттям і сприйняттям вартості»¹³². Всупереч

¹²⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* / E. Husserl; [hrsg. von M. Biemel]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1976. – S. 286-287.

¹³⁰ Цит. за E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu* / E. Housset. – Paris: Cerf, 2010. – P. 131.

¹³¹ «*Die Werte der Person, nicht in dem Sinn derjenigen, die sie als blosse Bereitschaften des Genusses hat, sondern die ihren 'wahren Wert' ausmachen, diejenigen, um deren willen sie geliebt wird*». E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 406; P. A Hadreas, *Phenomenology of Love and Hate*, Cit. 28, P. 21.

¹³² E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)* / E. Husserl; [hrsg. von R. Sowa, T. Vongehr]. – Dordrecht: Springer, 2014. – S. 358

відстаневій двоїстості між люблячим і коханою, відношення між ними не завершуються в акті відмови. Згідно Гусерля, примордіальний поклик любові «промовляє до мене в найпотаємнішій частині душі (...) й змішує полюс мого Я»¹³³. У Гусерлевому контексті, зустріч вимагає скорочення відстані між *Я* і *Ти*, яка присутня в емпатичному демарші самості, оскільки кохана людина залишається «другою-першою» особою в досвіді суб'єкта. У цьому сенсі, люблячий конститується та індивідуалізується коханою в досвіді пасивності, яка в актах самодарування і самоприймання відкриває іншу суб'єктивність. Так чином, любов завбачає життя любленої людини і спосіб її буття поза межами заданих якостей, що нівелює приналежність прикмет любленої до очікувань люблячого. Звідси, Гусерль стверджує, що «чиста і справжня любов існує між особами (...), і, пов'язана (вона) з безпосередньою індивідуальністю і цінністю людини. У любов вкладене свідчення мені гідної та дорогої людини, оскільки я люблю її такою, якою вона є, як *Я* – цінностями»¹³⁴. Внаслідок цього, цінність коханої людини очевидно захищає свою інакшість випередженням і запізненням відносно можливого досвіду її частинно або цілковито охопити. Зволікання люблячого *Я* покликаного досягти апогею життя із *Ти* відкриває нову екстатичну можливість між двома суб'єктивностями, які випробовують можливість спільного співжиття в горизонті інтерсуб'єктивного світу¹³⁵. Саме в цьому значенні роз'яснюється імператив, мовляв, через любов «моє життя» стає «нашим» за допомогою внутрішньої інтеріоризації (проникання) *Ти* в *Я*. Ні *Я*, ані інший не замінюють унікальність кожного з них зокрема, оскільки їхня спів-

¹³³ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, S. 347.

¹³⁴ «Die reine und echte Liebe von Person zu Person (...). In jedem Fall ist Liebe auf die Person individuell bezogen, aber darin zugleich bezogen auf den Wert der Person. In der Liebe liegt eine Evidenz des 'mir' wert und lieb. Aber diese Evidenz hat ihre unbestimmten Horizonte. Frage ich, was ich an ihm liebe (sofern ich ihn eben, als wer er ist, als Ich liebe)». E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, S. 354.

¹³⁵ E. Husserl, *Nachlass MSS*, E III 8, 8b–9b.

присутність живиться любов'ю, яка контролює і модифікує емпатійне сприйняття¹³⁶.

Гусерль ілюструє динаміку любові з урахуванням трансцендентальної редукції. Впадає в око можлива аналогія між феноменологом, який редукує об'єкт за допомогою методу феноменологічної редукції, і люблячим Я, який «вдягає у дужки» свої приватні інтереси заради » іншого Я. Дане *epoche* показує участь кожної людини (*Tu*) у процесі любові, яка керується власною свобідною дією й не піддається під вплив інших. У цьому значенні, трансцендентальна прихильність до іншого стається передумовою появи *alter ego*, інакшість якого передбачає інтерсуб'єктивний досвід любові. Відкриття цієї перманентної відкритості світу іншого Ти озвучує єдність суб'єкта з сингулярністю (*особливістю*) інших Я. Гусерль феноменологічно показує, як у «справжній любові інший не вимірюється відношенням до об'єктів світу, ані межами дійсності; інший вважається протилежністю Я, як трансцендентально-особистісний складник любові, який завдяки постійній злуці, одночасно проявляється в межах світу»¹³⁷.

1.2.5. Інший Гусерль: суб'єкт поза самим собою

Інтерсуб'єктивний досвід любові між Я і *Tu*, описаний у Гусерлевих феноменологічних міркуваннях, демонструє недостатню Своїсть суб'єкта, який конститує світ через досвід чужості (інакшості) Іншого. Хоча Гусерль говорить тут про примордіальний характер *ego*, спрямованого на інших, феноменологічно його аргументи не є обґрунтованими. Чи повинні ми вибирати між Я і не-Я? На думку Гусерля «друге *ego* не є просто наявним і властиво самоданим, натомість воно конститується як *alter ego*; водночас *ego*, означене як момент у цьому

¹³⁶ J. G. Hart «The *Summum Bonum* and Value Wholes: Aspects of a Husserlian Axiology and Theology», in *Phenomenology of Values and Valuing*. ed. J. G. Hart, L. Embree, Kluwer Dordrecht, 1997, P. 193-230.

¹³⁷ «*Sie weist auf, wie in der echten Nächstenliebe nicht der Andere als Weltobjekt, als Reales thematisch ist sondern der Andere als Gegen-Ich und wie in der Liebe transzendental personale, d. i. bleibende Einigung statthat, wie sehr zugleich verweltlicht erscheint*». E. Husserl, *Nachlass Ms. E III 4*, S. 12:5-8.

вислові *alter ego*, є Я-сам у моїй Свойості. (...) *Інший* є віддзеркаленням мене самого і все ж не є віддзеркаленням у властивому розумінні»¹³⁸. Ця наявна спроба вчутися в іншого, як відповідник німецького терміна *Einfühlung*, синтезує сенс суб'єктивності, що «Я досвідчую, пізнаю Іншого в собі; він конститується в мені – апропріаційно віддзеркалений, а не оригінал»¹³⁹. Хоча Гусерль шукає первинний відбиток *ego* у спогляданні на іншого, запропоновані ним постулати уявляють феноменологічну непослідовність у проясненні самодостатності *ego*. На приклад, Рікер угляджує можливу репрезентацію мого Я іншим *Ти*, однак дане конституювання беззастережно не завжди переважає, тому що «інший не є приречений залишатися стороннім, а може стати мені подібним, а саме – кимось, хто, як і я, каже «Я»¹⁴⁰. Відповідно, для Левінаса, феноменологічний примат іншого *alter-ego* не співвідноситься зі самістю мого Я, оскільки «інший не може бути моїм змістом (...); він немислимий – він нескінченний і визнаний як такий»¹⁴¹. Чи не повинні ми рівно ж визнати, за Деррідою, первинність появи феноменів, які передують актам конституюючої свідомості і, вочевидь, удругоряднують доцільність вибору на користь *ego* чи *alter-ego*, що дефінітивно розриває з «трансцендентальним волюнтаризмом» суб'єкта¹⁴²? Звідси, Ж.-Л. Маріон оприлюднює численні критичні дослідження на адресу замкненої самості Гусерлевого Я в межах інтерсуб'єктивних «міжсвітів любові». По-перше, Ж.-Л. Маріон стверджує неможливість трансцендентального суб'єкта індивідуалізувати себе в горизонті примордіальності суб'єкта. Хоча

¹³⁸ «Das zweite alter ego ist nicht schlechthin da und eigentlich gegeben, sondern es ist als alter ego konstituiert, wobei das durch diesen Ausdruck alter ego als momente angedeutete ego Ich-selbst in meiner Eigenheit bin». Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §44, С. 199.

¹³⁹ «In mir erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich – appräsentativ gespiegelt, und nicht als Original». Е. Гусерль, *Картезіанські медитації*, §62, С. 281.

¹⁴⁰ «L'autre n'est pas condamné à rester un étranger, mais peut devenir mon semblable, à savoir quelqu'un qui comme moi dit 'je'» («Інший не є приреченим залишатися стороннім, а може стати мені подібним, а саме – кимось, хто, як і я, каже «Я»). П. Рікер, *Сам як інший* / П. Рікер; [пер. В. Андрушко, С. Сирцова]. – Київ: Дух і Літера, 2000. – С. 399.

¹⁴¹ «Autrui ne peut être contenu par moi [...]: il est impensable – il est infini et reconnu comme tel». Е. Левінас, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* / Е. Левінас. – Paris: Le livre de Poche, 1990. – P. 256.

¹⁴² J. Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* / J. Derrida. – Paris: PUF, 2010. – P. 37.

трансцендентальний суб'єкт втішається своєю самодостатністю, проте, він продовжує спиратися на підказки свідомості. Ж.-Л. Маріон пропонує відмежуватися від решток концепту інтенційності й розширити сферу інтуїції. По-друге, філософ закликає проаналізувати роль трансцендентального суб'єкта й емпіричного *Я* в контексті ідеалізації феноменологічного *ego*. Відповідно, «убога» форма феноменальності у виявленні нездарності суб'єкта *Я* з'явиться на горизонті об'єктивного світу сприяє методологічній корекції феноменологічних досліджень за допомогою герменевтики фактичності М. Гайдегера¹⁴³.

1.3. Мартин Гайдегер і любов ось-буття

Відношення *Я* до *Іншого* тривалий час залишалося провідною проблемою у німецькій феноменологічній спадщині. Горизонт світу, у якому конкретизується дана зустріч і визначається статус суб'єкта фундаментальною онтологією Гайдегера, втрачає свої тематичні важелі і статус трансцендентальної філософії в межах Декартової традиції. У цій перспективі Гайдегер не вважає себе німецьким картезіанцем, адже визначений ним вектор вказує на становище людини у фактичному світі. У Декартовій концепції суб'єкта замовчується своєрідна невизначеність стосовно буття *ego*, його нерозкритий сенс, суб'єктивна відчуженість і нігілістичне підупадання. Невзаємозв'язаність *ego* із іманентними істотами в серцевині світу засвідчує нехтування Декартом онтологічної різниці між буттям і суцям¹⁴⁴. Згідно задуму автора «Буття і часу», твердження *cogito ergo sum* не зовсім вірно визначає певні особливості *res cogitans* та її *cogitationes*¹⁴⁵. Гайдегер рівночасно критикує метод феноменологічної редукції, спрямований на відновлення кореляції насамперед

¹⁴³ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 348-353.

¹⁴⁴ Німецька словосполучка «innerweltlich Seiendes» (усередсвітнє суще) й її французький аналог «étant intramondain» вказує на щоденне, дане-тепер життя у світі. Цей термін автор даної дисертації пропонує перекласти відповідником «суще у звершеному світі». М. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001¹⁸, §16. Автор пропонує перекласти його як «суще у світі»; J.-L. Marion, 'L'ego et le Dasein', in: J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989, P. 119-161.

¹⁴⁵ М. Heidegger, *Sein und Zeit*, §6, §19.

між конституюючою свідомістю та конституйованим світом. На його думку, Гусерлева свідомість у постаті трансцендентального суб'єкта спрямовує себе на об'єктивацію можливих змістів свідомості, що унеможлиблює визначення реального буття. За Гайдегером, Гусерлеве «буття називає себе справжнім буттям, тобто об'єктивністю, покликаною удостоверить теоретичне і наукове пізнання. Звідси, основний запит не відноситься до конкретного буття свідомості або живого досвіду, але розкриває буття-об'єктом для об'єктивної науки про свідомість»¹⁴⁶. Самозрозумілими видаються мотиви Гайдегера залишити трансцендентально-ідеалізований життєсвіт Гусерля, щоб переосмислити значення і роль феноменологічної редукції. Мова йде про «відвернення феноменологічного погляду від схоплення суцього, і всупереч його попередньому визначенню, його спрямуванню на розуміння буття цього суцього (переносячись подумки на спосіб його неприхованості/неуявлення)»¹⁴⁷. Як видно, Гайдегер уже не апелює до конституювання об'єктів, а до розімкненості світу в межах фактичного існування ось-буття (*Dasein*). Ось-буття у різних способах існування демонструє радикальну інакшість. Це тлумачить: Гайдегеровому ось-буттю вже більше не привабливий Гусерлевий глядач світу в театрі самотнього Я, адже не започатковане собою ось-буття, далеке від власного самоконституювання. Відтак, за словами Ж.-Л. Маріона, ось-буття «не обґрунтовує себе за своєю сутністю, ані не закладає фундамент своєї істоти на собі»¹⁴⁸. Гайдегер робить наголос на «екзистенціальній феноменології, у якій фактичність буття-у-світі і переживання власної тілесності зміщують

¹⁴⁶ «*Sein heißt für Ihn nichts anderes als wahres Sein, Objektivität, wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen. Es wird hier nicht nach dem spezifischen Sein des Bewußtseins, der Erlebnisse gefragt, sondern nach einem ausgezeichneten Gegenstandsein für eine objektive Wissenschaft vom Bewußtsein*». М. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, S. 165.

¹⁴⁷ «*Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden*». М. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, S. 29.

¹⁴⁸ J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», in *Révue de Métaphysique et de Morale* 1 (1991), P. 79.

абсолютно-конститууючу свідомість і суб'єктивність»¹⁴⁹. Гайдегер перекладає Гегелівські терміни (*Aufhebung, Überwindung*) як можливість для іншого мислення, яке виокремлює дар буття і дійсності «es gibt»¹⁵⁰. Цей задум відзначається «метафізикою ось-буття», яка перегукується з екзистенціальною аналітикою ось-буття фундаментальної онтології фактичності. Звідси, віднайдення сенсу буття ось-буттям стається розумінням логосу, буття і сущого (*Seinsverständnis*)¹⁵¹. Такий статус метафізики, як онто-тео-логії, визначається двома особливостями: перша, названа «арсичною (від грец. ἄρσις – означає поставання або скасування)», а друга – «тетичною (від грец. θέσις – становище)»¹⁵². Гайдегер визначає різницю між «ономастичною» (іменною) і «делотичною» (об'являючою, від грец. δηλοῦν) структурами логосу, які називають і розкривають те, без чого не було б того, що є¹⁵³. Зрозуміло, що для Гайдегера перший вибір досвіду розкривається ось-буттю, яке отримує свій зміст від закинутості у світ.

Буття-ось-буття(м) (Sein-Da-Sein) визначає можливу спрямованість свого ось-буття на відкритість, тобто обтяжливе відчуття сенсу «тут/там» буття

¹⁴⁹ R. Bernet, *Transcendental Phenomenology?* / R. Bernet // *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History. Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens*; [eds. J. Bloechl, N. de Warren]; [tr. H. Jacobs, T Perri]. – Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2015. – P. 116.

¹⁵⁰ B. Mabile, *Hegel, Heidegger et la question du néant* / B. Mabile // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2006/4. – № 52. – P. 451.

¹⁵¹ M. Heidegger, «*Questions IV* / M. Heidegger; [tr. J. Beaufret, Fr. Fédier, J. Lauxerois]. – Paris: Gallimard, 1976. – P. 267-268; J.-F. Courtine, «Présentation. La question de l'être aujourd'hui» / J.-F. Courtine // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2006/4. – № 52. – P. 432; I. Römer, «Drang et temps. Heidegger et le problème de la métaphysique» / I. Römer // *Philosophie*. – 2020/4. – № 147. – P. 34-52.

¹⁵² B. Mabile, «Hegel, Heidegger et la question du néant» / B. Mabile // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2006/4. – № 52. – P. 453.

¹⁵³ «*Exposition der Problematik. Gliederung der Analyse des I. Der Aufweis der 'onomatischen' und 'delotischen' Grundstruktur des λέγειν. (...) Onomatisch: nennend, das λέγειν als sprachlicher Ausdruck; delotisch: zu δηλοῦν, das λέγειν als offenbarmachend, sehen lassend. In einer einheitlichen Betrachtung wird also gezeigt die Rede a) als sich Aussprechen und b) als ansprechendes Besprechen der Sachen, das den Sinn des Aufdeckens hat, des δηλοῦν. (...) λέγειν dieses Sprechen als Mitein – andersprechen über etwas'. Die Verlautbarung ist nicht als Geräusch aufgefaßt – das ist eine rein theoretische Konstruktion –, sondern primär als Miteinandersprechen über dies. Ohne diesen phänomenalen Boden der primären Gegebenheit des Sprechens als miteinander reden über etwas».* M. Heidegger *Platon: Sophistes* / M. Heidegger. – GA 19. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. – § 80, S. 582, 584; B. Mabile, «Hegel, Heidegger et la question du néant» / B. Mabile // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2006/4. – № 52. – P. 456.

(*Da*). Орієнтиром служить фрагмент тексту з «Буття і часу»: «сутність ось-буття закладена в його екзистенції»¹⁵⁴. Цей започаткований проєкт екзистенціальної аналітики буття водночас передає зміст «герменевтики ось-буття, а не об'єкта»¹⁵⁵. Екзистенціальна аналітика ось-буття розкриває різноманітні настрої/настроєвості (*Stimmungen*), які, в одному випадку об'єктивують концепти страху і тривоги, а в другому випадку – відчужують «ось» ось-буття від відповіді на поклик і бажання любити (*Da des Daseins ohne Liebe*)¹⁵⁶. Відтак, екзистенціальний «настрій розмикає усякчас буття-у-світі, як ціле, й уперше вможливує само-спрямованість (*ось-буття*) на» перебування/розташування (*Befindlichkeit*) 'від'-'для'-'у'-світі»¹⁵⁷. Спрямованість ось-буття позначає здатність екзистенціальної аналітики вийти за межі проблематики метафізичного суб'єкта, про що буде мова у наступному параграфі.

1.3.1. Фактичність ось-буття

Гайдегерові переосмислення Гусерлевого феноменологічного методу не уявляє нищівної негації феноменологічної редукції. При цьому, відсутність питання про буття трансцендентальної свідомості і буття конституційованого світу відверто озвучує різноманітні прогалини. На противагу Гусерлевій концепції інтенційності спрямованої схопити відношення між суб'єктом й об'єктом, Гайдегер ставить під сумнів стосункову даність між буттями-у-світі (*In-der-Welt-Sein*). Це первинне відношення не визначається наявним буттям (*Vorhandensein*), ані відношенням до буття (*Seinsbeziehung*)¹⁵⁸, а радше відкритістю ось-буття до світу. Розуміння примордіальності даної відкритості лежить в основі Гайдегерового *magnum opus* «Буття і Часу», у якому витлумачується *modus*

¹⁵⁴ «*Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz*» M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §9, S. 42.

¹⁵⁵ А. Богачов, *Досвід і сенс* / А. Богачов. – Київ: Дух і Літера, 2011. – С. 187.

¹⁵⁶ Фраза К. Ясперса. Цит. С. Perrin, «*Les sources augustiniennes du concept d'amour chez Heidegger*» / С. Perrin // *Revue Philosophique de Louvain*. – 2009/2. – № 107. – Р. 240.

¹⁵⁷ «*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, S. 137; А. Богачов, *Досвід і сенс*, С. 223.

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, S. 163-164.

essendi ось-буття, сенсу буття і його часовості. Гайдегер виходить за межі стосунків між суб'єктом і об'єктом, щоб висвітлити присутність буття-вже-близько-світу (*Schon–Sein-bei-der-Welt*). Філософ додає, що саме «пізнання задалегідь ґрунтується на вже-існуючому-бутті-зі-світом, яке, по суті, конститує буття ось-буття»¹⁵⁹. Однак дане ствердження породжує запитання: Яким чином ось-буття відкривається у світі, попередньо не продемонструвавши проявів своєї суб'єктивності? Безумовно, між ось-буттям і світом простежується потенційний зв'язок. Світ у розумінні ось-буття не вимірюється вже більше сукупністю об'єктивованих об'єктів, і, зрештою, саме ось-буття відреклося від статусу суб'єкта конституюючого світ. Відтак, світ більше не потрібно конституювати або конструювати, але його необхідно відкривати. Утім, навіть якщо підтвердженням відкритості на світ може стати будь-яка підручність (*Zuhandenheit*), тобто контакт із тим, що обробляється, вона покликана занурити ось-буття в екстаз його часовості (темпоральності). Це дає змогу Ж.-Л. Маріону підтвердити правильність твердження, що «екстаз ось-буття (...) не ґрунтується на своїй сутності і не ґрунтує свою сутність на собі, ані, тим паче не ґрунтує свою сутність на собі (...), він є суцим, для якого щоразу на карту поставлено лише його буття – ба більше: він є суцим (для) свого буття, як і буттям для усіх інших істот»¹⁶⁰.

Вочевидь, «буття даного суцого, яке є щоразу моїм», розкриває спосіб існування ось-буття¹⁶¹. Недосяжність і недоступність ось-буттям свого буття змушує Гайдегера виокремити подвійний спосіб існування ось-буття. З одного боку, ось-буття уявнюється як суб'єкт практичних дій у світі через «неавтентичне» існування (*uneigentlich*); з іншого боку – ось-буття піклується

¹⁵⁹ «Das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon–sein–bei–der–Welt, als welches das Sein von Dasein wesentlich konstituiert». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 13, S. 61.

¹⁶⁰ «L'extase du Dasein tient en ceci que, loin de se fonder sur son essence ou de fonder son essence sur lui-même (...), il est l'étant pour lequel il y va à chaque fois, de rien du moins que de son être – bien mieux: l'étant pour lequel, lorsqu'il y va de son être, il va aussi de l'être des tous les autres étants». J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 79.

¹⁶¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §9, S. 41.

про автентичне/своїсне «своє» буття (*eigentliches Sein*)¹⁶². У цьому сенсі Своїсть ось-буття (*Ichheit des Dasein, Dasein der Ichheit*) залишається повсякчасно стурбована в переході від неавтентичної до автентичної істини про себе. Кожна розв'язаність ось-буття від первісної злуки з автентичністю свого буття розкриває неавтентичне обличчя ось-буття виражене Гайдегеровим терміном «хтось» (*das Mann*). Гайдегер констатує, що «ось-буття *uzdamnene* послаблювати турботою і зрозумінням перебування свого буття-у-світі. (...). *Автентична* екзистенція не ширяє над завмерлою і руйнівною буденністю, але є екзистенціалом свого (її) пом'якшеного схоплювання (сприйняття)»¹⁶³. Досвідчуючи свою неавтентичність, ось-буття тяжіє до автентичного буття за допомогою турботи (*Sorge*)¹⁶⁴. В опосередкованому терті між автентичним і неавтентичним існуванням, ось-буття очікує на прихід сенсу буття, який би прояснив йому горизонт його фактичності (*Faktizität*). Близькість «до» і віддаленість «від» буття змушує ось-буття вкотре прислухатися до поклику свого буття, яке занепокоюється у переживанні тривоги (*Angst*)¹⁶⁵. У творі «Буття і часу», фактична «автентичність» ось-буття корелює із поняттям тривоги. За Ж.-Ф. Куртіним, саме аналіз тривоги є 'повторенням' Гусерлевої проблематики *epoche* і феноменологічно-трансцендентальної редукції, що фактично тлумачить Гайдегерові «буття-до-смерті»¹⁶⁶. Саме завдяки тривозі ось-буття усвідомлює виклик, який повідомляє про небезпеку його власному буттю. Гайдегер наголошує, що: «тривога виокремлює ось-буття в його найсокровеннішому бутті-у-світі, яке, присутньо, як розуміння, проектується на можливості. Тому, із-за питання «Навіщо бентежитись?», тривога відкриває ось-буття як буття-можливим, неначебто таке, чим воно може бути лише із самого себе, наодинці, у

¹⁶² R. Bernet, *La vie du sujet*, P. 9.

¹⁶³ «*Das Dasein kann nur verfallen, weil es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht. Umgekehrt ist die eigentliche Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §38, S. 179.

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 41, S. 191-196.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, S. 184-191.

¹⁶⁶ R. Bernet, *La vie du sujet*, cit. 1, P. 30; J.-L. Marion, 'Le Sujet en Dernier Appel', P. 80-81.

відокремленні»¹⁶⁷. Завдяки слову *Vereinzelung* Гайдегер виділяє перебування ось-буття-у-світі через досвід ізоляції, у відокремленні ось-буття від можливості його уприсутнення без світу. З одного боку, досвід власної сингулярності ось-буття виявляє граничну відсутність ось-буття-у-світі; з іншого боку, радикальне вигнання ось-буття з-за межі світу завдає автентичності бути собою. Зіткнувшись із відсутністю наявного буття (*Vorhandensein*) і спогадів про світ, збентежене і переповнене наготою ось-буття, вслухається у поклик сумління, щоб не відповідаючи на ніщо, відповісти на голос свого буття. Гайдегер пише: «у сумлінні, ось-буття кличе самого себе (...). Цей поклик ніколи не є нами запланований, ані приготований, ані нами умисно викликаний. ‘Хтось’ кличе всупереч нашим очікуванням і навіть проти нашої волі. З іншої сторони, поклик, поза сумнівом, не лунає від когось іншого, хто разом зі мною перебуває у світі. Поклик виходить від мене, і водночас він непідвладний мені (бринить наді мною)»¹⁶⁸. Даний уривок озвучує «центральный стрижень усього Гайдегерового аналізу голосу сумління, яким в самоті проявляється інакшість»¹⁶⁹, тобто віднайдення ось-буттям свого «перебування» (*Befindlichkeit*) в рамках екзистенціального наголосу: «тривога виокремлює і розкриває ось-буття як ‘*solus ipse*’»¹⁷⁰. За допомогою «екзистенціального соліпсизму» і власного самолюбства, ось-буття доводить і випробовує *ось* (*Da*) свого буття, тобто сталість своєї самоті. Гайдегер показує, що «самість екзистенціально можна відчитати виключно із буттєвої-змоги-бути-собою, тобто із автентичності буття ось-буття, як турботи. Саме від неї (турботи) самість отримує своє прояснення,

¹⁶⁷ «Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In–der–Welt–sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sich ängstens erschließt daher die Angst das Dasein als Möglichsein und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann». М. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, S. 187-188.

¹⁶⁸ «Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst (...). Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. «Es» ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich». М. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 57, S. 275.

¹⁶⁹ J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* / J. Greisch. – Paris: PUF, 1994, P. 288.

¹⁷⁰ «Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ‘solus ipse’». М. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, S. 188; J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, P. 207-247.

як припустима тривалість суб'єкта. Феномен автентичного уміння-бути відкриває погляд на безперервність самості в досягненні стабільності. Подвійне значення сталої самості, як тривалості і постійності, становить автентичну протиположність перед обличчям власної нестійкості від нерішучого падіння. Самостійність екзистенціально означає не що інше, як попередню рішучість. Її онтологічна структура розкриває екзистенціальність самості в бутті собою (екзистенціальний характер іпостасі Я)¹⁷¹.

1.3.2. Ось-буття як спів-буття з іншими (*Dasein im Mitsein mit Anderen*)

Взаємодія між автентичним і неавтентичним способом буттям-у-світі перекладає відношення ось-буття на спів-буття (*Mitsein, Mitdasein*). У попередньому розділі ми описали феномен «тривоги», який охоплює споглядання ось-буття *vis-à-vis* свого буття. Ізольоване перебування ось-буття від буття-у-світі і його відокремлене (не)-уміння-бути-з-іншими-спів-ось-буттями демонструє турботу за власну автентичність бути. Ізоляція ось-буття від світу не відчужує його від інших «Я» (*Ichheiten*), а навпаки, інші-спів-(ось)-буття-у-світі йому рівнозначні. Тим самим, ось-буття кличе інших приєднатися до нього в горизонті *спів-буття-у-світі*. Гайдегер стверджує, що сполучення прийменника *Mit* з іменником або дієсловом, як наприклад, бути-«з», спів-бути, спів-існувати, характеризує самість ось-буття. Філософ пише: «‘спів’ співмірне з ось-буттям, а ‘також’ виражає однаковість буття, як завбачливе-турботливе буття-у-світі. Як ‘спів’ так і ‘також’ слід розуміти екзистенціально, а не категоріально. На основі цього спільного буття-у-світі, світ завжди вже є таким, яким я ділюся з іншими. Світ ось-буття є спів-світом (*Mit-Welt*). Буття-у (*In-Sein*)

¹⁷¹ «Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge. Aus ihr erhält die Ständigkeit des Selbst als vermeintliche Beharrlichkeit des Subjektum seine Aufklärung. Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet aber auch den Blick für die Ständigkeit des Selbst in dem Sinn des Standgewonnenhabens. Die Ständigkeit des Selbst im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit ist die eigentliche Gegenmöglichkeit zur Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens. Die Selbst-ständigkeit bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 64, S. 322; J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 81-82.

являє собою спів-буття з іншим (*Mitsein*). Їхнє середсвітнє/внутрішньо-світове (*innerweltlich*) буття-в-собі складає спів-ось-буття»¹⁷².

Як видно, Гайдегер не ототожнює інше спів-ось-буття з предметами, ані з підручним буттям (*Zuhandenheitsein*), ані з наявним буттям (*Vorhandenheitsein*), оскільки спільність іншого з ось-буттям відкриває спів-турботу про їхнє буття. У повсякденному житті, ось-буття співвідноситься з іншим, і посилаючись на себе, з'ясовує дефектність свого спів-ось-буття (ось-буття-з; *Mitdasein*), мовляв, «характерна прикмета зустрічі з іншим спрямовує на власне ось-буття»¹⁷³. Звісно, неможливо було б уприсутнити когось без зустрічі з іншим, адже буття-з і буття-у-світі є первинністю стосовно самого ось-буття. Відштовхуючись від екзистенціальної відкритості ось-буття, дана первинність відкриває онтичне значення іншого. У IV розділі «*Буття і часу*» Гайдегер констатує, що «спів-ось-буття інших відкрите на внутрішньосвітове (середсвітнє) ось-буття як і на всі інші з ним ось-буття, тому що, за своєю суттю, ось-буття саме в собі є спів-буттям»¹⁷⁴. У даному фрагменті просочується незвідне відношення ось-буття до іншого, яке не постає в досвіді Гусерлевої емпатії іншого, але зринає з розміщення у світі¹⁷⁵. Однак, що лежить в основі даного відношення до іншого, яке супроводжує ось-буття? Як розв'язати дилему між поняттям самоті ось-буття, з одного боку, і концепцією спів-буття, з іншого боку? Спроба відповісти на дані запитання відкликає читача у тридцяті роки ХХ століття, коли Гайдегер розбудовує концепцію спів-буття для позначення структури правди (*a-lêthéia*). Гайдегер, утім, вважав, що співбуття «передує і нейтралізує суб'єктивність, як замкнену індивідуальність», а це розкриває горизонт, у якому «відслонюється

¹⁷² «Das 'Mit' ist ein Daseinsmäßiges, das 'Auch' meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. 'Mit' und 'Auch' sind *existenzial* und nicht *kategorial* zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, S. 118.

¹⁷³ «*Die Charakteristik des Begegnens der Anderen orientiert sich so aber doch wieder am je eigenen Dasein*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, S. 118.

¹⁷⁴ «*Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesentlich an ihm selbst Mitsein ist*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, S. 120.

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, S. 125.

мені буття іншого, у яке я вдивляюся, з ким спів-існую і спів-розмовляю, без будь-якого бажання ним заволодіти»¹⁷⁶. Звідси, присутність іншого прояснюється з видимого і невидимого обличчя, рідного та чужого. За Гайдегером, ця подвійна гра і є передчуттям любові, яка робить можливим існування іншого. Говорити про можливість любити інше спів-буття-у-світі, уявлювати сенс буття як змагання ось-буття до любові, тематизує філософський досвід мовлення про любов у Гайдегерових розважаннях.

1.3.3. Любов як пра-настроєвість ось-буття (*Die Liebe als Daseinsgrundstimmung*)

Гайдегєрова концепція любові слугує для обґрунтування волі(ння) ось-буття любити «ось» свого буття-у-світі, що відображається у проєкті герменевтики фактичності й події спів-буття-у-світі з іншими. Відсутність мовних згадок про любов у творах Гайдегєра не стало перепорою для Дж. Агамбєна, щоб указати на даний феномен у мисленні філософа¹⁷⁷. У § 29 «Буття і часу», автор угледжує слово «любов» лише один раз, зокрема в двох цитатах, які розподіляють між собою фрагменти творів «*Contra Faustum*» св. Августина Гіпонського і «Думки» Блезє Паскаля. За Маріоном, Гайдегєр опосередковано звертається до згаданих авторів, щоб прояснити первісний характер перебування ось-буття приреченого «в-істині» бути відкривачем своєї правдивості (*Wahrsein als entdeckend-sein*)¹⁷⁸. Із цієї відстані, на нашу думку, Маріон допомагає *post-*Гайдегєру поглибити епістемологічну роль любові відносно істини, де остання «зроджується любов'ю» і перейменовується на любов, а перша згодом стає «негативним» проявом «ненависті» і деструкції метафізичного еквівалєнта

¹⁷⁶ V. Piazza, «L'amour en retrait» / V. Piazza // L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger; [eds. G. Agamben, V. Piazza]; [tr. J. Gayraud]. – Paris: Rivages Poche/Petite Bibliothèque, 2003. – P. 102.

¹⁷⁷ G. Agamben, «La passion de la facticité» / G. Agamben // L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger; [eds. G. Agamben – V. Piazza] [tr. G. Agamben, C. Alunni]. – Paris: Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2003. – P. 7-60; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, S. 139.

¹⁷⁸ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 186, 190; G. Guest, «Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal» / G. Guest // Les Études philosophiques. – 2011/1. – № 96. – P. 41-60.

істини¹⁷⁹. Августин Гіпонський розташовує любов у відношенні до пізнання, обстоюючи тезу, що: «не можна спізнати істину інакше, аніж через милосердну любов»¹⁸⁰. Така закономірність обумовлює шлях до пізнання, простелений за порядком серця розкривати приховані істини. Даність серця в акті пізнання розширює сферу чуттєвості і розуміння, і визначає «марність» протистояння понять *очевидність* і *прихованість*. Запозичуючи в Августина поняття «*caritas*», Блез Паскаль, відповідно, прагне увиразнити рації серця, що зміщують й унеможлиблюють самозакоханість *ego cogito* у досвіді розпливчастих рацій розуму. Паскаль свідомо «деконструює» сфери серця і розсудку, редукуючи логічний порядок пізнання *ad absurdum* волі, наслідком чого є те, що «під час обговорення суєт мирських (справ людських) стверджується, що перш, ніж їх полюбити, треба їх пізнати, що стало приказкою; святі ж, навпаки, обмірковуючи про божественні правди стверджують, що необхідно їх найперше полюбити, щоб згодом їх пізнати (не можна пізнати, аж поки не полюбиш), адже, шлях до пізнання істини простелений милосердною любов'ю, і, це їхній найхосенніший дороговказ (максима)»¹⁸¹. Саме такий поділ на «людські» і «божественні» речі визначає «область» темряви, яка унеможлиблює правді віднайти світло правди без любові. Вочевидь, Маріоновий Паскаль остерігається «любити суцільну темряву», щоб, бува, не зробити «собі ідола з самої істини, бо істина без милосердної любові не є Бог, вона і Його образ, і ідол, якого не треба любити, якому не слід поклонятись, а ще менше слід любити її протилежність, себто брехню, чи поклонятись їй»¹⁸².

¹⁷⁹ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, P. 360-361; J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 189.

¹⁸⁰ «*Non intratur in veritatem, nisi per charitatem / On n'entre pas dans la vérité si ce n'est par l'amour*». Augustine, *Contra Faustum Manichaeum / Augustine*; [red. J.-P. Migne]. – Paris: Vol. VIII, 1844-1855. – XXXII, P. 18.

¹⁸¹ «*Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences*». B. Pascal, *De l'art de persuader / B. Pascal // Oeuvres Complètes*; [ed. L. Lafuma]. – Paris: Editions de Seuil, 1963. – P. 355.

¹⁸² Б. Паскаль, *Думки*, 926-582, С 326.

Редукція Декартового *ego cogitans* до Паскалевого *ego amans* у вигляді серця виявляє те, що «серце має свої рації, яких раціо не знає (...); серце відчуває Бога, не раціо (Бог відчутний серцю, а не раціо)»¹⁸³. Вочевидь, такий анти-Декартовий порядок любові, унаочнений в Августиніансько-Неоплатонівсько-Паскалівській парадигмі, втілюється в Гусерлевій теорії пізнання й феноменологічній антропології Шелера, як можливих відповідей на питання про сенс буття, де «сутністю людини вважається інтенційність до світу речей, спрямованість на трансценденцію, невпинне змагання у ‘понад’»¹⁸⁴. Це стале змагання «на шляху до того, що понад», означає Гайдегерову онтологічну основу для життя-у ось-буття у світі. Зважаючи на епістемологічні зауваги Августина і Паскаля, Гайдегер стверджує, що «онтологічну основу становить буття *Dasein*, яку Августин і Паскаль називали не пізнанням, а любов’ю і ненавистю. Будь-яке пізнання (пізнавчий спосіб буття ось-буття) є лише освоєнням і реалізацією того, що вже було відкрито за допомогою інших первинних властивостей. Пізнання – це, перш за все можливість віднайти все те, що первинно було виявлено в необізнаній поведінці. Те, що Августин позначає лише в особливих контекстах як любов і любов у сенсі автентичного способу пізнання буття ось-буття, вчиняє нас первинним феноменом ось-буття (...). Буття-у ось-буття залишається загадкою (...) Життя»¹⁸⁵. Маріон вважає, що йдеться не про теоретичну поставу ось-буття, а про настроєвості любові і ненависті, які увиразнюють онтологічну першість буття¹⁸⁶. Любов і ненависть, як синоніми пізнання та пошуку істини у

¹⁸³ Б. Паскаль, *Думки*, 423-2771, 424-2781, С. 143.

¹⁸⁴ «*Das Wesen des Menschen ist die Intention zu etwas oder, wie er sagt, die Geste der Transzendenz selbst. – Der Mensch ist ein ewiges Hinaus-zu, so wie Pascal den Menschen als einen Gottsucher bezeichnet*». М. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* / М. Heidegger. – GA 20. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. – S. 180-181.

¹⁸⁵ «*In-Sein des Daseins (...) ist das ontologische Fundament (...) Augustinus und Pascal nannten das (...) nicht das Erkennen, sondern Liebe und Haß. Alles Erkennen ist nur Aneignung und Vollzug des schon durch andere primäre Verhaltungen Entdeckten. Erkennen hat gerade eher nur die Möglichkeit der Verdeckung des ursprünglich im nicht erkennenden Verhalten Entdecken. Was Augustinus nur in besonderen Zusammenhängen als Liebe und Haß im Sinne der eigentlich erkennenden Seinsart des Dasein bestimmt, das werden wir als ursprüngliches Phänomen des Daseins (...). Das In-Sein des Daseins bleibt ein Rätsel (...) Leben*». М. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 222-232; А. Богачов, *Досвід і сенс*, С. 44.

¹⁸⁶ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 191-192.

світі виявляються «первісним феноменом ось-буття»¹⁸⁷. Завдяки герменевтиці фактичності, ось-буття випробовується своїм «ось» і поновлено виявляє неавтентичний характер свого існування, оскільки істина буття залишається прихованою й захищеною.

Турбота, що супроводжує ось-буття у відкриванні власного буття, невіддільна від любові. У листі з 8 березня 1961 року Гайдегер розглядає «турботу фундаментальною конституцією ось-буття, виокремлену як суб'єкт, і, як антропологічна детермінація ось-буття вона небезпідставно може здаватися односторонньою і меланхолійною (понурою) інтерпретацією ось-буття, що потребує доповнення 'любов'ю'. Але правильно зрозуміла, тобто в онтологічно-фундаментальній манері турбота ніколи не відокремлюється від 'любові', оскільки вона ознаменовує екстатично-часове устанавлення відмітної ознаки ось-буття (екстатично-часову конституцію фундаментального характеру Dasein), тобто розуміння буття. Любов так само рішуче ґрунтується на розумінні буття, як і турбота в антропологічному [психологічному] сенсі. Можна із нетерпінням очікувати, що визначення природи любові, яке шукає дороговказ (орієнтир) в онтологічно-фундаментальному визначенні ось-буття, буде набагато глибшим та далекосяжнішим (всеосяжнішим) ніж те, яке бачить любов як щось вище за турботу»¹⁸⁸. Гайдегер відсилає до єдності турботи і любові, яка виявляє взаємоприсутність ось-буття з іншим ось-буттям у світі. Звідси, любов, як шлях ось-буття до істини буття, відкриває незнаний вимір, у якому «від самого буття

¹⁸⁷ P.-É. Schmit, «L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger» / P.-É. Schmit // Le Philosophoire. – 2000/1. № 11. – P. 179.

¹⁸⁸ «Und weil man die Sorge lediglich als Grundverfassung des zum Subjekt isolierten Daseins sieht und sie als eine lediglich anthropologische Bestimmung des Daseins auffaßt, erweist sie sich mit guten Gründen als eine einseitige, weil trübsinnige Auslegung des Daseins, die einer Ergänzung durch die 'Liebe' bedarf. Aber Sorge ist recht, d. h. fundamentalontologisch verstanden, niemals unterscheidbar gegen die 'Liebe', sondern ist der Name für die ekstatisch-zeitliche Verfassung des Grundzuges des Daseins, nämlich als Seinsverständnis. Die Liebe gründet ebenso entschieden im Seinsverständnis wie die anthropologisch gemeinte Sorge. Es steht sogar zu erwarten, daß die Wesensbestimmung der Liebe, die in der fundamentalontologischen Bestimmung des Daseins einen Leitfadens sucht, eine wesentlich tiefere und weittragendere wird als jene Kennzeichnung der Liebe, die in ihr lediglich das Höhere im Vergleich zur Sorge sieht». M. Heidegger, Zollikoner Seminare, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 237.

лунає розподіл (*Zuweisung*) тих вказівок (*Weisungen*), які стануть для людини законом і правилом. (...) «Розподіл» (з грец. *nomos*) буття, прихований у мінливості (до ось-буття), (...) здатен з'єднати людину з буттям»¹⁸⁹. Гайдегер даним фрагментом з «Листа про гуманізм» увиразнює роль буття у зародженні людини, як екзистенціального буття етосом у світі. Таким чином, можна ствердити, що любов довершує онтологію, оскільки «дозволяє бути тому, що є». Гайдегер вважає, що перебувати у настрої онтологічно закоханого (*in der Liebe Sein*) розкриває автентичний сенс існування (*in die eigenste Existenz*). Любов стає корелятом буття, тобто схваленою зустріччю, яка конститує «структуру первісної злуки ось-буття з іншим буттям (*Mitsein*)»¹⁹⁰. У листах до Ганни Арендт, Гайдегер чимраз виразніше розкриває зміст феноменології любові, яка озвучує подію буття-у-світі завдяки зустрічі з іншим, хто «є любов'ю, яка дозволяє по-справжньому прийняти інше «ти». Коли говорю, що радість, яку *ти* викликаєш у мені зростає і помножується, це означає, що я вірю з тобою у все те, що конститує твою історію. Я не споруджую собі ідеал (...), а, навпаки я тебе люблю радше такою, якою ти є, і, якою залишатимешся впродовж своєї історії. Так, тільки тоді любов настільки могутня для майбутнього й не зведена до миттєвого швидкоплинного задоволення (...); довіра до іншого в любові (...) укорінює любов, яка може бути щасливою в майбутньому (...). Ми діємо лише тією мірою, в якій здатні поділитися (...) цим даром (...), віддати все те, що від нас залежне. І тільки глибина, через яку я можу віднайти своє власне буття, визначає характер мого буття щодо інших. І той факт, що любов є – становить радісну звістку для ось-буття, його життєву змогу (що воно може бути)»¹⁹¹. Із цього фрагменту випливає «ось» бажання *для* і *до* змагання ось-буття в часових досвідах своїх можливостей.

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 360-361.

¹⁹⁰ É. Bernier, «L'amitié, ou l'impossible politique: la communauté dans la grammaire heideggérienne» / É. Bernier // *Politique et Sociétés*. – 2014. – № 33 (2). – P. 53.

¹⁹¹ Даний фрагмент розкриває зміст листа Гайдегера до Арендт із 22 червня 1925 року. H. Arendt– M. Heidegger, *Letters: 1925–1975* / A. Arendt. – M. Heidegger; [tr. A. Shields]. – Orlando: Harcourt, 2004. – P. 25-26

Найавтентичнішу екзистенцію іншої людини, її право на існування Гайдегер тлумачить у фразі: «Той, хто любить, воліє»¹⁹². Найпомітніше дане ствердження Гайдегер висловлює у листі до Арндт із 13 травня 1925 року: «*Amo* означає *volo ut sis*, як твердив колись Августин: я люблю тебе і волію, щоб ти була тією (такою), якою ти є»¹⁹³. Гайдегер тяжіє до розуміння «прихильності» (*Befindlichkeit*), у якій відображається мотив любові між закоханими або друзями «по доброчесності один одному подібних, адже (...) вони однаково бажають один одному властивого блага (...), а ті, що бажають друзям блага задля них самих, друзі найбільше»¹⁹⁴. Звідси углядається своєрідна Аристотелева асиметрія між розумінням добра іншого мною і свого добра іншим, яку артикулює вислів Августина про іншого: «ви не любите за те, що він є, а за те, яким би ви хотіли, щоб він був»¹⁹⁵. Вочевидь, Августин тлумачить сенс доброзичливості (*benevolentia*) як надміру потенційного надбання, завдяки якому змінюються настрої буття стосовно вольового прагнення добра для іншого, а отже, буттєвої змоги його любити. Примітно, що Гайдегер віднаходить в Августина інтуїтивну підказку, що «любов – це воля до буття любленої людини, (...) заради якої земній любові люблячого (у середсвітності) треба докласти усіх зусиль на шляху віднайдення іншим своєї автентичності»¹⁹⁶. Завдяки волі й здатності віддати в

¹⁹² Про це докладніше Гайдегер пише в творі «Ніцше І». Див. А.М.С. Ferreira, «Amor e liberdade em Heidegger» / А.М.С. Ferreira // *Kriterion*. – 2011. – № 123. – Р. 154; V. Piazza, «L'amour en retrait», Р. 90.

¹⁹³ «Amo heißt volo, ut sis, sagt einmal Augustinus: ich liebe Dich – ich will, daß Du seiest, was Du bist». H. Arendt – M. Heidegger, *Hannah Arendt and Martin Heidegger, Briefe 1925-1975* / A. Arendt. – M. Heidegger; [hrsg. von Ursula Ludz]. – Frankfurt am Main: Klostermann, 1998. – S. 31; P. Arendt H. – Heidegger M. *Letters: 1925–1975* / A. Arendt. – M. Heidegger; [tr. A. Shields]. – Orlando: Harcourt, 2004. – P. 21.

¹⁹⁴ Аристотель, *Нікомахова Етика* / Аристотель; [пер. В. Ставнюк]. – Київ: Аквілон-Плюс, 2002. – 1156b, 4-10, С. 335; A. Mense *Aristotelian Communal Love* / A. Mense // *Philosophy of Love in the Past, Present, and Future*; [eds. A. Grahle-N. McKeever-J. Saunders]. – New York - London: Routledge, 2022. – P. 25.

¹⁹⁵ «*Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit*» (Любов до іншого має на меті допомогти люблячому існувати так, щоб він міг стати самим собою). Augustinus, *In epistulam Ioannis ad Parthos tractatus 8, 10*. Див. R. Coyne, *Heidegger's Confessions: The remains of Saint Augustine in 'Being and Time' and beyond*. The University of Chicago Press, Chicago, 2015, P. 67.

¹⁹⁶ «*Liebe ist also Wille zum Sein des Geliebten (...) Mitweltliche Liebe hat den Sinn, dem geliebten Anderen zur Existenz zu verhelfen, so daß er zu sich selbst kommt*». M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* / M. Heidegger. – GA 60. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. –

дар свою істоту іншому, можна вказати на неефективність надмірної «турботи за іншого» (*Fürsorge*) охопити недосяжні межі його автентичності; Гайдегер обґрунтовує «'непорушну потенцію можливого', вкладеного не в можливе уявної *можливості* або *потенції* як *сутності* акту *екзистенції*, але виключно самого буття»¹⁹⁷. Згідно Агамбена, перехід ось-буття від пасивності до активності, від неспроможності в можливість розкриває в ньому «нерухому силу можливого прагнення, пасивної міці», що дає змогу любові, як палкому захопленню фактичності, об'єднати «можу/волю (*mögen*) з люблю (*lieben*)»¹⁹⁸. Завдяки «усвідомленню цієї суцільної сторонності, яка дозволяє досягнути можливість іншого»¹⁹⁹, Гайдегер прояснює готовність «я» запросити «ти» у свою істоту вигуком «*Amo: volo ut sis*», який для Арндт залишається безперервним схваленням «любові»²⁰⁰. Оскільки спрямування буття на іншого могло б створювати неабиякі змінні сенси в часових проміжках, Арндт уявляє любов швидше у вигляді мерехтіння істоти «*Wesensblick*». Отже, мова про досвід любові іншого, який передбачає автентичну можливість іншого бути собою завдяки моїй буттєвій змозі бути завжди закоханим у нього (*lassen Sein-lassen in der Liebe Sein*). Звідси, 'можливість дозволити любити' унеможлиблює будь-які намагання безумовної любові панувати над іншим. Як наслідок, нарощування безконечних очікувань стосовно потенційних можливостей одного з суб'єктів перетворює Арндову даність вольового свідчення «ти є» в Гайдегерову максиму «волю, щоб ти була»²⁰¹. Саме в цьому сенсі уміцвлюється вибір «так» або «ні» в контексті «*ut sis*». Даний зв'язок Агамбен реконструює в значенні «бути-

S. 291-292; T.A. Carlson, *With the World at Heart Studies in the Secular Today* / T.A. Carlson. – Chicago: University of Chicago Press, 2019. – P. 127.

¹⁹⁷ Гайдегер згадує даний уривок у творі «Лист про гуманізм» з *Wegmarken*, S. 316. Цитата від G. Agamben, *La passion de la facticité*, P. 42.

¹⁹⁸ G. Agamben, *La passion de la facticité*, P. 46-47.

¹⁹⁹ V. Piazza, «L'amour en retrait», P. 95.

²⁰⁰ Лист Арндт до Гайдегера з вересня 1930 року. H. Arendt-M. Heidegger, *Letters: 1925–1975*, 2004. – P. 51; T. Tömmel, *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, S. 118-125, 133.

²⁰¹ S. Weigel, *Traces and Transitions to Hannah Arendt's Unwritten Book on Love* / S. Weigel // *Faith in the World: Post-Secular Readings of Hannah Arendt*; [eds. R. Zawisza, L. Hagedorn]. – Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2021. – P. 58-59.

отаким» (*l'esser-così*) по-іншому (*altrimenti*), тобто: «прийняти моє буття-отак(им), мій спосіб буття не як ту чи іншу якість, той чи інший характер, чесноту чи ваду, багатство або бідність. Мої якості і моє буття-отаким не є якостями субстанції (суб'єкта), що відстає (залишається за ними), і тим, ким я би хотів бути насправді. Я ніколи не є *тим* чи *іншим*, але завжди *отаким*, *отже*. *Eccum sic* (так): беззаперечно. Не повнота, а обмеження; не передумова, а експозиція (*експонентність*)»²⁰². Даний фрагмент дає підстави стверджувати, що асиметричне відношення унеможлиблює співіснування двох суб'єктів. Звідси, Гайдегер і Арендт прояснюють становлення волі бути і любити, що позначає неіснування «любові, як такої»²⁰³. Згідно Гайдегера, тлумачення Августинового «*Volo, ut sis*» дає змогу інтерпретувати «воління» не у ключі Ніцшевої метафізики волі або його ототожнення із «абсолютною/релятивною суб'єктивністю»; визначення волі аж ніяк не виявляється в «переході від можливості до дійсності буття сущого 'ти є'», тому що *воліти* орієнтує буття бути тим, ким воно є, тобто вільним у себестановленні²⁰⁴. Примітно, що в листі від 22 червня 1925 Гайдегер означає любов до Арендт синоніми «цілковитої віри в (до) неї», «турботи і здатності дарувати» свободу її існуванню, мовляв: «я люблю тебе такою, якою ти є і якою залишатимешся у своїй історії»²⁰⁵. У такому ствердженні воля стає синонімом і гарантом любові, завдяки якій інший посилено «стає улюбленим і нествореним буттям». Дана воля, яка без «задніх думок» та будь-якого очікування любить «унікальною пристрастю буття» (*Vor-*

²⁰² «Assumere il mio esser-tale, la mia maniera di essere, non come questa o quella qualità, questo o quel carattere, virtù o vizio, ricchezza o miseria. Le mie qualità, il mio esser-così non sono qualificazioni di una sostanza (di un soggetto) che resti dietro di esse, e che io veramente sarei. Io non sono mai questo o quello, ma sempre tale, così. *Eccum sic*: assolutamente. Non possesso, ma limite; non presupposto, ma esposizione». G. Agamben, *Comunità che vienne* / G. Agamben. – Torino: Giulio Einaudi editore, 1990. – P. 66, 69; P. Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common Responsibility Being Without God* / P. Birmingham. – Bloomington: Indiana University Press, 2006. – P. 86.

²⁰³ Лист Арендт до Гайдегера з 09 липня 1925 року. H. Arendt – M. Heidegger, *Letters: 1925–1975*, – P. 27.

²⁰⁴ P.-É. Schmit, «L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger», P. 187.

²⁰⁵ H. Arendt – M. Heidegger, *Letters: 1925–1975*, P. 25.

liebe), озвучує голос буття: «будь» любленою²⁰⁶. Дана структура волі відкриває Арндт подвійний зміст: по-перше, «я хочу, щоб ти був таким, яким ти є насправді, щоб ти був своїм власним буттям, але тоді це не любов, а владність, яка під приводом утвердження навіть вчиняє буття іншого об'єктом своєї волі. Але, (по-друге), це також може означати: я хочу, щоб ти був тим, ким ти будеш в кінцевому підсумку. А саме: знати, що ніхто не є заздалегідь визначеним, ким він є, й вірити, що зрештою все буде саме так, як треба»²⁰⁷. Відповідаючи на дані спостереження, Гайдегер у фрагменті з «Медитації» влучно характеризує самовладання буття (*Gelassenheit*), як «не свавільний егоїзм і зусилля волі наполегливо (...) боротися за свою долю»²⁰⁸. Доля, як наратив волі культивувати любов у світі, зумовлює зародження «само-бутності, що становить основу тебе і мене, нас і мене зокрема»²⁰⁹. Щоб зберегти сенс справжньої екзистенції Гайдегер закликає не піддаватися примані «тіней», які «спотворюють нескінченною самоерозією» автентичність «визначеності» іншої людини, її відмови сказати «так», як проявів «по-справжньому близькості бути поруч (...) і пізнання

²⁰⁶ M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, S. 63.

²⁰⁷ «*Volo, ut sis: Kann heißen, ich will, dass Du seist, wie Du eigentlich bist, dass Du dein Wesen seist, und ist dann nicht Liebe, sondern Herrschsucht, die unter dem Vorwand zu bestätigen, selbst noch das Wesen des Anderen zum Objekt des eigenen Willens macht. Es kann aber auch heißen: Ich will, dass Du seist, wie immer Du auch schließlich gewesen sein wirst. Nämlich wissend, dass niemand ante mortem der ist, der er ist, und vertrauend, dass es gerade am Ende recht gewesen sein wird*». H. Arendt, *Denktagebuch: 1950 bis 1973* / H. Arendt; [hrsg. von U. Ludz – I. Nordmann]. – 2 Bände. – München/Zürich: Piper Verlag, 2002. – S. 276-277 (від 12 грудня 1952).

²⁰⁸ «*'Liebe' ist der Wille, dass das Geliebte sei, indem es zu seinem Wesen finde und in ihm wese. Solcher Wille wünscht und fordert nicht. Würdigend lasst er erst das Liebens-würdige als das Geliebte 'werden', ohne es doch zu schaffen. Das Liebens-würdige nennt das Wort die 'Weisheit'. 'Weisheit' ist das wesentliche Wissen, die Instandigkeit in der Wahrheit des Seyns. Jene 'Liebe' liebt daher in einer einzigen Vor-liebe das Seyn; dies, dass das Seyn 'sei', ist ihr Geliebtes; ihm, das ist, seiner Wahrheit und deren Grundung, gilt der Wille zum wesentlichen Wissen. Das Seyn aber - ist der Ab-grund. Der 'Wille' 'des' Seyns macht das Seyn nicht aus einer eigenständigen Anstrengung zu einem 'Gegenstand' des Strebens, es vorstellungsmaÙig und erklarungssuchtig zu fassen und als einen Besitz wegzustellen. Der 'Wille' ist des Seyns, diesem selbst in sein Wesen ereignet. Der 'Wille' ist nicht eigenmächtige Eigensucht und Anstrengung; 'Wille' meint hier die Leidenschaft, die in ihrer Bestimmung ausharrende Grundstimmung des Er-leidens der Not des Ab-grundes*». M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, S. 63-64; T.A. Carlson, *With the World at Heart Studies in the Secular Today*, P. 129.

²⁰⁹ «*Das Selbst ist der Grund von Du und Ich, von Wir und Ich*». M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, S. 117.

любові»²¹⁰. Ця ж близькість і водночас відстань в онтологічному виразі «sein-lassen» послаблюють спроби часу зруйнувати пам'ять люблячих настроями егоїстичних розчарувань, оскільки кожного разу перечитані спогади, як про це згадує Гайдегер у листі від 7 грудня 1927, а згодом Арендт 50 років пізніше від 18 червня 1972, реанімують любов в образі воління обопільно-«разом читати». Арендове прочитання «Буття і часу» дозволило Гайдегеру «зберегти в собі нерозтрачену силу 'тієї' любові у злуці із щастям» (...), коли один вчив читати іншу (Арендт), щоб остання засвідчила, мовляв: «ніхто не читає і не читав (її напрацювань) так, як ви (Гайдегер)»²¹¹. Тільки завдяки волі, наявної в досвіді осмислення буття, розкривається вимір любові.

Роль волі у значенні настрою ось-буття у вигляді «нудьги, радості й любові» не лише – на думку Ж.-Л. Маріона – редукує любов до буття і волі, але передбачає можливість любові як неволі в Гайдегеровій «герменевтиці ніщо (небуття) як буття»²¹². Відхід від волі любити почасти виражає любов як неволю і наштовхує на Екгартовий термін *Gelâzenheit*. Теза, що «любов» позначає структурні різновиди досвіду волі 'без' та 'понад' чому» (*die Liebe aber hat kein Warum*), ускладнює влучний, якщо неможливий, переклад слова «*Gelassenheit*» вживаний обома мислителями²¹³. Стосунок Екгарта до волі відображає слово «*Abgeschiedenheit*», яке вказує на поставу відчайдушності, відстороненості людини-у-світі від-світу у пошуках спокою, тобто повноти блаженної любові. Позначаючи Екгартове розуміння зречення (*Gelassenheit*) відповідником Гегелевого самозаперечення (*Aufhebung*), варто згадати німецьке слово «*ûfheben*», в якому розбудовується перехід від синоніма визволення (*Entbildung*)

²¹⁰ Лист Гайдегера до Арендт від 24 квітня 1925. Н. Arendt – M. Heidegger, *Letters: 1925–1975*, P. 17.

²¹¹ Н. Arendt. – M. Heidegger, *Letters: 1925–1975*, P. 46, 199.

²¹² J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Cit. 29, P. 258-264.

²¹³ Складність передати зміст слова «*Gelassenheit*» українською мовою усуває грецький термін кенозис (κένωσις), який в перекладі на старослов'янську мову позначають відповідники «оуничиженіє», «истошаніє», що відповідає сенсу слів «самоспустошення, применшення, самоприниження, пониження, знищовлення, нінащовість і слухняність» (пор. 1 Мак. 1:39; Лк. 22:27; Фил. 2:7; Гал. 6:14).

до синоніма спокою (*Überbildung*)²¹⁴. За Екгартом, справжнє зречення розпочинається з «очужілості, яка зневолена наготою своєї автентичності (*entbildet*), обізнано просвічується (*in gebildet*) й возноситься над собою (*überbildet*)» у самоконститууючому змаганні до повноти буття, нового народження, досвіду спокою (блаженств)²¹⁵. Стає більше зрозумілим зміст Екгартового самовладання над зовнішнім і внутрішнім зреченням «перехожої» волі «межисвітів»²¹⁶, коли спробувати взаємопов'язати активний і пасивний досвід відчуження від світу «речей» і зречення від себе самого. Екгарт, на відміну від Гайдегера, спрямовує людське буття до «вічного Бога поза світом», що озвучують рівно ж у своїх творах Августин і Арендт (*Weltlosigkeit*), коли мова йде про «тимчасовість людського буття у світі»²¹⁷. Однак Гайдегер, розкриваючи ось-буття-у світі, не намагається вийти поза світ, адже сенс буття попередньо увиразнюється мірою змагання ось-буття до смерті. В досвіді кінцевості буття і світу, ось-буття занурюється в буття-до-смерті-любити-іншого як можливість (*sein-lassen*). Можливість ось-буття «визволяти себе й іншого від загубленості в життєсвіті»²¹⁸ тлумачить релевантну неавтентичну даність буття. Таким чином, перебування у життєсвіті заперечує можливість любити поза світом, часом і буттям; воління любити «без буття» і невоління любити понад-буттям не дозволяють віднайти сенс буття, у якому не міститься «дар бути присутнім» буттям в «*Es gibt*»²¹⁹. Відчуженість, яка сприяє де-егоїзації й вольовому кенозису людини «на користь Божественної волі» занурює Екгартове «мислення в горизонт волі», яка, на думку Гайдегера, унеможлиблює оприявлення «можливості бути» мисленням про буття «поза межами пасивності й активності, тобто поза сферою волі»²²⁰. З огляду на «ототожнення мислення і воління в сенсі

²¹⁴ M.-A. Vanier «Création et négativité chez Eckhart» // *Revue des sciences religieuses*. – 1993/4. – №67. – Cit. 79, P. 62.

²¹⁵ M.-A. Vanier, *Création et négativité chez Eckhart*, P. 64–66.

²¹⁶ В. Стус, «Мені здається, що живу не я» / В. Стус. – Варшава: Вид. агенство Об'єднання українців у Польщі, 1900. – С. 11.

²¹⁷ T. Tömmel, *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, S. 296-307.

²¹⁸ T. A. Carlson, *With the World at Heart Studies in the Secular Today*, P. 129; 135-137.

²¹⁹ Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, P. 144.

²²⁰ Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, P. 123-124, 142.

репрезентативного мислення (*Vor-stellen*)», Гайдегеровий термін *Gelassenheit* деконструє логіку *volens volens*, щоб уявити «відкритий горизонт для щобуття», тобто «відкритість ось-буття на прихід буття»²²¹. Звідси, простір «воління-невоління» репрезентативного мислення заповнюється «залишками» суб'єктивних і об'єктивних очікувань. У творі «Життя розуму: воління», Арендт звертається до Гайдегерового тексту про Анаксимандра й зазначає, що «воління-не-воліти» (*Will-not-to-Will*) ізолює мислителя у значенні «*solus ipse*» в «екзистенціальний соліпсизм»²²². Циклічне поринання і виринання з-під влади волі за допомогою відчуженості не прирікає безликому ось-буттю безтурботну амнезію буття-з у світі, оскільки «тотожність буття (*Selbigkeit*) не роз'єднує протилежності, але воз'єднує одне з одним (*Zusammengehörigkeit*) не стільки в єдності спів-буттів, скільки досвідчуванням співбуттями близькості»²²³. Іншими словами, «сутність близькості становить, безумовно, сама близькість (*Das Wesende im nah ist doch wohl die Nähe selber*), яка оберігає прилеглу відстань (*Nahegehen*) зближенням до себе (*In-die-Nähe-gehen*), щоб вкінці уможливити собі заручитися з близькістю (*In-die Nähe-hinein-sich-einlassen*)»²²⁴.

Гайдегер об'єднує поняття «любові, як можливості відродити ось-буття» з поняттями близькості й відстані²²⁵. Цей зв'язок завдає нової настроєвості ось-буттю (*Daseinstimmung*) в гімнах Фрідріха Гельдерліна «Німеччина» і «Рейн».

²²¹ «Denken als ein vorstellendes Hineinsehen in den Wesenshorizont des Seienden, dann ist dieser Horizont für das Wassein ein Offenes, Unverschlossenes». F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis: zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»* / F.-W. von Herrmann. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. – S. 380; J. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* / J. Caputo. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. – P. 99.

²²² A. Grunenberg, *Hannah Arendt and Martin Heidegger* / A. Grunenberg; [tr. P. Birmingham, K. Lebedeva, E. von Witzke Birmingham]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2017. – XI.

²²³ Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, P. 143.

²²⁴ Див. цитований фрагмент Гайдегера з «Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg» (GA 77, S. 155) в: Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, P. 143.

²²⁵ «Liebe ist das Sein-lassen in einem tieferen Sinn, demgemäß es das Wesen hervorruft». M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, S. 563; T. Tömmel, *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, S. 120; D. Klocker, *La significación del fenómeno amoroso en el pensamiento de Martin Heidegger* / D. Klocker // *Ideas y Valores*. – 2016. – № 65 (161). – P. 225.

Уприсутнення буття в події (*Ereignis*) об'явлення правди про буття суцх, витлумачує пошук ось-буттям «фундаментальної настроєвості» свого буття²²⁶, яка, переживає час лихоліття (*Not*). Ось-буття не в змозі вже більше бути своїм «ось» через відбиток своєї експропріації, йдучи по слідах іншого «ось» ось-буття. Нове розташування ось-буття позначається «відстороненістю, (яка) більше не ховається, бо саме до неї спрямована вся увага»²²⁷. Внаслідок такої боротьби ось-буття із самим собою, ось-буття стає «буттям-відкритим-на-таємницю», у якій відмова від себе, самопокинутість, розкриває ось-буттю перебування у 'клявзуровому' притулку й мовчавій затишності. Агамбен називає подібне зречення ось-буття відкритістю у відлюдді²²⁸, а Арндт – «ізоляцією» від зовнішнього світу. Одночасно, втрата досвіду приналежності у постаті «самотності», оберігає секрет буття в «усамітненому» діалозі між автентичною й неавтентичною своєю, що тлумачить кореляцію присутності і відсутності буття суцього, відображеній у вірші Вільяма Блейка: «Не волій любов почути, їй несказанною дозволь бути»²²⁹. Присутню таємницю приховує мовчання «загадкового мандрівника», який приречений бути голосом нерозголошення любові, «таким же таємничим і невловимим, як таємниця смерті»²³⁰.

Мовчазне спілкування з прихованою таємницею поет Гельдерлін вкладає в пророчі уста орла про мову до рідного краю, в якій передається надмір мовної краси птаха вибраному люду країни. Посланець мови запрошує людину у «квітучий світ мови», де завдяки слуханню, невимовне слово буття маніфестує свій слід. Мову орла Гайдегер озвучує ось так: «Я не відмовлявся від тебе, і таємно, поки ти мріяла, опівдні, відчалив, залишивши тобі позаду знак дружби,

²²⁶ Німецьке слово «*Stimmung*» перекладається українською мовою як настроєвість, настрої, налаштованість, афективна тональність. Автор вживає даний термін як «настроєвість».

²²⁷ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 44.

²²⁸ G. Agamben, «*La passion de la facticité*», P. 50-51.

²²⁹ «*Never seek to tell thy love, love that never told can be*». C. Barbour, 'Never Seek to Tell Thy Love': Hannah Arendt and the Secret / C. Barbour // *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*; [eds. A. Yeatman–C. Barbour]. – New York: Continuum, 2011. – P. 185; 194-195.

²³⁰ C. Barbour, 'Never Seek to Tell Thy Love': Hannah Arendt and the Secret, P. 185, 189.

квітку, що фонтанує із вуст (обсипає цвітінням слова), і мовчазним було твоє мовлення. А ще надміром золотомовних слів обдарував тебе, блаженна! з потоків вони рясно витікають у всі місцини»²³¹. Дарування мовного дороговказу носієм мови (орлом) жителям краю стає подією, яку Гайдегеровий Гельдерлін виражає словом «Gegnehd». Гельдерлінові йдеться, по-перше, про казкову приналежність краю (*Gegnehd*), у якому атмосфера тиші воплочує саму «відкритість, неприхованість, істину і просвіт буття»; по-друге, чар даного регіону Гайдегер відтворює архаїчним відповідником «Gegnet», що уявлює «приналежність (*ge-eignet*) первісного буття до відкритості», простір якої уможлиблює звучання мислення (*Vergegnis*) і речей (*Be-dingnis*)²³². Гайдегер показує, що значення відчуженості передбачає ближче або віддаленіше «занурення мислення у довкілля краю» (*Gegnet*), у якому змальовується й оприявнюється «відкритий простір (*Gegenen*) для відкриття сутності істини, буття, часу, простору і світу»²³³. Щоб збагнути сенс відкритості, поринути у відлуння дитячих спогадів про близькі та живі голоси, необхідно пригадати, повернутися й замовкнути в екстатичній близькості місця, яке виводить у просвіт буття (*Lichtung des Seins*). Просвіт привертає світло в місце, яке дотепер було затьмарене відчуженістю і запустінням. Переживання близькості, яка до краю оповита таємницею відсутньої присутності «любові», стається «пасією фактичності» й нескінченною «апропріацією неприналежності» ось-буття до свого бути-ось-тут буттям. Тож ось-буття у німому очікуванні виглядає прихід Буття, яке на мить зменшить інтервал між автентичним і не автентичним існуванням розкритою вуаллю любові (*alétheia amoris/ἀλήθεια τῆς σοφίας*)²³⁴.

²³¹ «*Ich miskannte dich nicht, Und heimlich, da du träumtest, liess ich Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen, Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam. Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch Glückseelige! mit den Strömen und sie quillen unerschöpflich In die Gegenden all*». M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* / M. Heidegger. – GA 39. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. S. 44.

²³² F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis: zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, S. 381; J. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, P. 102.

²³³ F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis: zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, S. 381, 384.

²³⁴ G. Agamben, «*La passion de la facticité*», P. 51-53.

Відповідно, стосунок між ось-буттям і таємницею виникає внаслідок найпотаємнішої захованості у розумінні Гельдерліна. Гайдегер пише, що: «‘близькість’ (*Innigkeit*) не являється простою ‘потаємністю’ почуття у сенсі замовчаного ‘переживання’ (...), ані не позначає високий ступінь полум’яної сердечності (...) або присмак мрійливої бездіяльної сентиментальності (...). У ній, по-перше, закладена найвища потенція ось-буття, а, по-друге, ця сила утверджується через конфронтацію граничним суперечностям буття (...) завдяки первісній єдності гармонійного протистояння (гармонійної протилежності). Вона (...) – ‘найпотаємніше відчуття’, опірна настроєвість (*фундаментальна тональність*), яка захищає від швидкоплинності, поспішного зношування й згладжування (...), і, яка (*дозволяє правді поезії*) залишитися невимовно-несказанною. Таємниця не вважається перешкодою на шляху до істини, адже вона сама стає найвищою формою істини; дозволити таємниці бути такою, якою вона насправді є – автентичною заслоною сутності буття, таємниці, як такій, слід розкритися (...). Заперечення є поетичними устами (поетичним промовлянням) таємниці»²³⁵.

Утаювання й неприхованість правди про буття конститує близькість і чужість самосприйняття ось-буттям свого ще-не-ось-буття-у-світі, яке через сенс близькості розмежовує асиметричний характер правди про себе від симетричного ототожнення з іншим. Сенс ось-буття зміщується до опосередкованої таємниці, у якій співдотикаються проблеск прихованої відмови і тінь неприхованого відтаємничення. Саме прихованість залишається апорією

²³⁵ «*Innigkeit*» meint nicht bloße «*Innerlichkeit*» des Empfindens im Sinne des Bei-sich-verschließens eines «*Erlebnisses*» (...), auch nicht einen besonders hohen Grad der «*Gefühlswärme*» (...) auch nichts vom Beigeschmack einer verträumten tatenlosen Empfindsamkeit (...). Es meint erstens höchste Kraft des Daseins. Zweitens: diese Kraft bewährt sich im Bestehen der äußersten Widerstreite des Seyns von Grund aus (...). (Es meint) (...) in der Entgegensetzung eine ursprüngliche Einheit hat, das «*Harmoniscentgegengesetzte*», (...) die «*innigste Empfindung*», die Grundstimmung, vor der Vergänglichkeit, der vorschnellen Abnutzung und Verflachung zu bewahren (...) (und) das Unsagbare ungesagt lassen (die Wahrheit der Dichtung). Das Geheimnis ist (...) die höchste Gestalt der Wahrheit; denn um das Geheimnis wahrhaft sein zu lassen, was es ist — verbergende Bewahrung des eigentlichen Seyns — muß das Geheimnis als ein solches offenbar sein. (...). Das dichterische Sagen vom Geheimnis ist die Verleugnung». M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 117-119.

ось-буття, яке в опосередкованості між *alêthea* та *lêthe* уавтентичноє призначення «буття-саме-тут»²³⁶. Шлях ось-буття до дому буття не описує близькість (*Innigkeit*) синонімом «сердечності, інтимності, інтелектуальної інтуїції або духовного начала» суб'єктивності. Близькість у розумінні Гельдерліна озвучує «інтенсивність екстазу, перебування поза собою (...) у сенсі приятного співжиття протилежностей»²³⁷.

Такий сенс досвіду, описаний Гайдегером, стверджує, що «*alêthea*, істина є опікункою для *lêthe*, неправди; пам'ять стає сторожею забуття; світло захистом темряви; (...) інтимність наглядачем невідання; а любов – берегинею таємниці»²³⁸. Гайдегер наголошує на важливості розпізнавання інакшості іншого мовчазною мовою люблячого ось-буття, яке «наважується собі висловитися для вможливлення розкриття утаєного»²³⁹.

Горизонт обіцянки любові віщує ось-буттю надходження святкового дня, у якому:

«любов оспівують думки,

буття її голубить.

У перелісся думка покликає осяяною стати,

тим возвеличує любов,

ще й віршем благодаті»²⁴⁰.

²³⁶ П. Давід, «Dasein/Existenz» / П. Давід // *Європейський словник філософії. Лексикон неперекладностей* [ред. Б. Кассен]; [пер. із фр. В. Єрмоленка, ред. А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2011. – С. 19.

²³⁷ F. Hölderlin, *The Death of Empedocles: A Morning-Play* / F. Hölderlin; [tr. D. F. Krell]. – New York: State University of New York Press, 2008. – P. 226.

²³⁸ G. Agamben, «La passion de la facticité», P. 51; V. Piazza, «L'amour en retrait», P. 94.

²³⁹ «*Dévoiler ce qui se tient caché n'est possible que dans le maintien en soi du 'se laisser dire'*». V. Piazza, «L'amour en retrait», P. 102.

²⁴⁰ Даний фрагмент входить у п'ятірку есе Гайдегера присвячених Арендт під назвою «Воз'єднання поглядів» від 6 лютого 1950 року, у якому прояснюються феноменологічні концепти, зокрема термін *Lichtung* (просвіток), який відображається у фрагменті Б 16 Гераклітового розуміння «Aletheia» (істини) з 1943 року: «*When into thought love climbs, to it Being has inclined. When thought with love illuminates, grace has given it what radiates; L'amour grandira dans la pensée, l'être vers lui se tournera; la pensée ouvrira une clairière à l'amour, la grâce a mis en vers sa splendeur; Cuando el amor entra en el pensamiento, el Ser ya se ha inclinado hacia él. Cuando el pensamiento para el amor se esclarece, el favor le ha atribuido brillo poéticamente; Se l'amore cresce nel pensiero, l'essere si è rivolto a lui. Se il pensiero apre una radura all'amore la*

Гайдегер залишає у даному фрагменті часовість своєї мандрівки по Чорному лісі (*Schwarzwald*), у якому приховані стежини буття і світла. Попри тишу і тінь лісу, сенс буття виводить суще на світлу галявину, щоб приховати сліди своїх неказаних слів.

У своїй промові з нагоди 80-річчя Людвіга фон Фіккера від 13 квітня 1960 року, Гайдегер апелює до фрази Антуана де Сент-Екзюпері: «*нехай любов до веж буде основою панування над пустелею*», щоб озвучити голос буття в пустині любові²⁴¹. Настроєвість любові до веж вперше обґрунтовує – на думку А. Скрима – Гайдегерове використання слова «любов» у значенні відчуження (*Gelassenheit*) речей і людей, як присутностей²⁴². Маленький принц Сент-Екзюпері говорить, що «пустеля прекрасна тим, що десь у ній ховається криниця», яка сильніша за «місце, де нічого не може рости (...) в епоху спустошення»²⁴³. Згідно з поетом, «прищеплення любові до веж» виражає «найблагороднішу можливість скінченності» вслухатися у безперервний звук «любові до веж, з яких лунає дзвін тиші», що «дозволяє любові бути основою, даром і первинним відношенням до істини буття»²⁴⁴. Звідси, Гайдегеровий опис крокуючої до буття любові виражає безликість мови щодо вибору іншого вибору: «увійти буттю в любов без буття». У даному задумі Маріон озвучує намір забути й обезмовити буття, щоб дозволити любові вимовляти по-іншому буття. Так формується походження й зародження буття з любові, однак, коли любов не вчить любити буття, тоді буття вбиває любов і мовчазливо зникає 'в' і 'з' горизонту кінцевості.

grazia gli ha poetato il suo splendore». P. Arendt H. – Heidegger M. Letters: 1925–1975, P. 87; V. Piazza, «L'amour en retrait», P. 103.

²⁴¹ «*Fonde l'amour des tours qui dominant les sables / Stifte die Liebe zu den Türmen, denn sie beherrschen die Wüste*». Антуан де Сент-Екзюпері, «Цумадель» (LXXII); M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* / M. Heidegger. – GA 16. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. – S. 563-564; M.-I. Dancă, *André Scrima, Reader of Heidegger: From the Desert of Being to the Desert of the Monastery* / M.-I. Dancă // Res. – 2020/3. – № 12. – P. 461.

²⁴² M.-I. Dancă, *André Scrima, Reader of Heidegger*, P. 461.

²⁴³ M.-I. Dancă, *André Scrima, Reader of Heidegger*, P. 463; M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, S. 563.

²⁴⁴ «*Die Liebe ist der anfängliche Bezug zur Wahrheit des Seyns*». Цит. M.-I. Dancă, *André Scrima, Reader of Heidegger*, P. 467, 473; M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, S. 564.

ВИСНОВКИ ДО І РОЗДІЛУ

У першому розділі автор дисертації намагався обґрунтувати статус людського буття, який у відношенні до іншого буття намагається зрозуміти свою сутність, а, отже, своє місце у світі. Французький філософ Жан-Люк Маріон віднаходить присутність автаркійної суб'єктивності в Декартовому *ego*, Гусерлевому конститууючому суб'єкті та Гайдегеровому ось-бутті. Маріон визначає основні характеристики філософських редуцій, які конфронтують із метафізичною спадщиною західної філософії. На прикладі історико-філософських і феноменологічних досліджень Маріон переосмислює Декартову формулу «я мислю, отже, я існую», розкриваючи перший прояв онто-теологічної структури метафізики, яка постає в образі *ego*. Ідеться, звісно ж, про аналіз суб'єктивності *Я* в межах метафізичної традиції, яка, як онто-теологія, зредувала теологічну першопричину усього (*causa sui*) до онтологічного буття сущого. Це означає не лише інкорпоровану участь онтології об'єкта (*l'ontologie grise*) та раціональної теології (*théologie blanche*) до загальної метафізики, а також участь останньої у творенні буттєвого характеру *ego*.

Міркуючи про основи буття, свідомості та статус суб'єкта, Маріон окреслює основні її прикмети, а саме: самодостатня субстанція, джерело сили та «основа для усього знання, як і власного буття в первісній онто-теологічній конституції метафізичного мислення». Тут достатньо згадати фрагмент Гайдегера з твору «Тотожність і різниця»²⁴⁵, у якому «буття засновує суще, а суще – як суще найвищого ступеня – конститує й підтримує буття»²⁴⁶. Отже, метафізика в онто-теологічній версії Декарта прирівнює *ego* до причини усіх речей, що вчиняє «я» причиною своєї суб'єктивності (*cogito me cogitare*)²⁴⁷. Теза про те, що Декартове *ego* закрите і безвладне до будь-яких відносин із *alter ego*, утруднює безпосередній доступ до свойості *я* та до інших. За Ж.-Л. Маріоном, *Я* та *Інший* розділені між собою тілом, яке не дозволяє *я* зредувати іншого до

²⁴⁵ С.М. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*, P. 187.

²⁴⁶ М. Heidegger, *Identität und Differenz* / М. Heidegger. – GA 11. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. – S. 75.

²⁴⁷ Ж.-Л. Маріон, «Про метафізичну призму Декарта», С. 29-30.

статусу об'єкта, певності або проєкції *cogito*. Зрозуміло, що Декарт усвідомлює участь *ego* у досвіді *cogitatio*, що розкриває тотожність мислення і буття, тобто приналежність *я* до самого себе. Маріон вважає Декартове *ego* автаркічним, оскільки воно заперечує первісний характер інакшості іншого *я*. Звідси, Декартове *ego* просікає себе радикальним соліпсизмом, тому що не прагне відмовитися від своєї егоцентричності та вивести своє «*sum*» за межі своєї самості. Досліджуючи теорію почуттів, стає зрозумілою Декартове розуміння любові, яку він ототожнює з благородством. Благородство уявляє внутрішню радість суб'єкта дарувати себе іншому, однак мотивацією стає егоїстичне самозадоволення у формі самопохвали за dokonані акти милосердної любові.

Спрямована на відокремлення *ego* від егоцентричного відношення до самого себе, Маріонова увага зупиняється на Гусерлевій феноменології даності і досвіду. З метою децентралізувати *ego* від егологічного досвіду, Маріон переосмислює категорії конституції, інтенційності й редукації. На його думку, Гусерлева інтенційність, як властивість свідомості іншого, залишається в горизонті *Я* самосвідомості. *Я* свідомості відмежовує від себе інше *Я*, тому що емпатичний досвід трансцендентального суб'єкта унеможлиблює присутність живого тіла. За Маріоном, емпіричне *Я* Гусерля залишається надто крихким, щоб звільнити трансцендентальне *Я* від своєї суб'єктивності, і, як наслідок – суб'єкт трансцендентального та емпіричного *Я* обмежено охоплює горизонт феноменальності, редукуючи дійсність до чистого об'єкта. Таким чином, перша феноменологічна редукація, охарактеризована по-іншому як трансцендентальна (Декарт, Кант, Гусерль), конститує об'єкти світу за допомогою інтенційного *Я* й описує різні способи буття, свідомості і світу.

Друга редукація, названа екзистенціальною, виокремлює зміст суцього, який відкриває питання про буття. Ось-буття, як буття у світі, розкривається у своїй трансценденції разом із самим буттям. Маріоновий аналіз твору «Буття і часу» відкриває зв'язок ось-буття з Декартовим *ego*, що конститує «егологічну» фактичність ось-буття. У § 82 «Буття і часу», занепокоєне своєю закиненістю ось-буття (*Geworfenheit*) залишається невіддільним від свого відношення до

самого себе. Одночасно Маріон доводить, що прагнення «ось-буття» (*Dasein*) отримати доступ до своєї істоти через буття-у-світі недостатньо прояснює горизонт, в якому розкривається автентичність іншого буття.

Автор дисертації намагатиметься розкрити сенс «опосередкованості» (*μεταξύ, metaxu, au-mi-lieu, in-between-ness, In-zwischen-heit*) між любов'ю і буттям, в якій контрдосвід феноменалізованої любові *перед* і *без* буття не узгоджується з дотеперішнім суб'єктивним і об'єктивним досвідом власного *я*. Такий недосвід *Я*, у якому неприйнятно його позиціювати з напів-об'єктом і напів-суб'єктом передбачає радикально-непримириму інакшість люблячого *я*. Зрозуміло, що задається де-егоїзована структура *я* уміщеного в забутті буття (*dé-égoisation, dé-moi-sation, dé-subjectification*), що відкриває надмір даності любові в сприйнятливості самовідданого суб'єкта (*l'adonné*). Намір залишити егологічні прояви суб'єкта дозволяє Маріонові інтерпретувати любов поза горизонтом мислення і буття. Мислити любов «поза межами думки» та «без суб'єктивності» передбачає існування де-егоїзованого суб'єкта, який радикально вільний від метафізичної основи. Дана відчуженість уможлиблює конституювання суб'єкту без можливості його самоконституювання, так як він перебуває у пасивній рецепції феноменів. Звідси, Маріон вказує на третю феноменологічну редукцію, у якій суб'єкт редукується до статусу покликаного відповідати на «поклик» феноменів.

РОЗДІЛ II – ЗАПІЗНІЛІСТЬ ВІДПОВІДІ НА ГОЛОС ПОКЛИКУ: «Я» ПІСЛЯ СУБ'ЄКТА

Асиметричне відношення *Я* до Іншого (*relation sans relation*) викрило місце самодостатнього *ego* в тіні мінливого *alter-ego*. Декартове *ego* не спромоглося виштовхнути своє *sum* за межі свого автаркічного еґо-центризму, який в позачасовому вираженні радикально перетнувся із Гусерлевою уявленням про трансцендентальну суб'єктивність *Я*²⁴⁸. Аналогічне спостереження стосується Гайдегерового ось-буття, яке залишилося у горизонті неавтентичного «я існую»²⁴⁹. Маріон наголошує, що: «апорії суб'єкта ходять по п'ятах ось-буття. Могло б здаватися, що ось-буття не стільки визначає наступника суб'єкта, скільки його останнього спадкоємця, щоб таким чином запропонувати не стільки його подолання, радше шлях для принагідної зустрічі з ним»²⁵⁰. Щоб здійснити перехід від Гусерлевої редукції, в основі якої закладені постулати: «Наскільки з'явлення, настільки буття; До самих речей; Надпринцип усіх принципів»²⁵¹ і Гайдегерової екзистенціальної редукції здійсненої в онтологічному горизонті буття для зрозуміння сущого, Маріон запроваджує свою формулу феноменологічної редукції, що виражається фразою: «Наскільки редукції, настільки даності/дарування»²⁵². У Маріоновій редукції зміщується конституювання й суб'єктивізація феноменів, що дозволяє усьому наявному феноменалізуватися в і поза горизонтом даності. Звідси, проявляється активність самоданої самості феномена з'являтися без конституюючого феноменальність суб'єкта. Маріонова редукція перетворюється на редукцією чистої форми поклику (*appel*), який «дарує усе, що в стані називати себе та покликати» до

²⁴⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 348-351.

²⁴⁹ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 160.

²⁵⁰ «Les apories du 'sujet' hantent toujours le Dasein. Il se pourrait qu'il ne désigne pas tant ce qui succède au 'sujet', que son dernier héritier, en sorte d'en offrir moins un dépassement, que le chemin pour, éventuellement, y parvenir». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 360.

²⁵¹ «Autant d'apparaître, autant d'être. Droit aux choses mêmes. Principe de tous les principes. J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 18-23.

²⁵² «Autant de réduction, autant de donation». J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 304; J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 23.

відповіді²⁵³. Саме у конфронтації редукції зароджується питання: яким чином феномен поклику, неконституційований об'єктивністю й попереднім горизонтом буття, в стані пролити світло на розуміння феноменологічної даності наявного? Звідси, вплив надмірної даності феноменів і відповідь суб'єкта на поклик визначають долю його Я, про що Ж.-Л. Маріон трактує у трилогії «Редукція і даність: розвідки про Гусерля, Гайдегера та феноменологію» (1989), «Будучи даним: нарис феноменології даності» (1997), «У надмірі: розвідки про насичені феномени (2001)».

2.1. Від феноменологічного принципу до маніфестації феноменів

Для Маріона великої ваги набуває даність і маніфестація феноменів, які освідчують власне самоз'явлення. У світлі Маріонового проєкту феноменологія випробовує горизонт своєї феноменальності, що виражає структуру даності, яка «належить до феноменології меншою мірою, чим сама феноменологія повноцінно стосується даності. Даність, так насправді, не тільки збагачує феноменологію численними поняттями серед інших чи упривілейованим актом отримання доступу до неї самої; вона (даність) відкриває їй ціле поле феноменальності. Адже нічого не з'являється, окрім того, що зринає у чистому спогляданню; і, таким чином, поняття давального феномена в точності уподібнюється даності себе особисто; показування феномена влаштоване за сценарієм вручення подарунка»²⁵⁴.

Маріон запитує: «Яким чином феномен може претендувати на те, щоб проявлятися із себе та в самому собі, якщо трансцендентальне Я конститує його, як об'єкт, який стає доступним для і завдяки думці, яка цілковито ним

²⁵³ «L'appel (qui) donne tout ce qui peut s'appeler et appeler» J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 305.

²⁵⁴ «La donation appartient moins à la phénoménologie, que la phénoménologie ne relève tout entière de la donation. En effet, la donation n'offre pas seulement à la phénoménologie un concept parmi d'autres, ni même l'acte privilégié pour accéder à elle-même, elle lui ouvre aussi tout le champ de la phénoménalité. Car rien n'apparaît qu'en se donnant au regard pur; et donc le concept du phénomène équivaut exactement à celui d'une donation de soi en personne; la mise en scène du phénomène se joue comme la remise d'un don». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 42.

володіє?»²⁵⁵. Маріон доречно відповідає, що «для того, щоби дозволити феномену проявлятися, необхідно було б визнати йому його самість (*своїсть*), з якої випливає ініціатива його прояву»²⁵⁶. Таким чином, основним завданням залишається визначення сутності феноменології, яка вкладає сенс прояву феноменів у максимі: «феномен з'являється (показує себе) настільки, наскільки дається (дарується)» (*le phénomène apparaît (se montre) en tant qu'il se donne*)²⁵⁷. Даність як така позначає наявне феноменів і з'являються перед пасивним свідком спостереження, який приходить на зміну конституюючому суб'єкту²⁵⁸. Спершу, показування феноменів відбувається поза свідомістю, оскільки феномен феноменалізується самотійно на основі принципу даності. Феномен «спрямовує з'явлення, фактично, настільки, наскільки дозволив йому самотійно показатися з себе, наскільки виразно констатує, що він цілковито проявився (*від-дав-ся*)»²⁵⁹. Редукція неупереджено удосконалює якість феномена, оскільки захищає його від об'єктивності й зредукування до сутності: «досконала даність, зазнавши редукції, залежить виключно від самої себе»²⁶⁰. Самість феномена (*le soi du phénomène*), яка собі задана, й у своїй причинності непадвладна впливові конституюючого суб'єкта, виникає із привілею даності. Даність «(*від*)-дається без обмежень і передумов, оскільки вона сама по собі себе дає беззастережно»²⁶¹. Маріон наголошує, що самість феномена у своїй феноменальності «викривляє» псевдопретензійності (нав'язливості) феноменології самотійно конституювати

²⁵⁵ «Comment en effet un phénomène peut-il revendiquer de se déployer par lui-même et en soi-même, si un Je transcendantal le constitue comme un objet, mis à la disposition pour et par la pensée qui le gouverne exhaustivement? (...) Pour admettre au contraire qu'un phénomène se montre, il faudrait pouvoir lui reconnaître un soi, tel qu'il prenne l'initiative de sa manifestation». J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* / J.-L. Marion. – Paris: PUF, 2001. – P. 35.

²⁵⁶ «Pour admettre au contraire qu'un phénomène se montre, il faudrait pouvoir lui reconnaître un soi, tel qu'il prenne l'initiative de sa manifestation». J.-L. Marion, *De surcroît*, P. 35.

²⁵⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 196.

²⁵⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 302.

²⁵⁹ «Le phénomène dirige après coup l'apparaître, en tant précisément qu'il l'a laissé apparaître à partir de lui-même, en tant qu'il constate exactement qu'il s'est absolument donné». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 29.

²⁶⁰ «Le pur donné se donnant ne dépend, une fois réduit, que de soi». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 27.

²⁶¹ «Se donne sans limite ni présumé, parce qu'elle (se) donne – elle seule – sans conditions». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 79.

феномени і визначати «магічний» відлік з центру Я. Кого ж тоді треба вважати «загадковою» самоданістю «я» феномена? Маріон відповідає, що «джерелом даності залишається наявна 'своїсть' феномена, що закладає у собі самий принципи власного походження. Самоданість (*Selbstgebung*), безумовно, свідчить про персоналізоване (в особі) з'явлення феномена, який віддає себе з себе і від самого себе»²⁶². Маріонова інтерпретація феномена впливає із § 7 Гайдегерового «Буття і часу», у якому «(феномен) насправді з'являється особисто, з себе й дається від себе» (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)²⁶³. Гайдегера увага прикута швидше до речі, яка «сама себе через саму себе показує», аніж до джерела показування²⁶⁴. У відчитуванні феномена, Гайдегер впроваджує і розрізняє поняття: 1) феномен (*Phänomen*), який проявляється з себе й об'являється від себе; 2) позірність (*Schein*), яка неавтентично тлумачить самість феномена; 3) явище (*Erscheinung*), яке з'являється опосередковано²⁶⁵. Саме із сутності феномена, який є «себе-саме-по-собі-показування»²⁶⁶, виявляється розуміння походження його даності.

Узявши за основу Гусерлевий принцип «наскільки з'являтися, настільки бути», Маріон, в горизонті даності наявного або відсутнього, визначає перехід від «феноменальності до маніфестації феноменів»²⁶⁷. У «Логічних дослідженнях» й «Бутті і часі» віднаходимо концепти «категоріальної інтуїції» та «аналітики ось-буття», які вказують на «примат присутності в та над значенням»²⁶⁸. Обґрунтування даного відсилає до прийдешньої можливості уявлюватись усьому наявному. Звідси, особисто Гусерль вживає термін «дане»,

²⁶² «L'origine de la donation reste le 'soi' du phénomène, sans [autre] principe ni origine que soi. 'La donation de soi', 'Selbstgebung' indique certes que le phénomène se donne en personne, mais aussi et surtout qu'il se donne de lui-même et à partir de lui-même». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 33.

²⁶³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, S. 31; J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 305; S. Mackinlay, *Interpreting Excess; Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2010, P. 16-19.

²⁶⁴ В. Кебуладзе, *Феноменологія досвіду*, С. 147.

²⁶⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, S. 28-29.

²⁶⁶ В. Кебуладзе, *Феноменологія досвіду*, С. 146.

²⁶⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 19-20.

²⁶⁸ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 13-14.

«даність» у відношенні до «даності стану речей, які оригінально сконституційовано у формі невизначеної щодо її істинності самості (...), істинне буття-в-собі»²⁶⁹. Вихідний пошук для визначення можливих способів чи досвідів оприявлення сутностей забезпечує «антипаційна обмежена даність», яка відповідає «абсолютній неясності» споглядання. У § 67 «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії» Гусерль називає «найвищий ступінь даності (сутності) чистою самоданістю»²⁷⁰. Самоданість фактично уможливорює нескінченні даності (ступені даності, наочної споглядальності, ясності) або ніщо даності, оскільки «істинно суцільний, пов'язаний із трансцендентно реальним стан речей ніколи не є даним адекватно даний». Гусерль виразно стверджує, що те, «що дається» збігається з «сприймально або споглядально» даним чи само-даним, але не з «первинною даністю, як даністю сприйняття»²⁷¹. Отже, для Гусерля «даність – схопленість, а в разі даності сутності – первинну схопленість»; а «дане» позначає наявність предметного перед поглядом²⁷². Звідси неможливо відокремити сенс розуміння Гусерлевої даності (*Gegebenheit*) від Маріонової феноменології даності (*donation*), що пояснює намір автора перекласти і застосувати відповідник «даність» стосовно феноменів, а «дарованість» зглядно феномена любові.

Позаяк Гусерлева «даність» конститууюча «принцип усіх принципів» називає інтуїцію мірилом даності²⁷³. Взаємозв'язок між присутністю й інтуїцією стосовно значення (*Bedeutung*) детально аналізує Дерріда у творі «Голос і феномен»²⁷⁴. Гусерлеве значення інтуїції і даності показує своєрідне протистояння між інтенційністю (*vouloir-dire*) і надміром інтуїції, що поглибить

²⁶⁹ Е. Гусерль, *Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки*, §70, С. 231.

²⁷⁰ Е. Гусерль, *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії. Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології* / Е. Гусерль; [пер. В. Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2020, § 67, С. 139.

²⁷¹ Е. Гусерль, *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії*, С. 139.

²⁷² Е. Гусерль, *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії*, С. 140.

²⁷³ J.-L. Marion, *Étant donné*, Р. 21.

²⁷⁴ J. Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* / J. Derrida. – Paris: PUF, 2010⁴, Р. 34-66.

згодом дискусію між Деррідою й Маріоном²⁷⁵. В той час, як Дерріда ототожнює інтуїцію з присутністю, що систематизує його доміантна роль інтенції над позірним спогляданням, Маріон тлумачить Гусерлеве розуміння інтуїції як «споглядання об'єкта, який зредукований у своїй трансцендентності до свідомості»²⁷⁶. Взввши за основу Гайдегерове поняття «метафізика присутності», Дерріда, на думку Маріона, редукаціоністично намагається увиразнити метафізичний характер «Логічних досліджень». Не взявши під увагу «принцип усіх принципів» інтерпретація інтуїції Деррідою не дозволяє «звільнити феноменальність від будь-якого метафізичного запиту стосовно конституції»²⁷⁷. Питання: «Чи повинна інтуїція обмежуватися межами інтенційності і трансцендентності об'єкта, і чи може вона поширюватися на неосяжні можливості усього, що з'являється?», прояснює вагання Гусерля «з одного боку (...) визволити з'явлення (а не лише інтуїцію) від будь-якого апіорного принципу; з іншого боку, він намагається обмежити інтуїцію довершеністю інтенційності націленої на об'єкт, відмежувавши таким чином його показування. Інтуїція в кінцевому підсумку остаточно суперечить феноменальності, оскільки вона сама залишається підвладна ідеалу об'єктивуючого уявлення (репрезентації)»²⁷⁸. Саме таке «інтуїтивне споглядання» стверджує і заперечує самоданість феноменів. Даний контраст сам Гусерль озвучує у наступному фрагменті: «кожне первинно давальне споглядання є правомірним джерелом пізнання, все, що первинно постає в 'інтуїції', так би мовити, у власній справжній дійсності, слід просто приймати таким, яким воно дається, але також лише в межах, у яких воно дається. Адже ми розуміємо, що кожна теорія може

²⁷⁵ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 33-38; Caputo J. «Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions» / J. Caputo // *Religious Experience and the End of Metaphysics*; [ed. J. Bloechl]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P.119-134.

²⁷⁶ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 22.

²⁷⁷ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 34; J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 21.

²⁷⁸ «L'intuition doit se restreindre aux bornes de l'intentionnalité et de la transcendance de l'objet, ou si elle peut s'étendre aux possibilités immenses de ce qui se montre? Husserl ici hésite: d'une part, il semble prétendre libérer l'apparaître (et non seulement l'intuition) de tout principe a priori; d'autre part, il semble restreindre l'intuition au remplissement de l'intentionnalité d'objet, donc y borner l'apparaître. L'intuition contredit finalement la phénoménalité, parce qu'elle-même reste ici soumise à l'idéal de la représentation objectivante». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 22-23.

засвідчити власну істинність знов-таки лише через первісні даності»²⁷⁹. У даному уривку, Маріон тлумачить дві складові Гусерлевого твердження: по-перше, існує ризик усмертоносити присутність у межах математичних ідеальностей відповідно до розуміння присутності без інтуїції; по-друге, прив'язана Маріоном інтуїція до даності змінює порядок, у якому даність «передуює інтуїції й інтенції, оскільки сенс останніх зумовлений появою, яка вважається з'явленням даного, що з'являється (сущє феномену) за допомогою принципу кореляції, тобто – даності»²⁸⁰. Ж.-Л. Маріон називає даність не тільки первісною, але також і відкритою нескінченністю інтуїції в автономії свого значення.

Дерріда, на противагу Маріонові, апелює до значення, яке відхиляється від присутності й даності об'єкта в інтуїтивному спогляданні, як фонетричного відбитка філософської традиції. На думку Дерріди, розрив між «відсутністю об'єкта» і можливістю «значення» оприявнює «структурну первісність значення, тобто, відсутність об'єкта даного в інтуїції (*Gegenstandslosigkeit*)»²⁸¹. Завдяки відсутності інтуїції (неспоглядальна можливість) у конституюванні значення (*Bedeutung / vouloir-dire*) Дерріда деконструє «єдність внутрішнього змішання» інтенції й інтуїції у «їхньому первісному розташуванні»²⁸². Відтак, «відсутність інтуїції, (...) загальна відсутність суб'єкта інтуїції й відсутність предмету мови (відсутність об'єкта висловлювання)» не зумовлює виключення значення з дискурсу; ба більше, помислена смерть автора і відсутність об'єктів в описі «не позбавляють текст передікати значення»²⁸³. Згідно Дерріди, Декартове *ego sum*

²⁷⁹ Е. Гусерль, *Ideї чистої феноменології і феноменологічної філософії*, § 24, С. 54-55. «*Daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der «Intuition» originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen*». Е. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie* / Е. Husserl; [hrsg. von K. Schuhmann]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1976. – § 24, S. 51.

²⁸⁰ «*La donation précède l'intuition et l'intention, parce que celles-ci n'ont de sens que pour et par une apparition, qui ne vaut comme l'apparaître d'un apparaissant (un étant phénomène) qu'en vertu du principe de corrélation – donc de la donation*». J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 53.

²⁸¹ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P. 102.

²⁸² J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P. 102-103, 107; J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 35.

²⁸³ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P. 104.

і Гусерлеве трансцендентальне *Я* допускають можливість існувати значенню без інтуїції, тобто, «незалежно від наявної у мені поточної інтуїції про самого себе – «я» виражає; незалежно від того, чи живий я чи ні, я є ‘означенням’»²⁸⁴. Йдеться про редукціоністичне трактування Гусерлевого цілісного інтуїтивного споглядання (*Gesamtanschauung*), у якому «значення не може означувати без інтуїції», як і «присутність без інтуїції нездатна показатися»²⁸⁵. А втім, Дерріда відкликається до V^{-i} «Картезіанської Медитації» Гусерля, щоб, з однієї сторони, обґрунтувати відношення *Я* до Іншого в неінтуїтивній даності значення, а з іншої сторони, вписати незнане споглядання іншого у структуру цілковито іншого (*tout autre*). У такий спосіб, Деррідовий Інший постає в досвіді неможливості, неданості, неуявності й відсутності його досвідчувальності. Для прикладу, Дерріда розкриває образ друга, який з’являється розпливчасто, «отаким, що зринає як буття, чия поява з’являється, не з’являючись, не підкоряючись феноменологічному закону первісної й інтуїтивної даності, що управляє всіма іншими з’явленнями, усією феноменальністю як такою (*comme telle*), цілком іншою феноменальністю як такого (*du comme tel*). Цілковито інший, а саме зовсім інший, як зовсім цілковито інший (*et tout autre est tout autre*) приходить сюди, щоб спричинити безлад (*y*) феноменології»²⁸⁶. Дерріда не віднаходить у даності надмірної переваги для пильного споглядання даного, оскільки, чи дане вже дане або щойно збирається показати себе в даності-ще-не-даного (*il n’y a pas*), залишається вторинністю²⁸⁷. Словом, виникає апорія, яка апелює до розширення горизонту даності, виходу поза межі інтуїції й уявного досвіду (присутності).

²⁸⁴ «*Que j’aie ou non l’intuition actuelle de moi-même, «je» exprime; que je sois ou non vivant, je suis «veut dire»*. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P. 106.

²⁸⁵ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 36.

²⁸⁶ «*L’autre apparaît comme tel, c’est-à-dire qu’il apparaît comme un être dont l’apparition apparaît sans apparaître, sans se soumettre à la loi phénoménologique de la donnée originare et intuitive qui règle toutes les autres apparitions, toute autre phénoménalité comme telle, toute autre phénoménalité du comme tel. Le tout autre, et tout autre est tout autre, vient ici déranger l’ordre de la phénoménologie*». J. Derrida, *Politiques de l’amitié. Suivi de l’oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994, P. 259.

²⁸⁷ J. Caputo, «Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions», P. 126.

Маріон припускає, що даність очікує нового прояву самоданості в парадоксі неоприявленої феноменологічної події.

Звідси, причина для існування феноменів (*raison d'être*) криється в даності й маніфестації. Феноменологія даності обґрунтовує принцип «насиченого феномена», який залишається витокком своєї появи і даності. Автентичність феноменального з'явлення насиченого феномена «позначає його як подію; він приходить, виникає відходить від себе; а проявляючи себе, також показує свою *самість*, яка бере (або відкликає) ініціативу себе уявнити»²⁸⁸. Проте, слід звернути уваги на два постулати, які впливають з наявної даності феноменів: по-перше, «абсолютна даність є остаточним знаряддям думки», а, по-друге, «будь-яке з'явлення не становить виняток в порядку даності, навіть якщо воно не завжди повністю виконує феноменальну складку (досягає феноменального згину)»²⁸⁹. Маріон стверджує, що в інтуїтивному спогляданні розгортається незнана даність феномена, яка ще не оприявила подію з'явлення наявного даного у феноменальній надмірності феноменів²⁹⁰. Таким чином, «феномен з'являється (проказує себе) настільки, наскільки він дається у прийдешній даності»²⁹¹.

2.2. Надмір насиченого феномена (*De surcroît: le phénomène saturé*)

Маріон виокремлює насичений феномен, як такий, що «об'являє себе», невимушено, безперешкодно, безумовно. Він, однак, прагне в «насичених феноменах» віднайти складові для позначення нескінченної даності й прихованого від «об'єктивного конституювання надміру споглядання»²⁹². Не

²⁸⁸ «*Le soi du phénomène se marque dans sa détermination d'événement : il vient, survient et part de lui-même et, se montrant, il montre aussi le soi qui prend (ou retire) l'initiative de se donner*». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 226.

²⁸⁹ «*La donation absolue est un terme ultime de la pensée*»; «*aucun apparaître ne fait exception au pli de la donation, même s'il n'en accomplit pas toujours entièrement le pli phénoménal*». J.-L. Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, P. 24, 26.

²⁹⁰ J.-L. Marion, *Étant donné*, §2, P. 31-42.

²⁹¹ «*Le phénomène apparaît (se montre) en tant qu'il se donne (et) cette donation ne peut qu'advenir*». J.-L. Marion, *Étant donné*, §14, P. 196.

²⁹² «*Que l'excès de l'intuition dérobe à la constitution objective*». J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 73; J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 264.

претендуючи вичерпати нескінченність інтуїції в межах феноменологічних роздумів, Маріон, спрямовує увагу на феномени, які ще не з'явилися²⁹³. Він припускає, що в горизонті метафізики присутності «феномени, дані в обмеженій інтуїції, потерпають від дефіциту інтуїції та недостатньої даності»²⁹⁴.

Перебуваючи під впливом Кантового визначення естетичної ідеї, Ж.-Л. Маріон вважає, що надмір інтуїції уможлиблює якісніше тлумачення феноменів і коригує недоліки концептуальних доведень. У § 49 трактату «Критика сили судження», Кант визнає, що *естетична ідея* є «відповідником (*pendant*) ідеї розуму, яка, навпаки, є певним поняттям, якому не може бути адекватним жодне споглядання (уявлення сили виображення)»²⁹⁵. Згодом німецький мислитель підкреслює, що «естетична ідея не може стати жодним пізнанням, що (...) [її] можна назвати *неекспонентним* [*inexponibile*] уявленням сили виображення (в її свободній грі), а ідею розуму – *недемонстрованим* [*indemonstrabeln*]»²⁹⁶. У даному Кантовому спостереженні Маріон вбачає певний характер насичених (сатурованих) феноменів (*exhibitio phenomenorum saturatorum*), у яких окремо уявнюється нескінченна можливість вписаної в кожну звершену можливість. Насичені феномени стають дороговказом для феноменології, яка «віднаходить свою останню можливість: можливість не тільки для подолання дієвості, але можливість, яка осягає перевагу над власними умовами можливості, себто можливість безумовної можливості – іншими словами, можливість неможливого, насичений феномен. Нехай навіть парадоксальний, однак для цієї прямої мети, насичений феномен, який аж ніяк не слід розуміти як винятковий, навіть дещо ірраціональний ('теологічний') стан феноменальності. Навпаки, він завершує послідовний і раціональний розвиток найбільш дієвого визначення

²⁹³ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé* / J.-L. Marion. – Paris: Cerf, 2005. – P. 10; J.-L. Marion, *The Visible and the Revealed* / J.-L. Marion; [tr. C. M. Gschwandtner and others]. – New York: Fordham University Press, 2008; R. Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, Edizioni ETS, Pisa 2007, P. 162.

²⁹⁴ J.-L. Marion, *The Visible and the Revealed*, P. 31.

²⁹⁵ Е. Кант, *Критика сили судження* / Е. Кант; [пер. із нім. В. Терлецький]. – Київ: Темпора, 2022, § 49, [314], С. 208; R. Caldarone, *Caecus Amor*, P. 186.

²⁹⁶ Е. Кант, *Критика сили судження* / Е. Кант; [пер. із нім. В. Терлецький]. – Київ: Темпора, 2022, §57, [342, 344], С. 249, 251.

феномена: лише він (єдиний) з'являється по-справжньому собою, з себе, від себе, оскільки у підніжжі самого себе він з'являється без обмежень горизонту, незредукований до Я, він самоконститується до тієї міри, щоб явити самого себе (щоб віддатися як самість)»²⁹⁷. У даному фрагменті Маріон підкреслює значущість насиченого феномена в оцінюванні феноменальності усіх феноменів згідно з принципом даності «Наскільки редуції, настільки даності».

Маріон уводить потрібну класифікацію феноменів. По-перше, «убогі» подобою феномени (*phénomènes pauvres*) уявляють себе у формальній мові, категоріальній інтуїції та математичних ідеальностях, що пояснює незначне застосування інтуїтивного пізнання. До другого виду належать «загальноправові» феномени (*phénomènes communs*) покликані брати участь у конституюванні об'єктів. Однак, щоб вивільнити даність від присутності, третій вид становлять «насичені феномени», які у собі «невидимі» всупереч кількості, «незалежні» від якості, «необумовлені» відношенням в межах будь-якого горизонту і, «незредуковані» щодо модальності спогляданням іншого Я»²⁹⁸. Феномен постає у своїй даності завдяки «оприявленню себе в перенасиченому горизонті»²⁹⁹. У безмірній насиченій даності, Маріоновий «насичений феномен» проявляється інакше за феноменальність, яка «змагає до ідеального урівнювання інтуїції з інтенцією й, у більшості випадків, допускає дефектну даність недосконало схопленого інтуїцією об'єкта, хоча й достатньо вказаного; оприявлення розкриває об'єкти, в яких інтуїція перевершує навмисну

²⁹⁷ «Ainsi, au fil conducteur du phénomène saturé, la phénoménologie trouve-t-elle sa dernière possibilité : non seulement la possibilité qui surpasse l'effectivité, mais la possibilité qui surpasse les conditions mêmes de la possibilité, la possibilité de la possibilité inconditionnée – autrement dit la possibilité de l'impossible, le phénomène saturé. Bien que paradoxal ou pour cela même, le phénomène saturé ne doit donc aucunement s'entendre comme un cas exceptionnel, voire vaguement irrationnel (pour tout dire 'théologique') de la phénoménalité. Il accomplit au contraire le développement cohérent et rationnel de la définition la plus opératoire du phénomène: lui seul apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même, puisque lui seul apparaît sans les limites d'un horizon, ni la réduction à un Je et se constitue lui-même, au point de se donner comme un soi». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 304-305.

²⁹⁸ J.-L. Marion, *The Visible and the Revealed*, P. 44.

²⁹⁹ «La révélation ne se met en scène dans un horizon qu'en le saturant». J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 33.

цілеспрямованість (інтенційне націлювання); в порядку проявляння, інтуїція вносить не більше, не менше, але напевне нескінченно більше за інтенцію, а отже, більше за ретельно вироблені «мною» значення. (...) Одкровення, таким чином, змушує феноменологію поставити собі питання: Чи можна узагальнити істину в досвіді істини (...), а даний досвід до беззастережної відкритості ось-буття»³⁰⁰? У даному фрагменті Маріон безперечно описує відношення «інтуїції до інтенції, яка проявляється без концепції та застерігає даність від будь-якого обмежування чи горизонту. (...) Феномен не дається більше тією мірою, в якій з'являється, однак він з'являється настільки (або, можливо, в тій надмірності), наскільки дається»³⁰¹. Звідси, надмірність проявляється у відповідності від даності до маніфестації «насиченого феномену»³⁰². Таке розуміння «насиченого феномена», як парадигми усієї феноменальності, уможливорює Маріонові констатувати послаблення будь-якого горизонту і здатність перетворення Я у свідка даності. Французький феноменолог за допомогою розкривання правди про феноменальність реконструює феномен одкровення (*le phénomène de la révélation/ théophanie*), завдяки якому «надмір інтуїції призводить до парадокса, через який невидимий погляд зримо мене розглядає і любить»³⁰³. Як бачимо, сутнісне розуміння Маріонового «насиченого феномена» віднаходить свій слід в ідеї нескінченності Декарта, де «споглядання переходить від здивування до захоплення»³⁰⁴. Окрім того, зміна перцепції насиченого феномена об'єктивує

³⁰⁰ «*Phénomène saturé veut dire : au lieu que la phénoménalité commune ambitionne l'adéquation de l'intuition à l'intention et admet, dans la plupart des cas, la donation défailante d'un objet incomplètement intuitionné bien, que complètement visé, la révélation donne des objets où l'intuition surpasse la visée intentionnelle; l'intuition offre, sous le régime de la révélation, non pas autant ou moins que, mais infiniment plus que l'intention, donc que les significations élaborées par le je. [...] Ainsi la révélation contraint-elle la phénoménologie à mettre en cause que la vérité puisse se résumer au vécu de la vérité [...] et ce vécu à l'ouverture sans réserve du Dasein*». J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 34.

³⁰¹ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 315-316.

³⁰² J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 316.

³⁰³ «*La théophanie, où le surcroît d'intuition aboutit au paradoxe qu'un regard invisible visiblement m'envisage et m'aime*». J.-L. Marion, «Le phénomène saturé», в: J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 73; J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 317.

³⁰⁴ «*Le regard (intueri) y devient la surprise de l'admiration (admirari)*». J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 72.

вартість «величного», що, з одного боку, унезалежнюється у своїй вільній появі від цілісності; а з іншого боку, «взнесле» феноменального оприявлення спрямовує внутрішній час свідомості у «перебіг досвіду», в «порожню гадку, пра-форму цілковито первинного», яке існує в собі і для себе як «питомий спосіб первинної даності в тепер-свідомості»³⁰⁵. Маріон уявляє чотири різновиди парадоксів в межах концепції «насичених феноменів». Зважаючи на Кантові «чисті розсудкові поняття, які *a priori* відносяться до предметів споглядання (інтуїції) взагалі» згідно з кількістю, якістю, відношенням і модальністю³⁰⁶, Маріон виокремлює чотири постаті феноменів: 1) *історична подія*, яку нескінченна телеологія намагається охопити в процесі історизації інтерсуб'єктивності та інтероб'єктивності); 2) *ідол* постає у витворі мистецтва без концепту, в безперервній метаморфозі споглядання; 3) *тілесність* виражена в самоафектації неминучості соліпсизму; 4) *ікона* обличчя іншого³⁰⁷. Вслід за Левінасом, останній феномен ікони об'являє обличчя іншого (*епіфанію / ἐπιφάνεια*), яка об'єднує в собі попередні типи «насиченого феномена». Узавши за основу принцип «наскільки редукації, настільки даності», Маріон висновує новий принцип своєї граничної теологічної феноменології: «Настільки даності, настільки об'явлення (*одкровення*)». У даній редукації виокремлюється п'ята постать «насиченого феномена» – *об'явлення* – «парадокс парадоксів»³⁰⁸, яка разом з попередніми феноменами події, ідола, тілесності і ікони втілює останню можливість феноменології даності. Відтак, феномен одкровення, у якому переплітається «можливість неможливості» з «неможливістю можливості»³⁰⁹, стає маніфестацією видимого і невидимого, феноменологічного і теологічного дискурсів. Маріон стверджує, що феномен одкровення радикально завершує

³⁰⁵ Е. Гусерль, *Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки* / Е. Гусерль; [ред. Л. Ландгребе]; [пер. В. Кебуладзе]. – Київ: ППС-2002, 2009. .§ 67 b, С. 223; J.-L. Marion, *Étant donné*, Р. 305-309.

³⁰⁶ «Reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen». Кант Е. *Критика чистого розуму* / Е. Кант; [ред. С. Вишенський]; [пер. із нім. І. Бурковський]. – Київ: Юніверс, 2000. – С. 92.

³⁰⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, Р. 318-325.

³⁰⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, Р. 327.

³⁰⁹ J.-L. Marion, *Étant donné*, Р. 328.

феноменологічну можливість і присутність конституюючої й об'єктивізуючої даності *ego*³¹⁰. Нездатність споглядати по ту сторону «насиченого феномену одкровення»³¹¹ віддаляє *Я* від первісної пра-даності (*antérieure pré-donation*). Це позначає собою критику суб'єкта, що повинен насамперед засвідчити себе для того, щоб проявити себе і від-дати себе за прикладом самовідданого поклику феноменів. Ось чому відкритий надмір відповідати на поклик іншого привертає *Я/мені* оновлену автентичність в еквіваленті *поза-его-логічної модальності суб'єкта*.

2.3. Суб'єкт як апорія Маріонової пост-феноменології

Феноменальний поворот у феноменології даності зображує статус суб'єкта, позбавленого доступу до джерела і даності феноменів (*fons et origo phaenomenorum*). Неохоплена сутність феноменів уявлювати нові смисли без суб'єкта тлумачить по-іншому сенс феноменальності, генезис якої вже не конститується активністю суб'єкта ані проявами свідомості. Гайдегеровий намір зберегти трансцендентність феномена розриває злуку з ноетико-ноематичною кореляцією інтенційності. Це дає змогу Левінасу і Маріону звернути увагу на дві складові, які відповідають новій парадигмі феноменології: зі сторони об'єкта, поняття «*ніщо*» охоплює феномен у ноематично–ноетичній кореляції; зі сторони суб'єкта, поняття «відчуженість» містить у собі пасивність, яка покладається здебільшого на сприйнятливність (рецептивність), аніж на конституційованість³¹². Маріон апелює до «*hapha amoris*» люблячого відкривати себе з деінде завдяки граматичним метаморфозам власної своєї. Маріон

³¹⁰ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 31; S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)* / S. Camilleri. – Dordrecht: Springer, 2008. – P. 158.

³¹¹ S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, P. 158.

³¹² M. Zarader, «Phenomenality and Transcendence» / M. Zarader // *Transcendence in Philosophy and Religion*; [ed. J.E. Faulconer]; [tr. R. Hancock, J. Hancock, N. Hancock]; – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P. 111; J. Rivera, *Phenomenology and the Horizon of Experience Spiritual Themes in Henry, Marion, and Lacoste* / J. Rivera. – London & New York: Routledge, 2022. – P. 106-107.

стверджує, що *я* в називному відмінку відповідає Декартовому і Гусерлевому розумінню суб'єкта, родовий відмінок утворює Гайдегерове ось-буття, а Левінасовий Інший свою сутність підтверджує в знахідному відмінку вигуком *ось-я (me voici)*³¹³. Маріон намагається децентрично вивільнити суб'єкт з називного, місцевого і знахідного відмінків, щоб дозволити *я* вжитися у давальному відмінку.

Маніфестація феноменів передбачає присутність спостерігача, якому вони проявляються. Попри намагання суб'єкта конституювати феномени як звичайні об'єкти світу, Маріон викриває пасивність і вторинність глядача самотійно схоплювати феномени. У цьому напрямі, Маріон артикулює долю суб'єкта, який обдарований відповідати на поклик і надмір феноменів за принципом даності. Філософ представляє постаті суб'єктивності, які відповідають на з'явлення феноменів. Вихід поза межі егологічної традиції *ego cogito, transzendentales Ich, Dasein* відкриває для Маріона нову модальність покликаного суб'єкта (*l'interloqué/der Angesprochene*), який, збентежений і переміщений покликом, щоб себе невіднайдених віддавати. Адресат поклику, який вперше з'являється у творі «Редукція і даність» є ототожненням того, що Маріон владає в термін «вірний поклику» в «Будучи даним», а саме – «дар приходить до мене, тому що від самого початку мені передує, так що я повинен визнати, що від нього виходжу»³¹⁴. Досвідна даність феноменологічного покликання збентежує спокій покликаного до *снів-розмови (interloqué)*, який зацікавлений у своїй непевності перед голосом і словом іншого. Усвідомлення *перед-собой* власного неавтентичного єства свідчить про нескінченну аморфність автаркічного «Я є». Запрошення відповісти на поклик іншого породжує в *interloqué* своєрідну екзистенціальну збентеженість, тому що поклик переміщує його «я» в інше місце. Чому пасивний реципієнт поклику приречений відповідати на голос покликаючого? Для Маріона, суб'єкт перетворюється на свідка маніфестації феноменів, який не

³¹³ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 371.

³¹⁴ «Un don quelconque m'advient, parce qu'il précède originellement, en sorte que je dois reconnaître que j'en procède». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 372.

тільки що отримує і намагається віддати себе у дарі, але, віддаючись у дарі, він отримує себе в акті прийняття самого себе. Пасивність самовідданого відкривається перед активним з'явленням феноменів непідвладних до будь-яких об'єктів і суцього. Звідси й пошук відповіді на протяжність «даності феноменів». Маріон позначає терміном *l'adonné* того, хто заданий даром насичених феноменів свідчити і маніфестувати їхню примордіальність. Самовідданий виражає Маріоновий суб'єкт, заявленого (*revendiqué*), викликаного (*convoqué*) і покликаного (*appelé*) приймати й відповідати на поклик феноменів.

2.3.1. Збентежений адресат поклику (*L'interloqué*)

Маріоновий суб'єкт *l'interloqué* уявлює себе перед обличчям обіцянки, яка відкривається йому у відповіді на поклик. Незрима тривога Гайдегерового ось-буття відкриває Маріонові нові шляхи для обґрунтування основ автентичності суб'єкта у відношенні до іншого. При цьому концепт поклику буття з'являється у «пізніх» творах Гайдегера, зокрема: «Що таке метафізика?» (1929), «Лист про гуманізм» (1946)³¹⁵. Неминуча випадковість і примусова закинутість ось-буття у світ нівелюють будь-яку ілюзію ось-буття егологічно самоконституюватися. Попри різноманітне зовнішнє відволікання, сталість ось-буття постулюється в часовості його екзистенції. Занепокоєння Гайдегерового ось-буття невід'ємно вписується у його ставлення до себе завдяки слуханню голосу свого буття. Можна сказати, що «ось-буття є тим покликаючим/викликаючим, і водночас покликаним»³¹⁶, відповідно, воно залишається мірилом усієї феноменальності та, завдяки своїм притаманним рисам, виступає носієм значення для дійсності³¹⁷.

Концептуальний перетин розімкненого «ось» свого ось-буття («Da» *des Daseins*) відбувається на вимогу до буття (*Anspruch des Seins*). Маріон зазначає, що «поклик буття (...) приходить після суб'єкта (розімкненість ось-буття), із

³¹⁵ M. Heidegger, «Nachwort zu: Was ist Metaphysik?» / M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 309.

³¹⁶ «Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 57, S. 277.

³¹⁷ C. Romano, *L'événement et le monde* / C. Romano. – Paris: PUF, 1998. – P. 30.

запізненням щодо власного «Я», підпорядковуючись вимозі буття»³¹⁸. Усвідомлюючи відсутність сенсу для ось-буття в упривілейованому порядку світу, Гайдегер підкреслює, що «розімкненість являється досконалим способом розімкненості ось-буття, (...) яка уже екзистенціально інтерпретувалася, як первісна істина»³¹⁹. Таким чином, розімкненість виражає «дорефлексивну даність ‘ось’» ось-буття зі світом, як «спосіб завжди-даності цілості світу»³²⁰, що дозволяє ось-буттю особисто дотягнутися до сенсу свого буття за допомогою турботи (*Sorge*). Саме турбота оновляє сенс «ось-буття, яке стається посутньо справжнім існуванням й конститується як випереджувальна розімкненість. Даний спосіб автентичності турботи містить у собі первісну самотійність і цілісність ось-буття»³²¹. Алюзія на відсутність субстанційності та самотворива ось-буття приховує ознаку самотійності (*Selbstständigkeit*), що уявляє самореференцію ось-буття до самого себе. Гайдегер називає ось-буття покликаючим і покликаним одночасно (*das Dasein sei der Rufer und der Angerufene zumal*)³²². Філософ угляджує «поклик сумління (*Gewissensruf*), який однісінько і тривало бринить в режимі мовчання»³²³, як мовчання, «ніщо», монолог ось-буття на шляху до автентичного існування. Гайдегер переконаний, що «покликаний самоті ‘нічого’ не гукає, окрім того, що прикликає до самої себе, тобто до її автентичного уміння бути»³²⁴. Маріон визнає, що подібний

³¹⁸ «L'appel de l'être (...) vient après le sujet (la résolution anticipatrice de Dasein) et bien aussi après le Soi, puisqu'il se laisse instituer par l'*Anspruch des Seins*». J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 85-86.

³¹⁹ «Die Erschlossenheit ist ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins. Die Erschlossenheit aber wurde früher existenzial interpretiert als die *ursprüngliche Wahrheit*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, S. 297.

³²⁰ А. Богачов, *Досвід і сенс*, С. 222.

³²¹ «*Das Dasein wird 'wesentlich' in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbstständigkeit und Ganzheit des Daseins*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, 323; J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 80-81; J.-L. Marion, «L'Interloqué» / J.-L. Marion // *Who comes after the Subject?*; [eds. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy]; [tr. E. Cadava, A. Tomiche]. – New York and London: Routledge, 1991. – P. 238.

³²² «*Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 57, S. 275.

³²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 56, S. 273.

³²⁴ «*Dem angerufenen Selbst wird «nichts» zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen*». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 56, S. 273.

поклик замикається в трансцендентності ось-буття і зберігає свою анонімність у намірі оспорити зовнішність поклику ось-буття. У «Бутті і часі» Гайдегер наполягає на невизначеності й непослідовності поклику, у якому «покликане я залишається невизначеним і беззмістовним у своєму «що» (...) Той, від кого лине поклик – у притаманній собі феноменальній неповторності – не дозволяє себе розпізнати (...) У сумлінні, ось-буття кличе самого себе. Проти очікування, проти волі, воно кличе»³²⁵. У даному фрагменті, поклик запрошує ось-буття вийти йому назустріч і поза межі феномену, щоб почути голос, який прикликає буття ось-буття. Відповідь ось-буття на поклик буття вчиняє «його *господарем* буття суцього (...), осягаючи істину буття. Він набуває сутнісної убогості пастиря, чия гідність ґрунтується на тому, що він покликаний самим буттям бути своєю істинною. Даний поклик з'являється як жбурляння, з якого виводиться закинутість ось-буття (...). Людина стає ближнім (сусідом) буття»³²⁶. Покликане буттям ось-буття (*der Angesprochene*) відповідати на поклик, відповідно звільняється від будь-якої суб'єктивації й уздатнює себе бути буттям без суб'єкта. Для Гайдегера «всяка вартість, навіть та, яку задовільно оцінюють, є суб'єктивацією. Виключно вона шанобливо визнає суще, як об'єкт своєї дії»³²⁷. У відносинах між заявником та апелянтом, поклик буття незадовільно відкриває діалог для взаємних перегукувань по той бік нейтральності буття. З огляду на це, адресат поклику (*interloqué*) вслухається у голос буття, щоб занурюватися в новий досвід. Зустрічна «вимога викликає появу «ось я тут» (*me voici*) та екстраполює мене, не залишивши місця для мене. (...) Самозаявна вимога, таким

³²⁵ «*Das angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer (...) Der Rufer des Rufes - das gehört zu seinem phänomenalen Charakter - hält jedes Bekanntwerden schlechthin von sich fern (...) Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst (...) 'Es' ruft, wider Erwarten und gar wider Willen*». М. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 57, S. 274-275.

³²⁶ «*Der Mensch ist der Herr des Seienden (...) indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt (...) Der Mensch ist der Nachbar des Seins*». М. Heidegger, «Brief über Humanismus», in: М. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 342.

³²⁷ «*Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns — gelten*». М. Heidegger, «Brief über Humanismus», S. 349.

чином, спрямовує мене до своєї первинної інтерпеляції (запиту). Випробування мене, яке я чую в собі коли говорю, не доводить існування будь-якого трансцендентального Я з-поза світу, оскільки ретельний і простий доказ афектує мене своїм позовом і статусом запитувача. З'являється полюс, на який я повинен посилатися, а точніше, до якого я повинен відтепер відноситися як я, і жодним чином не спрямовувати себе в нікуди – я, – Я, яке залишилося в невидимому резерві свого первісного полюса, який зміг би відкрити феноменологічний горизонт і ним управляти – позначає незбагненну, невимовну, непередбачувану інстанцію, яку здійснює сама вимога. Без сумніву, розуміючи манеру, якою мене кличуть, я переживаю себе у ролі позивного (що заявив про себе), викликаного, як підозрюваного для перевірки особистості й, таким чином, встановлення (ідентифікації). Але саме ця особистість більше мені не належить: я не можу її створити з власної волі, і якщо вона взагалі коли-небудь стане мені доступною, залишуся в боргу за слово сказане з деінде. Я себе випробовую (точніше я себе випробовую) собою / на собі (як я-я; *moi/me*), тобто, випробовую своє прозоре і просте ототожнення у пасивному досвіді втраченого і здобутого себе: у випробуванні накиненому силоміць вимогою, я не подвоюю себе собою для ще більшого свого виділення (підкреслення); я перетворюється в себе і втрачається у собі. Я (*moi*) – або, точніше, я (*me*) – схвально інтерпелюю і ратифікую зникнення всецілого Я під безповоротною імперією позову. Зруйнування Я свідчить про забезпечення позову»³²⁸.

³²⁸ «La revendication, en *me* revendiquant, renvoie, à travers cet effet, à son interpellation originare. L'épreuve du *me* que je *m'*entends dire n'offre aucune preuve d'un quelconque *Je* transcendantal venu de l'arrière-monde, mais en tant que pure et simple épreuve, m'affecte par sa revendication et au statut d'interpellé. Le pôle surgit auquel je dois *me* référer, plus exactement auquel le *je* doit se référer désormais comme un *me*, ne reconduit à nul arrière – *je*, – *Je* resté en réserve invisible, comme un rôle plus originaire, qui ouvrirait l'horizon phénoménologique et le commanderait –, mais désigne une instance inconcevable, innommable, imprévisible, qu'exerce la revendication elle-même. Sans doute, à *m'*entendre ainsi interpellé, je *m'*éprouve revendiqué, donc convoqué comme un suspect pour vérification d'identité et ainsi identifié. Mais précisément, cette identité ne me revient plus en propre: je ne puis la produire de mon propre chef et si jamais elle me devient accessible, je la devrai à une parole proférée d'ailleurs. Je *m'*éprouve (plus exactement *je* s'éprouve) comme un *moi/me*, c'est-à-dire éprouve sa pure et simple identification à l'épreuve passive d'un *moi* subi et reçu: dans l'épreuve qui lui impose la revendication, le *je* ne se redouble pas d'un *moi*, qui le soulignerait d'autant; il se transmue en *lui* et s'y perd. Le *moi* – ou plus exactement le *me* – interpelle entérine la disparition de

Завдяки редукції адресата поклику до відповідаючого *interloqué*, Маріон, у даному фрагменті, виявляє крихкий статус «Я», що свідчить про неготовність покликаного бути співрозмовником спілкування. Як наслідок, учасник розмови усвідомлює себе у співрозмові *не-зі-своєю-самістю (non-mienneté)*, яка поглинає адресата поклику несподіванкою. Радикально-протилежна несподіванка розминається з екстатичною близькістю й самоафектацію ось-буття (*Innigkeit des Daseins*). Суб'єкт самоафектації хоча і ставить під сумнів своє я в номінативі, однак відношення я існує виключно до самого себе. Ж.-Л. Маріону укотре йдеться про реляційну асиметричність я до я, себто філософ творить підґрунтя для неекстатичної модальності я (*moi*) похідної з первинної розмови (*l'interlocution originare*)³²⁹. Маріонове тлумачення спирається на переконанні, що розміщене у знахідному відмінку я (*me*) переводить «виклик буття у чисту форму поклику»³³⁰, що лежить в основі третьої феноменологічної редукції. У цій редукції запитувач (*interpellé*) пишається статусом «викликаного, визначеного й уприсутненого в знахідному відмінку, якому відмовлено в праві перебувати в номінативі, що позначає все за процедурою обвинуваченого; оскаржений у знахідному відмінку, позбавленім номінативу поданою проти нього апеляцією, я (*me*) феноменологічно виявляє відсутність всього я»³³¹. Образ покликаного (*interloqué*) передує ось-буттю, оскільки він уздатнює себе змінювати. Аналогічно, поклик буття застосовується до «ось» ось-буття, яке переходить від називного у знахідний відмінок. Змагаючи потайки до первісного походження, ось-буття дарує передчуття початку – іншого початку, – що «дозволяє буттю сказати своє бути». У цьому сенсі, поклик буття визначає «ось» забутого в номінативі ось-буття, щоб піддати себе буттю в знахідному відмінку.

tout *Je*, sous l'empire en ceci irrémédiable de la revendication. Le désastre du *Je* marque l'accomplissement de la revendication». J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 86-87; J.-L. Marion, «L'Interloqué», P. 243.

³²⁹ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, P. 47.

³³⁰ J.-L. Marion, *Réduction et Donation*, P. 296.

³³¹ «Comme revendiqué, assigné et convoqué à l'accusatif, privé de son droit au nominatif dénominant toute chose à la manière d'un accusé; interpellé à l'accusatif, dépossédé du nominatif par l'appel interjeté contre lui, le *me* manifeste phénoménologiquement l'absence de tout *Je*». J.-L. Marion, *Réduction et Donation*, P. 296.

У цьому граматичному повороті, який звільняє мене (*me*) від я (*je*), ми повинні пригадати Левінасове значення вислову «ось тут я» (*me voici*). Беручи за основу зустріч із обличчям іншого, який мене кличе йому відповідати, Левінас озвучує пасивний статус суб'єкта, що створює передумову для реконструкції ідентичності обличчя. Номінативний відгомін «я» (від себе до мене) відповідає на поклик іншого у знахідному відмінку ствердженням «ось я».

Граматична основа відмінювань «я» відображає трансформації суб'єктивності на шляху до віднайдення *я-єства*. Сенс віднайдення автентичного обличчя іншого «я» закладений у дієслові кликати. Левінас заявляє, що голос покликання приходить від іншого «саме в цьому нагадуванні про мою відповідальність за обличчя, яке призначає мене, мене просить, мене кличе: саме в цьому допиті інший стається ближнім»³³². Готовність відповісти іншому «*Ось я*» об'являє первинну відповідальність «перед» і «заради» іншого у його відношенні до мене, моєї свободи, яка йому відповідає «так»³³³. Оскільки я відповідає «*Ось я*», сама вже відповідь відкриває йому майбутнє, оновлену часовість і виходить за межі анонімності дотепер номінативного «я». Я у знахідному відмінку «позначає немислиму, невимовну і непередбачувану інстанцію»³³⁴ через вимогу, яка мене викликає. Відповідно, ідеться про часове запізнення моєї відповіді на поклик обличчя іншого. Насамперед, обличчя відкриває мою повинність перед ним, мовляв: «я ще не зміг вимовити я, як вже вимога мене викликала, тобто, мене схопила, мене прихистила, вона мене увінчала і мене мною назвала. Насправді, на вимогу виклику я лишень можу відповісти «*Ось (він) я! Говори!*»³³⁵. Зустріч Левінасового обличчя «ось я» із Маріоновим адресатом поклику уздатнює «ось я» перейняти успадковану після

³³² «*C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame: c'est dans cette mise en question, qu'autrui est prochain*». E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* / E. Lévinas. – Paris: Vrin, 1986. – P. 245.

³³³ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* / E. Lévinas. – La Haye: M. Nijhoff, 1974. – P. 141.

³³⁴ J.-L. Marion, *Réduction et Donation*, P. 298.

³³⁵ «*Je n'ai pas encore pu dire je, que déjà la revendication m'a hélé, donc m'as pris et compris, parce qu'elle m'as sommé et nommé comme un me. En effet, que puis-je répondre à une revendication, sinon que 'Me voici! Parle!*». J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. 297.

суб'єкта здатність промовити «я можу» (*das Vermögen des Daseins; me harax*), оскільки знахідний відмінок виражає конституююче Я в номінативі. Такий спосіб інтерпретації «суб'єкта без суб'єктивності посеред пустелі в нічій землі»³³⁶ унеможлиблює цілковите самоконституювання суб'єкта, мнимий бути господарем над собою. Я змушене підписатися під відомою фразою Достоєвського із роману «Брати Карамазови»: «воістину, ми усі є винними за все й за усіх перед усіма, а я найбільше за інших»³³⁷, щоб її застосувати не тільки до свого покликання, але парафразованим відступом наголосити: Кожний із нас покликаний іншим, однак «я» покликаний більше, аніж будь-хто інший. Така першість (*préséance*) переінакшеного «ось–я» покликом іншого, зупиняє й обмежує мене, паралізує мою буттєвість асиметричною прірвою між покликаним я і покликаючим іншим. Очевидно, що заявник готовий заглушити поклик іншого, оскільки не у змозі почути його «ось я». Покликаний суб'єкт стається «обвинуваченим (...) і відповідальним за те, що інші чинять чи страждають», оскільки його обвинувачення у знахідному відмінку перетворюється на загладження (*expiation*) в номінативі. Левінас тлумачить сенс переслідування обличчям мого я так: «без переслідування, я підводить голову і прикриває свою самість. Все заздальгідь існує у знахідному відмінку – як задовільний або незумовлений-самістю стан, як значення займенника *Se*, якого у номінативі не брали до уваги латинські граматики»³³⁸. Переслідування виявляє ухильне (двозначне) мислення (*pensée amphibologique*), яке має замінити онтологічну різницю між буттям і суцим. Для реалізації задуму, Левінас визначає еквівалентність між сказаним (*dit*) і буттям (*être*), між мовою та свідомістю, щоб

³³⁶ «*Le sujet sans subjectivité au milieu de nulle part sur un territoire sans maître*». E. Lévinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* / E. Lévinas. – Paris: Le livre de Poche, 1990. – P. 189.

³³⁷ «*Nous sommes tous coupables de tout, devant tous, et moi plus que les autres*». F.M. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* / F. M. Dostoïevski; [tr. L. Desormonts, S. Luneau, H. Mongault, B. de Schloezer]. – Paris: La Pléiade, 1977. – P. 310; E. Lévinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* / E. Lévinas. – Paris: Fayard, 1982. – P. 105; E. Левінас, *Етика і Безконечність: діалоги з Філіпом Немо* / E. Левінас; [пер. О. Білий]. – Київ: Port-Royal, 2001. – С. 107.

³³⁸ «*Sans la persécution, le Moi relève la tête et couvre le Soi. Tout est au préalable à l'accusatif – condition exceptionnelle ou in-condition-du soi, signification du pronom Se de qui nos grammairres latines elles-mêmes ignorent le nominatif*». E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, P. 177.

в результаті показати «значення сказання, що передує сутності»³³⁹. Сказання (*говоріння / Dire*) адресується виключно мені, щоб я зумів на нього відповісти. Сказання запрошує і закликає сказане мною я вслухатися і пасивно себе звідувати. Левінас представляє поклик, який прикликає мене провідміняти себе в знахідному відмінку, щоб стати єдиним співрозмовником «сказання»³⁴⁰. Тією мірою, в якій я (*me*) піддається впливові з боку я (*je*), Маріонове я відповідає трьом характерним прикметам. Найперше, *ось я* у знахідному відмінку покликається іменем іншого, щоб прийняти себе зі сторони іншого, як небуття. За словами Левінаса, мова не йде про децентрацію я (*décentrement du je*) всередині іншого, оскільки «самість (я) себе відкриває вже у знахідному відмінку ще до того, як вона проявилася найменшим *ego*»³⁴¹. Ж.-Л. Маріон згадує при цьому Паскаля, який здійснив редукцію всупереч Декарту³⁴². Друга прикмета «ось я» визнає право іншого на мене, адже його обличчя кличе мене. Даний розворот впроваджує третю прикмету «ось я», яка звільняє мене (*me voici*) з буття «під удаваною маскою» (*sous un masque d'emprunt*)³⁴³. Левінасу чітко видно, що «ось я» персоніфікує єдину криницю в пустелі незліченної милосердної любові, де суб'єкт втамовує спрагу своєї самості.

Певним чином, можливість звільнити-ся від я, примиряє *ось я (me voici)* із *ось-буттям (Dasein)*. «Я» відокремлюється від своєї сутності і виражає нездатність назвати себе в номінативі. В той час, коли *ось-буття* відкривається на буття, віддаляючись від іншого, в той самий час *ось я* виставляє себе напоказ іншому, нехтуючи одночасно своїм власним буттям. Для подолання онтологічної різниці, Левінас усвідомлює недостатність редукції я до я (*себе*)³⁴⁴ та запитує про

³³⁹ «La signification du Dire qui précède l'essence». E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, P. 16.

³⁴⁰ J.-L. Marion, «Note sur l'indifférence ontologique», / J.-L. Marion // *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août–2 septembre 1986*, [éds. J. Greisch, J. Rolland]. Paris – Cerf, 1993. – P. 58.

³⁴¹ «Le moi se découvre déjà à l'accusatif avant d'avoir exercé le moindre *ego*». E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, P. 177.

³⁴² J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris 1986, P. 343.

³⁴³ J.-L. Marion, «Note sur l'indifférence ontologique», P. 59.

³⁴⁴ J.-L. Marion, *L'idole et la distance. Cinq Études*, / J.-L. Marion. – Paris: Grasset, 1977. – P. 274-280.

те, наскільки підпорядкування обличчю іншого може бути більш значущим за подію буття³⁴⁵? Це дає змогу Левінасу зредувати суб'єкт до заручника, а суб'єктивність суб'єкта до його субституції, що дозволило б подолати онтологічну різницю. Ж.-Л. Маріон стверджує, що «між місцевим відмінком ось-бути (*Da sein*) та знахідним відмінком мене (*me*) виникає схожість: виклик визначає два відмінювання я таким чином, що він зміг би відмовитися від будь-якої автаркії, визнаючи тим самим себе присутньо зміненим»³⁴⁶. Неавтономний зміст «ось я», який залишається заручником іншого, стає здобутком нерішучості та безвідповідальності. Власне кажучи, Ж.-Л. Маріон підкреслює важливість виклику, який запрошує «ось я» відповісти на голос поклику. Перш ніж відповісти на поклик, необхідно, щоб покликаний був здібним відкритися на виклик і зможти його почути. За словами Маріона, «виклик (*позов*) не вимагає жодного іншого співрозмовника, окрім того, якого він кличе»³⁴⁷. Словом, відповідь осідає в покликаному; вона не тільки передує поклику буття (*Anspruch des Seyns*), але і перевершує здатність Левінасового суб'єкта вслухатися у голос поклику. Відповідно до свого принципу, поклик дається без імені й залишається анонімним. Ствердження «покликати – те саме, що не назвати себе на ім'я» не озвучує сенс невідомого поклику. Маріон прояснює, що «без анонімності чого і кого, запрошення не вселило би здивування. І навпаки, якби я заздалегідь знало, що саме буття, інший, Бог або життя кличуть його, я негайно тоді б втратило повноцінний привілей покликаного, оскільки було б позбавлене будь-яких несподіванок; знаючи заздалегідь (або, принаймні, відразу), з яким і чийм почутим словом воно має справу, я змогло би розпізнати (що) та (кому) відповісти, відповідно до вивіщення конституції і рівноправності діалогу, без

³⁴⁵ J.-L. Marion, «Note sur l'indifférence ontologique», P. 60-62.

³⁴⁶ «Entre le locatif du et l'accusatif du *me*, une similitude se dégage d'elle-même: la revendication détermine ces deux instances du *je* de telle sorte qu'il doit renoncer à toute autarcie, donc s'admettre essentiellement altéré». J.-L. Marion, *Réduction et Donation*, P. 299.

³⁴⁷ «La revendication ne revendique nul autre interlocuteur que celui qu'elle interloque». J.-L. Marion, *Réduction et Donation*, P. 300.

розгубленої пасивності подиву; словом, я знову змогло би стати я, витісненого з лав я (позбавленого рангу я)»³⁴⁸.

У тлумаченні поклику відзначимо три значення даного терміну. Перше значення поклику виокремлюється в контексті насиченого феномена (*phénomène saturé*), який докладно характеризують подія, ідол, тілесність та ікона. Цей незнаний і знеособлений поклик (*vocatio incognita*) вказує на феномен одкровення названого по-іншому парадоксом над парадоксами. Другий доказ, який позначає анонімність поклику, впливає з обдарованості даром. Редукція дару виносить за дужки обдаровуваного (*donataire*), дарителя (*donateur*) і сам дар (*don*), щоб звільнити наявність дару від метафізичного нашарування. Тут, вочевидь, Маріон наголошує на відсутність суб'єктивного очікування на дар, що звільняє його від попереднього конституювання. Маріон зазначає, що «втрачаючи присутність, дар не втрачає себе, а втрачає те, що йому не належить і не личить – повернутися до себе. Вірніше, він справді втрачає себе, але в тому сенсі, щоб звільнити себе від самого себе, поринути понад себе – за себе – щоб збутися ціною самопожертви (самовтрати), однак не як цілковитої згуби (чистої втрати) (...). Якщо дар не є уприсутненням, й ніколи не з'являється у присутності, ми можемо, без сумніву, дійти висновку про його небуття (*він не є*); але з цього також можна припускати, що він не покликаний бути або уприсутнюватися, щоб себе подарувати. Скоріш за все, дар дарує себе тією мірою, в якій він відмовляється від того, щоб бути, щоб знеприсутнити та позбавити себе свого існування (втратити себе зруйнуванням в ньому існування). Початковий парадокс – подарунок (дар) не може бути присутнім у присутності –

³⁴⁸ «*Sans l'anonymat du quoi et du qui, la convocation ne surprendrait pas. Réciproquement, si je savais, d'avance, que c'est l'être, ou bien autre, ou bien Dieu, ou bien la vie, qui me convoque, alors j'échapperais d'emblée au statut plein d'un interloqué puisque je serais affranchi de toute surprise; et donc, sachant par avance (ou du moins immédiatement) à quoi et à qui j'ai affaire avec parole entendue, je connaîtrais (quoi) ou je répondrais (qui), selon le surplomb d'une constitution ou l'égalité d'un dialogue, sans la passivité interloquée d'une surprise; bref, je redeviendrais un je, qui se délivre du rang d'un me*». J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 92; J.-L. Marion, «The Voice without Name: Homage to Lévinas» / J.-L. Marion // *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*; [ed. J. Bloechl]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 228-235.

тому він згодом перетворюється в інший – подарунок (дар), який дарується без присутності. Апорію подолано»³⁴⁹.

Як бачимо, саме дар поклику вивільняє своє багатство, незалежно від присутності чи відсутності свідка дару, і в той самий час пронизаний непередбачуваністю правдивого даного (прибуття, доконаний факт, подія)³⁵⁰. По суті, дар, тією мірою, якою він був отриманий, витісняє суб'єктивну сферу автаркічного «Я». Ось чому поклик, як дар, звернений до свого адресата зміщує його у місце заборгованості, яка озвучує прелімінарне я (*le pré-je*), що передує константності суб'єкта. Спрямовуючи редукцію дару на обдарованість, анонімний поклик вивільняє до-суб'єктивну структуру суб'єкта, що дає можливість відповідати на поклик дару в іншому місці.

Третє значення поклику вказує на його безіменність, яка визначає феноменологічний зв'язок між покликом і відповіддю, адже «поклик лунає лише у відповіді»³⁵¹. У поклику є *все*, окрім імені, що структурно знецінює унікальність імені у житті поклику. *Все* належить поклику, який очікує відповіді на нього від покликаного. Поклик *slino* викриває покликаного поза горизонтом його імені. Хоча ідентичність покликаючого залишається недоступною, вона однак «відкриває в мені простір для його слухання», а сам поклик «даний мені, унеможлиблює мою даність», оскільки «приголомшеність з приводу походження поклику стає збентеженням стосовно мене самого»³⁵². Якщо я маю визнати себе

³⁴⁹ «En perdant la présence, le don ne se perd pas, mais perd ce qui ne lui convient et ne revient pas – revenir à soi. Ou plutôt, il se perd bel et bien, mais au sens où il se déprend ainsi de soi, s'abandonne hors de soi – hors du soi – pour s'accomplir comme perte de soi, mais non pas en pure perte (...). Si le don n'est pas présent, donc n'apparaît jamais dans la présence, on peut sans doute en conclure qu'il n'est pas; mais on peut aussi en inférer qu'il n'a à être, ni à subsister selon la présence pour se donner. Mieux, le don se donne dans la mesure stricte où il renonce à être, où il s'exécute de la présence, où il se défait de soi en défaisant en lui la subsistance. Le paradoxe initial – le présent (le don) ne peut être présent dans la présence – se retourne dès lors en un autre – le présent (le don) se donne sans la présence. L'aporie devient percée». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 116.

³⁵⁰ J.-L. Marion, «The Voice without Name: Homage to Lévinas», P. 232.

³⁵¹ *Toute pensée radicale implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse*. J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse* / J.-L. Chrétien. – Paris Éd. de Minuit, 1992. – P. 42.

³⁵² «Ouvre en moi l'espace de son écoute, (...) à moi lancé me rend moi-même pour moi-même problématique, (...) perplexité sur l'origine de l'appel est une perplexité où il y va de moi-même». J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, P. 61-62.

тим, хто первісно відповідає на поклик, необхідно оберігати первісну відстань відповіді того, хто кличе, щоб вийти за межі мислимого і зрозумілого. Тому зміст поклику укритий у запрошенні, яке певним чином перетворюється на місце народження свідка, співрозмовника (*interloqué*). Єдина основа, на якій може зародитися питання про ім'я поклику вкорінена у відповіді. Звідси важливий урок, який можна винести з цього демаршу, що поклик отримує своє ім'я з відповіді. Ж.-Л. Маріон дотримується подібної логіки, коли розглядає номінативну функцію обдарованого стосовно дарителя. Саме завдяки відповіді «ось я» (*me voici*) поклик піднімається до рівня *ось—ти/ти там* ('*tu es là*'; '*Du des Da des Daseins*')»³⁵³. Це не означає, що відсутність або дефект відповіді заглушують поклик; навпаки, анонімність (*безіменність*) адресата підтверджує поклик³⁵⁴.

Відкриваючи сенс контр-інтенційності покликаючого і значення покликаного, у творі «Поклик і відповідь» Жан-Луї Кретьєн, віднаходить присутність «нерозімкненої чужості й уприсутнення» покликаючого у Гайдегера³⁵⁵. Гайдегер зазначає, що «своєрідна невизначеність і невизначальність покликаючого, є нічим іншим, як його *позитивною* відмінністю. Вона свідчить про те, що покликаючий поглинутий виключно тим, щоб кликати до (...), і, що, *саме як такий*, хоче бути почутим, а не обмовленим»³⁵⁶. Жан-Луї Кретьєн підкреслює первинність поклику, який випереджає будь-яку індивідуалізацію того, хто кличе. Для визначення тотожності покликаючого слід було б розширити нескінченні перцепції його проявів. Початково, покликаний залишає відкритими усі можливості щодо єства покликаючого». Кретьєн підкреслює, що «першим є покликаний, і дана чуттєвість випереджає будь-яке інше визначення тотожності того, хто мене

³⁵³ J.-L. Marion, «The Voice without Name: Homage to Lévinas», P. 233.

³⁵⁴ J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, P. 60.

³⁵⁵ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, P. 39-43.

³⁵⁶ «Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine *positive* Auszeichnung. Sie bekundet, daß der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu (...), daß er *nur als solcher* gehört und ferner nicht beschwätzt sein will». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 56, S. 275

кличе. Якщо припустити, що цю тотожність можна встановити, то вона буде заданою тільки в результаті подальшого слухання. Звідси, покликана людина залишає відкритими всі можливості щодо природи покликаючого»³⁵⁷. Вочевидь ми торкаємось суттєвої особливості, коли я, підпорядкувавшись логіці поклику, яка випереджає будь-яку суб'єктивність, виголошує: «ось я». Тотожність того, хто кличе, стається частково розкритою, оскільки відповідь адресата поклику на поклик лунає перед свідомістю поклику³⁵⁸.

Адресат поклику покликаний «одягнути невидимий поклик у видиму відповідь»³⁵⁹. Ж.-Л. Маріон вказує на чотири ключові прикмети адресата поклику: запрошення, несподіванка, розмова і фактичність (*convocation, surprise, interlocution, facticité*). Властивість запрошення полягає в тому, щоб «скасувати суб'єктивність на користь первинно зміненої тотожності»³⁶⁰. Участь у запрошенні, у якому покликаючий прикликає покликаного до спів-кличного спілкування (відповідь на поклик), ставить перед покликаним подвійну вимогу: підкоритись первісному відношенню і звільнитися від самопосилання та самоафектації. Таким чином, зміна я (*ego*) на себе (*mihi*) показує, що я (*me*) відбуватися в результаті відповіді на незнане джерело запрошення.

Феномен несподіванки, як кореляція другої прикмети адресата поклику, уявляє себе у радикальній невизначеності й суперечливості щодо будь-якого екстазу пізнання. Несподіванка поклику призводить до «втрати самосвідомості й неспроможності пізнати первинний полюс запрошення у статусі об'єкта»³⁶¹. Поклик анонімного покликаючого суперечить інтенційності й лунає понад екстатичним очікуванням суб'єкта. Звідси, феноменальність поклику передбачає

³⁵⁷ «Cet être appelé est premier, et cette affection précède toute détermination de l'identité de ce qui m'appelle, à savoir, afin que cette identité puisse être assignée, elle ne le sera que par une interrogation postérieure. Initialement, l'être appelé laisse ouvertes toutes les possibilités sur la nature de l'appelant». J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, P. 60.

³⁵⁸ J.-L. Marion, «The Voice without Name: Homage to Lévinas», P. 234.

³⁵⁹ C.M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*, P. 215.

³⁶⁰ «Annuler la subjectivité au profit d'une identité originellement altérée». J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 88.

³⁶¹ «La perte de la conscience de soi et à l'impuissance à connaître le pôle originel de la revendication comme un objet» J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 88.

виокремлення дару, який не обов'язково має бути отриманий чи виявлений обдарованим, оскільки дар дивує й випереджає його³⁶². Дарувальник не замінює суб'єкта, а постає в його суб'єктивній відсутності як непропорційна несподіванка. Маріон відсилає до «его, яке є собою настільки, наскільки воно повертається до самого себе; дарителя немає, (він залишається відсутнім, зниклим, незнаним, анонімним) тією мірою, в якій він [себе] дарує»³⁶³.

Поки відстань між я (*ego*) та покликаним скорочується, відстань між буттям і даром зростає. Насправді мова не йде про вихід за межі буття, адже «дар звершується ще більше, коли його вже немає або ще немає, або зовсім немає»³⁶⁴. Ось чому загадковість поклику протиставляється певності буття, щоб тим самим залишатися життєвим осередком покликаного до співрозмови (*'Sitz im Leben' de l'interloqué*). Покликаний себе отримує з даного, отриманого в міру його відповіді на запрошення, у якому він вже себе не віднаходить й не повертається до самого себе, оскільки емоція несподіванки стає ренесансом його я. Тут зіставляється захоплення (*admiration*), яке відповідає абсолютній пристрасті Декартового суб'єкта, з Маріоною несподіванкою, яка виявляє пристрасть без об'єкта, що стає подією суб'єкта поза ним самим. Несподіванка, що виникає перед суб'єктом стає його самотнім шляхом в досягненні цієї «недоступної можливості», яка оновлює радість зустрічі з іншим.

Співрозмова відбувається у просторі даного (*наявного*), яке відкривається абсолютною даністю. Обдаровуюча даність, як остання феноменологічна редукція, здійснюється не «відповідно до називного відмінка Я (Гусерль), ані родового відмінка буття (Гайдегер), ані в знахідному відмінку (Левінас), але у давальному відмінку – я стаю собою з поклику, який мене дарує мені»³⁶⁵. Хоча

³⁶² R. Caldarone, *Caecus Amor*, P. 65.

³⁶³ «L'ego est en tant qu'il revient identiquement à soi, le donateur n'est pas (manque, disparaît, reste inconnu, anonyme) en tant qu'il [se] donne». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 141.

³⁶⁴ «Le don s'accomplit d'autant plus qu'il n'est plus ou n'est pas encore, voire n'est absolument pas». J.-L. Marion, «Réponses à quelques questions» / J.-L. Marion // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 1991. – № 1. – P. 72.

³⁶⁵ «Selon le cas nominatif (Husserl) ou le génitif (de l'être: Heidegger), ni même selon l'accusatif (Lévinas), mais selon le datif – je me reçois de l'appel qui me donne à moi-même». J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 89.

покликаний у давальному відмінку «отримує себе з поклику, який його запрошує, він схиляється до співрозмови³⁶⁶, яка *спрямовує його на шлях* за покликом мови (*la parole appelante*) та уможлиблює відповідь завдяки його здатності вслухатися у голос іншого. Цей запізнілий діалог виявляє відповідь, яка бринить в терпеливому мовчанні покликаного.

Останньою прикметою співрозмовника Маріон називає фактичність поклику, у якій відлунює (резонує) подвійне покликання покликаного: відповісти на слово, яке його випереджає, й відповісти словом так, як його почуто. Залишається відповісти на питання: хто насправді промовляє перше слово в історії мого *я*? Саме слово! Слово *про-мовляє* устами споконвічної пасивності свого дарування, і щоб його почути, необхідно вийти поза «словоздатність» *Я* говорити першим. Перше слово слова, що позначає моє *я*, несправжнє. Розвиваючи дану думку, Маріон стверджує, що «справжність скоріше приховує фактичність поклику – той факт, що поклик однісінько і повсякчасно дає (мене) (неначе) мені. Поклик, а не *я*, вирішує *про мене / мене* переді мною – *я* є таким, яким (якого) поклик завжди позивав і теж дарував собі як (*бути*) мною / *я*. Автентичність приховує із запізненням неавтентичність, яка одиноко первісно дарується»³⁶⁷.

«Ось» поклику звіщає прихід суб'єкта. Те, що Ж.-Л. Маріон називає автентичністю, не зводиться виключно до місця приналежності, оскільки насправді перебуває в анонімному просторі. Суб'єкт не може називати й самого себе іменувати, оскільки «поклик [його] відокремлює» (*l'appel [le] sépare*) від будь-якої «особливості або володіння автентичністю» слова (*propriété ou possession du propre*)³⁶⁸. Суб'єкт повинен позбавити себе здатності називати, щоб

³⁶⁶ «Il se reçoit de l'appel qui le convoque, il subit l'interlocution». J.-L. Marion, «Le Sujet en Dernier Appel», P. 89.

³⁶⁷ «L'authenticité masque bien plutôt le fait de l'appel – le fait que l'appel seul et toujours déjà (me) donne (comme) à moi. L'appel, et non le *je*, décide de *moi/me* avant moi – *je* n'est pas qu'en tant que l'appel l'a toujours déjà revendiqué et donc donné à lui-même comme un *moi/me*. L'authenticité dissimule après coup l'inauthenticité seule originairement donatrice». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 373.

³⁶⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 372.

краще слухати на відстані слово. У досвіді близькості і водночас радикальної чужості (відстані), знаності та zarazом радикальної невідомості несподівано заявляється «безмовність» (*infans*) мови, яку Дерріда чітко виразив у своїх роздумах про рідну мову: «так насправді, у мене є лише одна мова, і то вона не моя. (...) Тож ніколи ця мова, у собі єдина, якою мені роковано говорити так довго, поки я ще можу говорити при житті чи смерті, гляди, ця одинока мова ніколи не буде моєю. Зрештою, вона ніколи нею не була по правді. (...) У мене є лише одна мова, і то вона не моя»³⁶⁹. Значення наведеної фрази вносить герменевтичну дилему, мовляв: «я розмовляю тільки однією мовою, і це не своєю». Деконструкція місця і приналежності примножують тривогу «дегологічної самості» не віднайти в «незнайденому (невиявленому) місці», яке відсилає постійно «деінде, до чогось іншого, до іншої мови, іншої взагалі. Воно розташувалось би в не розташованому досвіді одномовності»³⁷⁰. Хоча рідна мова, як і раніше, все ще залишається міфом і неможливою апропріацією (привласненням), вона спричиняє диспропорцію між походженням і суб'єктом, демонструючи, здатність суб'єкта розпізнавати власну автентичність попри парадокс розкриття істини про самого себе. Саме відповідь «я» на голос покликаючого іншого розкриває Маріонову постать суб'єктивності. Завдяки чотирьом описаним прикметам покликаного, Маріон запевняє, що не дивлячись на те, що первісна різниця виявляє розрив між покликом і *моїм я / мною*, адресат отримує себе відповідно до даності поклику, який він явно отримує³⁷¹.

³⁶⁹ «*Qui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne (...) Or jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler, tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue, vois tu, jamais ce ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité (...). Qui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne*». J. Derrida, *Le monolinguisme de l'Autre*, Galilée, Paris 1996, P. 13-15; R. Caldarone, *Caecus Amor*, P. 67-68.

³⁷⁰ «*Le je en question s'est sans doute formé (...) et si le trouble de l'identité (...) n'affecte pas précisément la constitution même du je, la formation du dire-je, du moi-je, ou l'apparition, comme telle, d'une ipséité pré-égologique. Il se serait alors formé, ce je, dans le site d'une situation introuvable, renvoyant toujours ailleurs, à autre chose, à une autre langue, à l'autre en général. Il se serait situé dans une expérience insituable de la langue*». J. Derrida, *Le monolinguisme de l'Autre*, Galilée, Paris 1996, P. 55.

³⁷¹ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 373.

У цьому сенсі слід підсумувати, що поклик зберігає свою анонімність і безіменність завдяки відповіді та у відповіді. Онтологічний поклик Гайдегерового буття й етичний поклик Левінасового іншого припускають можливість феноменології даності (дарування) навіть при обмеженій феноменальності. Залишається визначити зміст Маріонового поклику, який зміг би відкрити нові посилання й подолати метафізичні налаштування суб'єкта.

2.3.2. Пасивний реципієнт феноменів (*L'attributaire*)

Нездатність *ego* виразити тендітну і невизначену відповідь на поклик з *deinde* вводить його в досвід пасивності. Яким чином згадане експропрійоване *ego* належить відродити насиченістю поклику? На зміну адресата поклику приходять пасивний реципієнт (*attributaire*), який індивідуалізується у «даності феномена». Маріон пояснює, що: «індивідуалізуватися себе (*самовизначатися*) означає віддавати самого себе відповідно до фактичності даного феномена, (...) індивідуалізувати себе позначає участь у межах наявного/даного (*емпірія*), як реципієнта первісної даності (трансцендентальності), пориваючи тим самим із соліпсизмом в силу 'своєї самості', даної та налаштованої відповідно до даності»³⁷².

Подібне спостереження стосується реципієнта, який повинен не лише одержувати і виявляти наявний дар того, хто дарується, але й возз'єднатися зі своїм *я (se)* отриманого з дарування³⁷³. Сподіваючись, що самосвідомість може стати тим первинним актом, в якому *я* знову віднаходить власну тотожність, Ж.-Л. Маріон наполягає на примордіальному відношенню з даним даром. Перед реципієнтом стоїть подвійне завдання: з однієї сторони, він не повинен перешкоджати феноменам проявлятися; з іншої сторони, йому слід радикально трансформувати свою суб'єктивність інакшістю феномена. Маріон додає, що:

³⁷² «*S'individualiser revient à se donner soi-même selon la facticité d'un phénomène donné (...) s'individualiser signifie se mettre en jeu au sein du donné (empirie) à titre d'attributaire de la donation originare (transcendantalité), donc rompre le solipsisme en vertu d'un 'soi' lui même donné et compris selon la donation*». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 353.

³⁷³ R. Caldarone, *Caecus Amor*, P. 62-63.

«реципієнт не випереджає те, що він розглядає крізь призму самого себе, якої результатом він є. Спочатку фільтр розгортається у вигляді екрану. Перш ніж феноменалізується наявне дане, жоден фільтр на нього не очікує. Тільки поштовх даного з одним і тим же потрясінням викликає спалах, від якого з'являється перша видимість і екран, на якому він затьмарюється (...). Думка про полюсну свідомість народжується одночасно із проявом того, що робить її видимою, не усвідомлюючи цього, не бажаючи цього і, навіть, не маючи можливості»³⁷⁴.

Імпульс наявного даного на екрані полюсної свідомості проливає світло на сам екран, який розпізнає передісторію даного. Реципієнт, який отримує феномен, стає одночасно свідком його даності. Реципієнт оприявнює себе свідком даності феноменів, і, як «позбавлена ознак суб'єктивність, які надавали їй трансцендентального привілею»³⁷⁵, експліцитно представляє себе адресатом дарованого значення (*Sinngebung*). Парадокс відношення свідка з феноменом редукує його до опіки над феноменом, оскільки «свідок не володіє панівною точкою споглядання на інтуїцію, яка його поглинає» через втрату «полярного я»³⁷⁶. Таким чином, свідок вже більше не конститує ні об'єкт, ані самого себе, оскільки стає сторожем (охоронцем) парадоксу нередукованості (незвідності) насиченого явища. На (y) місце *ego cogito* приходять афектований свідок (*je suis affecté*)³⁷⁷. Свідок повинен засвідчити пасивну сприйнятливність даності у «первісному давальному відмінку, який визначає «що» реципієнта»³⁷⁸. Це дозволяє переконатися, що участь *ego* у появі феноменів витісняється «самістю» феноменів у їхній самоданості. Маріон орієнтується на феномен, який «проявляється від себе, засвідчуючи тим самим феноменологічний пріоритет

³⁷⁴ «L'attributaire pourtant ne précède pas ce qu'il forme selon son prisme – il en résulte. Le filtre se déploie d'abord comme un écran. Avant que se donne le donné non encore phénoménalisé, aucun filtre ne l'attend. Seul l'impact de ce qui se donne fait surgir, d'un seul et même choc, l'éclair dont éclate sa première visibilité et l'écran même où il s'écrase (...) La pensée du pôle-conscience naît avec la manifestation qu'elle rend visible sans le savoir, ni le vouloir, ni même peut-être le pouvoir». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 365.

³⁷⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 302.

³⁷⁶ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 303.

³⁷⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 347.

³⁷⁸ «Datif plus originel qui désigne l'à quoi de son attributaire». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 344

свого 'я' над будь-яким можливим реципієнтом. Реципієнт приходить після 'суб'єкта' у подвійному значенні – як наступник його метафізичної подоби, або, найперше, як той, що вийшов із феномена, попередньо йому не передуючи і його не спричинюючи»³⁷⁹. На питання: хто приходить після перемоги над суб'єктом?, Маріон відповідає, що ним стається пасивний реципієнт, оскільки він звільнений від будь-якої суб'єктивності суб'єкта³⁸⁰.

2.3.3. Самовідданий поклик насичених феноменів (*L'adonné*)

Описана в попередньому параграфі постать пасивного реципієнта тлумачить його пасивну участь у з'явленні феноменів. Наявна даність феноменів пасивному реципієнту перетворюється на маніфестацію їхнього прояву іншому пасивному реципієнту названого *adonné*³⁸¹. Термін *adonné* неоднозначний у своєму значенні й перекладі, оскільки він слугує уособленням постаті того, хто приходить на місце суб'єкта і сповнений самовідданості «підпорядкуватися присутності поклику» насиченого феномена³⁸². У § 26 і § 28 твору «Будучи даним» Маріон впроваджує постать самовідданого, який, представляється, схоже, єдиним носієм відповіді на поклик (*interloqué*) і появу феноменів

³⁷⁹ «*Le phénomène (...) prouve qu'il se montre de soi, donc atteste la priorité phénoménologique de son 'soi' sur tout attributaire possible. L'attributaire vient après le 'sujet' au double sens de succéder à sa figure métaphysique et surtout de procéder du phénomène, sans le prévenir ni le produire*». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 344.

³⁸⁰ J.-L. Marion, *Étant donné*, 360-361; S. Mackinlay, *Interpreting Excess*, P. 24-25.

³⁸¹ Етимологічно французький термін *adonné* увиразнює перехід даності феномена у маніфестацію його насиченої феноменальності, що радикалізується у концепції «поклику». Термін *adonné* є «префіксом до латинського дієслова *donare* (від *ad* – (шоб) і *donare* (давати, дарувати), звідси увідповіднюється дар (*donum*). Слід зазначити, що дієслово *s'adonner* початково означало дію «показуватися», «підкорятися», а вжите в абсолютному значенні в старофранцузькій мові – «відмовлятися від себе, благувати» (*s'abandonner, supplier*) (1205 р.). В італійській мові дієслову *adonare* відповідають дієслова *darsi, dedicarsi, attendere*, що відображає близькість до самопожертви. *Adonné* характеризує того, хто «даром прийняв і даром віддає» (Мт. 10, 8). За К. Гшвандтгер, *adonné* виражає не обдарованого даром (*gifted*), а наділеного покликом віддавати дар (*devoted, given over to*). Звідси, ми обрали відповідник «самовідданий» поклику, який відданий самоданості феноменів і покликаний отриманий дар віддати, щоб самого себе через дарування дару отримати. Див. «Adonner» в: *Dictionnaire Historique de la Langue Française*; [réd. A. Rey]. – Paris: Le Robert, 2010; С. М. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, P. 212-220.

³⁸² J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 369.

(*attributaire*). Поклик озвучує здатність «рецептивного я» відповідати на даність і маніфестацію феноменів³⁸³. Маріон апелює до трьох характерних прикмет самовідданого поклику, намагаючись, по-перше, продемонструвати його відкритість перед надміром «насиченого феномена (парадокс), де він отримує беззаперечний поклик»; по-друге, розкрити унікальний характер самовідданого у відповіді на поклик насичених феноменів, «у якому розгортається складка дарування»; по-третє, визначити самовідданого згідно з даністю, завдяки якій він «віднаходить себе в момент приймання даного, яке себе уявлює в даності»³⁸⁴. Маріон виразно зазначає, що самовідданий існує завдяки «поклику, (який) приходить на зміну суб'єкта і себе отримує цілковито від того, що він отримує»³⁸⁵. Як бачимо, поклик редукує самовідданого до відкритості на ніщо в «порожньому інтервалі», що згідно з тлумаченням А. Грейвіза «представляє найрадикальнішу Маріонову концепцію пасивної суб'єктивності, найекстремальнішу позицію сприйнятливості»³⁸⁶.

Для того, щоб самовідданому досягти своєї зрілої самосвідомості, Маріон тлумачить його в давальному відмінку. Залишатися в давальному відмінку не просто означає стверджувати власну самість, але кожного разу розпочинати все спочатку, мовляв: «я отримую себе з поклику, який мене мені дарує, перш ніж що-небудь я отримаю»³⁸⁷. Така формула з'являється у творі «Будучи даним», де я себе ототожнює з місцем, у якому «той, хто отримує і себе приймає від даного» собі дарується³⁸⁸. Під виглядом даності поклику, даність даного потребує

³⁸³ C. M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, P. 219.

³⁸⁴ «*Le seul donné, où se déplie évidemment le pli de la donation*». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 390.

³⁸⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 369; J. Rivera, *Phenomenology and the Horizon of Experience Spiritual Themes in Henry, Marion, and Lacoste* / J. Rivera. – London & New York: Routledge, 2022, P. 107-108.

³⁸⁶ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 370; A. J. Graves, *The Phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion, and Ricoeur* / A. J. Graves. – Lanham – New York: Lexington Books, 2021, P. 113-114.

³⁸⁷ «*Je me reçois de l'appel qui me donne à moi-même, avant de me donner quoi que ce soit*». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 371.

³⁸⁸ «*Celui qui reçoit et se reçoit du donné*». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 442.

самовідданого пасивного реципієнта, щоб, позаяк «отримуючи те, що дається, він його показав – надав йому форму, його першу форму»³⁸⁹.

Якщо ми розглянемо різницю між феноменом і конституюючим суб'єктом, «у центрі знаходиться не *суб'єкт*, але самовідданий покликіві, функція якого полягає в тому, щоб отримувати усе те, що йому дається без обмежень, і чий привілей зводиться до того, щоб отримувати себе з того, що він отримує»³⁹⁰. Маніфестуючи наявну (феноменальну) даність феномена, самовідданий стає подібним до фільтра або призми, через які наявне дане видимо оприявнює своє обличчя. Трансформація даності в оприявленні (маніфестації) здійснюється завдяки співвідношенню поклику з відповіддю. Ж.-Л. Маріон пригадує, що феномен поклику необхідно розглядати з моменту його отримування у відповіді, яка переходить на покликаного за рішенням покликаючого. Французький філософ звертає свою увагу на картину Мікеланджело да Караваджо «Покликання святого Матея» (1600), щоб експонувати (показати) подвійну невидимість поклику апостола Матея. З одного боку, його невидимий поклик радше чути, аніж бачиться; з іншого боку – рішення відповідати на поклик виходить за рамки акустичного простору слухання й візуальної очевидності. Ж.-Л. Маріон підкреслює, що справжність маніфестації поклику засвідчує сам Матей, який «відчитав поклик, тому що лише він один отримав його для себе» а, отже, «поклик феноменологічно дається лише оприявнюючись спочатку у відповіді»³⁹¹. Аналогічно задану паралель ми віднаходимо в описах спокушання, покликання та батьківства. Взаємозв'язок між покликом і відповіддю, у якому феноменологічний пріоритет відповіді «відкриває видимість і озвучує голос поклику» називається *répons*³⁹². Даним терміном «відповіді на поклик» Ж.-Л.

³⁸⁹ «Recevant ce qui se donne, il lui donne en retour de se montrer – il lui donne forme, sa première forme». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 364.

³⁹⁰ «Au centre, ne se tient nul 'sujet', mais l'adonné; lui dont la fonction consiste à recevoir ce qui se donne sans mesure à lui et dont le privilège se borne à ce qu'il se reçoive lui-même de ce qu'il reçoit». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 442.

³⁹¹ «A lu un appel, parce que lui seul l'a pris pour lui. (...) L'appel ne se donne phénoménologiquement qu'en se montrant d'abord dans une réponse». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 393.

³⁹² «Ouvre la visibilité et donne la parole à l'appel». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 397.

Маріон охарактеризовує самовідданого, який афектується даним, що дозволяє йому через нескінчене повторення себе феноменалізувати. Оприявлення даного, що виявляє дарування феноменів, переривається рішенням самовідданого відповідати на поклик. Воля й опір самовідданого демонструють його свободу прийняти або відмовитися від потоку феноменальності. Коли самовідданий у цьому разі чинить опір, неможливість маніфестації даного залишає дане на взір покинутого феномена (*l'abandonné du phénomène*)³⁹³. Нездатність самовідданого уявити дане розкриває його скінченність, що свідчить про втрату ініціативи з його боку, і рівночасно розпочинає нове з'явлення феномена. Маріон зауважує, що «вкрай важливо, щоб феноменологія, з притаманною їй сміливістю могла звільнити видимість у межах даності, щоб зберігала строгу повагу до скінченності свого творця; не тільки для того, щоб уникнути стану захоплення/сп'яніння (*ivresse*) у конституюванні нескінченно розширюваних регіонів, захоплення (*ivresse*), яке заповнило не лише Гусерля (*якому піддався не один Гуссерль*); найголовніше, щоб той, хто приходить після 'суб'єкта', самовідданий, відзначався належною здатністю підпорядковувати свою незаперечну активність і живу спонтанність пасивності абсолютно-первісної сприйнятливості. Наявне (дане) приходить до самовідданого самостійно, чия структурна вторинність, таким чином, свідчить про абсолютну кінцевість»³⁹⁴.

У даному фрагменті, викриття самовідданого, як пасивного реципієнта наявного феномена, експліцитно визначає процес пізнання його, як такого, хто не зводить «редукцію до даності», «зміщуючи свою *самість* на феномени»³⁹⁵, щоб він міг стати цільовим «призначенням об'єкта»³⁹⁶. Ж.-Л. Маріон кидає

³⁹³ S. Mackinlay, *Interpreting Excess*, P. 29.

³⁹⁴ «Il importe extrêmement que la phénoménologie, surtout lorsqu'elle a l'audace de libérer la visibilité à la mesure de la donation, garde le strict respect de la finitude de son opérateur; non seulement pour éviter l'ivresse de la constitution de régions sans cesse élargies, ivresse à laquelle Husserl ne fut pas le seul à succomber; mais avant tout parce que ce qui vient après le 'sujet', l'adonné, se caractérise proprement par la soumission en lui de son indéniable activité et de sa spontanéité vive à la passivité d'une réceptivité absolument originare. Le donné advient de lui-même à l'adonné, dont la secondarité structurelle atteste ainsi une finitude absolue». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 425-426.

³⁹⁵ J.-L. Marion, *De Surcroît: études sur les phénomènes saturés*, P. 57.

³⁹⁶ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 207.

виклик примату активності самовідданого, і, звертаючись до пасивного синтезу, відводить активність феномену від пасивності самовідданого. Беручи до уваги взаємозв'язок самовідданого з феноменом, у якому перший редукує себе на користь останнього, Маріон угляджує подвійну трудність. З одного боку, самовідданий відзначається поверхневістю пізнання об'єкта на основі аналізу суми можливих його частин; з іншого боку, даний об'єкт «тим самим звільняється від нав'язаної нами йому об'єктивності, щоб нав'язати нам свій власний синтез, який він зі свого боку здійснює перед тим, як ми зможемо його відтворити (пасивний синтез)»³⁹⁷. Маріон бере до уваги той факт, що сприйнятливість самовідданого не вважається активністю, оскільки вона «належить феномену і тільки йому». Ба більше, ми ознайомлюємося з двома проявами пасивного суб'єкта. Перший приклад представляє свідка події, який «не осаджується у феномені, ані з ним не охоплюється – навпаки, він проявляється настільки, наскільки ним огорнений, в нього занурений, і що може запам'ятати його лише негайно»³⁹⁸. Другий приклад – це екранне зображення, яке спотворюється самовідданим під час переходу від даності до маніфестації. Останній стосовно відповіді (*répons*) «відкриває видимість і дарує слово поклику»³⁹⁹, що, надміром і звершеністю у відповіді, видовжує запізніле своє існування. Самовідданий дивується, рухається в момент надходження поклику. Маріон пише, що «поклик дивує тим, що не завжди навчав чомусь самовідданого; він його вчить бути на сторожі, (він) його паралізує, робить нерухомою придатністю перед обличчям чогось, що ще не назріло, ані навіть не розпочалося. Самовідданий відводить усю свою увагу відсутньому об'єкту; він розчиняється у спустошеному проміжку»⁴⁰⁰.

³⁹⁷ «*L'objet se libère ainsi de l'objectivité que nous lui imposerions, pour nous imposer sa propre synthèse, elle accomplit de sa part avant que nous ne la puissions reconstituer (synthèse passive)*!» J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 282.

³⁹⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 303; S. Mackinlay, *Interpreting Excess*, P. 31-32.

³⁹⁹ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 397.

⁴⁰⁰ «*L'appel surprend en prenant l'adonné sans pourtant toujours lui apprendre quoi que ce soit; il le réduit seulement aux aguets, le fige en arrêt, le met en disponibilité immobile pour ce qui, justement, peut ne pas en finir de venir, voir ne même pas commencer. L'adonné donne toute son*

Самовідданий покладається на асиметричні відносини, які накладаються покликом, а не інакшістю іншого. Відстань, що відокремлює самовідданого поклику від покликаючого, виражає повсякчас запізнілу тимчасовість самовідданого, оскільки нескінченна відповідь зупиняється з огляду на свою кінцевість. Зворотне зміщення, яке супроводжує самовідданого, з однієї сторони, передбачає непропорційний час виникнення поклику, з іншої сторони, сигналізує запізнілість поклику, який набуває нової форми стосовно свого попередньо-неавтентичного місцеперебування. Маріон констатує, що запізнення *на* поклик і затримка поклику вписується від початку у структуру відповіді. Саме походження свідчить про затримку відповіді (*le retard du répons*). Маріон зазначає, що «самовідданий від народження запізнюється саме тому, що він народився; він зволікає з народженням саме тому, що спочатку (найперше) повинен народитися. Немає жодної живої істоти, яка б не була змушена спочатку народитися, тобто із запізненням вийти від батьків і зненацька поринути у дбайливий вир очікування слів, які її покликали ще до того, аніж вона встигне їх почути та їх передректи. Нічого тривіального не міститься у даній знахідці, оскільки вона, як перша й насправді вагоміша за смертність, удоленоснює самовідданий розрив із покликом. Проте моє народження, яке оселяє набагато глибше за екзистенцію, за владну мені найбільш сингуляризовану тотожність, відбувається, однак, без мене й ще-до-мене – без необхідності в нього зазирнути чи заговорити (*промовити слово*), щоб зберегти секрет від марного знання й здогаду (*передбачення*). Увесь повільний прихід у самосвідомість, яка наполегливо прагне сягнути в Я = Я свого «Я (себе) мислю», не має жодної іншої амбіції, окрім тієї, що поглинає у собі свою запізнілість із відповіддю на своє народження (поклик) й угамовує первісний надлишок крихкою злиденністю соліпсизму»⁴⁰¹.

attention à un objet essentiellement manquant ; il s'ouvre sur un écart vide. J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 370.

⁴⁰¹ «*L'adonné retarde dès sa naissance, précisément parce qu'il naît ; il retarde de naissance précisément parce qu'il doit d'abord naître. Aucun vivant qui n'ait d'abord dû naître, c'est-à-dire surgir en retard de ses parents dans le cercle attentif d'une attente de paroles qui le convoquaient*

У даному уривку, Маріон відкриває подію народження, яка позначає запізнілість самовідданого наздогнати вислизаючу автентичність свого власного буття. Тому-то йдеться про народження феномена, яке у своїй маніфестації передує відповіді самовідданого на рецептивність його поклику. Якщо народження розкриває можливість розуміння відповіді, яким чином тоді відповідь стає актом самовідданого? Відповідь на дане питання Маріон вкладає у зміст своєї книги «Еротичний феномен», мовляв, самовідданий, як люблячий, йде вслід за бажанням і покликом любові, щоб визначити, кого/що він любить по-справжньому.

*avant qu'il ne puisse les entendre ou deviner. Cette constatation n'a rien de trivial, puisqu'elle inscrit, avant et plus essentiellement que la mortalité, l'adonné dans son écart d'avec l'appel. Or ma naissance, qui fixe, plus encore que mon existence, mon identité la plus singularisée, advient pourtant sans et avant moi – sans que j'aie eu à en connaître, ni mon mot à dire, sans qu'en sache ni prévoie rien. Toute ma lente prise de conscience, telle qu'elle s'obstine à remonter le Je=Je du 'je (me) pense', n'ambitionne rien d'autre que de résorber mon retard à répondre de ma naissance (appel) et de contenir l'excès initial par la fragile pauvreté du solipsisme». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 399.*

2.4. Феноменологічні суперечності Маріонового суб'єкта

Співіснування паралелей суб'єктивних «подоб» я в історико-філософському нарисі не зупиняють Ж.-Л. Маріона переписати *фатум метафізичного суб'єкта* феноменологією даності, покликаної по-новому безслідно розпочати різночитання корегувальних відліків за межами суб'єктивності⁴⁰². Разючі дослідження показують, що в деяких тезах Маріона залишаються певні двозначності, які оприявнюють нові варіанти класичного протиставлення між іманентністю і трансцендентністю, між суб'єктом та об'єктом.

Щоб переступити через «культ» трансцендентального суб'єкта, необхідно, на думку Ж.-Л. Маріона, звернути примат суб'єкта і підпорядкувати його безумовній даності феноменів. Деконституційований полюс суб'єкта і його радикально послаблена суб'єктивність дозволяє феноменам проявлятися самореферентно в межах самовизначення. Варто зосередитися на Маріоновій конструкції «перехідного моста» між гносеологічною та трансцендентальними даностями, який знову повинен відкрити феноменологію в межах безперервно радикалізованої редукції⁴⁰³. Даний задум приховує в собі небезпеку, оскільки він не тільки змінює відношення між суб'єктом та об'єктом, але й наражатися на небезпеку сфальсифікувати феномени за допомогою позитивістської безпосередності, яка узурповує роль суб'єкта⁴⁰⁴. Марлен Зарадер вважає, що у випадку суб'єкта Маріонова феноменологічна формула «за межами категорій суб'єкт-об'єкт» неприйнятна, оскільки досвід і роль суб'єкта необхідні для з'явлення феноменів. Якщо Гусерль в маргінальній манері допускає інтенційність без об'єкта, він, однак, не визнає інтенційності без суб'єкта, оскільки уявлює суб'єкт як «живу силу кожного феноменологічного проєкту» (*le*

⁴⁰² «*La phénoménologie de la donation en finit radicalement – à nos yeux pour la première fois – avec le 'sujet' et tous ses récents avatars*». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 441.

⁴⁰³ C. Canullo, «Tra enigma e apertura: le de-figurazioni della trascendenza in Jean-Luc Marion» Marion / C. Canullo // *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*; [ed. N. Comerci]. – Roma: N. Comerci Riuniti, 2006. – P. 187-208.

⁴⁰⁴ M.-A. Ricard, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion» / M.-A. Ricard // *Laval théologique et philosophique*. – 2001. – № 57, – P. 88.

nerf vivant de chaque projet phénoménologique)⁴⁰⁵. Подібним чином відображає зміст суб'єкта Гайдеггер, коли описує крихкість ось-буття помірністю, що становить запоруку гостинності (*die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts*)⁴⁰⁶. Гостинність ось-буття відкриває простір для появи феноменів, і, одночасно, зберігає відсутню присутність. На противагу даному твердженню, Маріон вважає, що активність феноменів порушує пасивність самовідданого і змушує його їй підпорядкуватися. Попри задовільне і досвідчене (звідане) становище самовідданого в якості фільтра, він залишається *від-даючим* все те, що попередньо отримав від даності⁴⁰⁷. Пасивність перешкоджає самовідданому отримувати даність феноменів без його участі. Вочевидь, Маріонові йдеться про радикальне тлумачення ролі самовідданого в реконструкції «суб'єкта після суб'єкта і суб'єкта без суб'єкта». Маріон намагається відповісти на критику наступним чином: «самовідданий, втрачаючи трансцендентальний статус, і пов'язану з ним спонтанність чи активність (...) не зводить себе до пасивності чи емпіричного «Я»? Насправді самовідданий виходить поза межі пасивності, так само як і активності, оскільки, звільняючись від 'трансценденталістського' пурпуру (влади) [*la pourpre transcendantallice*], він скасовує відмінність між трансцендентальним Я та емпіричним я. В результаті, постає питання: як назвати третій термін, який вислизує за горизонт активності та пасивності, трансцендентальності та емпіричності? (...) Самовідданий, таким чином, визначається сприйнятливістю. Сприйнятливість, безумовно, передбачає пасивну сприйнятливість, але також і вимагає активної спроможності»⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ R. Bernet, *La vie du sujet*, P. 327; M. Zarader, «Phenomenality and Transcendence», P. 114.

⁴⁰⁶ M. Heidegger *Was ist Metaphysik*, in: M. Heidegger, *Wegmarken*, S. 118.

⁴⁰⁷ «*L'adonné reste toujours l'adonnant précédé par la donation*». J. Rogozinski, «Questions» / J. Rogozinski // *Annales de Philosophie*. – 2000. – № 21. – P. 26.

⁴⁰⁸ Маріон співставляє вираз «*la pourpre transcendantallice*» з терміном «*la pourpre cardinalice*», що символічно відсилає до пурпурового кольору кардинальського, королівського, аристократичного одягу. «*L'adonné, en perdant le rang transcendantal et la spontanéité ou l'activité qu'il implique, ne se résume pas pour autant à la passivité ou au moi empirique. En fait, l'adonné dépasse aussi bien la passivité que l'activité, parce que, en se libérant de la pourpre transcendantallice, il annule la distinction même entre le Je transcendantal et le moi empirique. Dès lors, quel troisième terme inventer, entre activité et passivité, transcendantalité et empiricité? Reprenons la définition de l'adonné: celui qui se reçoit lui-même de ce qu'il reçoit. L'adonné se*

Тлумачачи базову діалогальну структуру пасивності та активності, Клод Романо впроваджує термін «*passibilité*» (вразливість), який, на відміну від Маріонового самовідданого *adonné*, втілює собою того, хто *надходить в події* *прийдеишньої події* («*advenant*»). Романо пише, що *прийдеишний* (*advenant*) віднаходить себе не в можливостях своїх перспектив, ані в пасивностях довготривалих очікувань. *Прийдеишний* у первісному прояві відкривається «безмірно наближенню події, яку недоступно виразити в термінах пасивності, оскільки вона випереджає відмінність між активним і пасивним»⁴⁰⁹. Саме ця «до-суб'єктивна відкритість»⁴¹⁰ стає джерелом проєкційних можливостей для «того, хто надходить» («*advenant*»), щоб він неупереджено зумів пережити своє народження в «подієвій герменевтиці автора (*авторській герменевтиці події*)».

Безмовність самовідданого (*adonné*), який приходить після покликаного адресата поклику (*interloqué*), одержувача феноменів (*attributaire*), втілює фактичність поклику й викликає критику і сумніви деяких філософів щодо Маріонового пост-суб'єкта. Так, наприклад, згадана Марлен Зарадер запитує Маріона про сумісність сприйнятливості і протистояння самовідданого абсолютній даності феноменів⁴¹¹. Автор «Еротичного феномена» відповідає, що відсутність самовідданого не применшує надмірної даності феноменів, які проявляються «у їхній непропорційній співмірності»⁴¹². Усі труднощі неодмінно впливають з досвіду надміру феноменів і нескінченного їхнього показування в горизонті можливих маніфестацій. Ми зазначаємо, що даний конфлікт розігрується між безпосередньою даністю феноменів (самовідданий, як екран, отримує наявне дане) і можливістю їх множинних з'явлень, де самовідданий відповідає на «подію як її свідок, відповідальний за її відтворення й

caractérise donc par la réception. La réception implique certes la réceptivité passive, mais exige aussi la contenance active. J.-L. Marion, *De Surcroît: études sur les phénomènes satures*, P. 59-60.

⁴⁰⁹ «*L'exposition, sans mesure à l'événement, qui ne peut se dire en termes de passivité, mais précède la distinction de l'actif et passif*». C. Romano, *L'événement et le monde*, P. 99.

⁴¹⁰ «*L'herméneutique événementielle de l'auteur*» (власна назва). C. Romano, *Il y a*, PUF, Paris 2003, P. 101; S. Mackinlay, *Interpreting Excess*, 51.

⁴¹¹ S. Mackinlay, *Interpreting Excess*, P. 68-69.

⁴¹² J.-L. Marion, *De Surcroît: études sur les phénomènes satures*, P. 61.

герменевтику»⁴¹³. Таким чином, ми бачимо, що герменевтика не нав'язує себе тлумаченню феноменів з метою розкриття їхніх значень, але вписується в саму феноменальність.

⁴¹³ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 405.

ВИСНОВКИ ДО II РОЗДІЛУ

У другому розділі дисертації проаналізований статус суб'єкта як феноменологічної та метафізичної передумов у тлумаченні даності феноменів. Феноменологія даності представлена у несумісності розуміння феноменів згідно з ученням Гусерлевої та Гайдегерової традицій, які зредукували феномен до конституйованих об'єктів й різних станів буття, що, втім, не завадило Маріонові представити власну концепцію наявної феноменальності. Так з'ясовано, що критика Гусерлевої трансцендентальної і Гайдегерової екзистенціальної редукцій відбувається на основі озвученої Маріоном третьої редукції «Наскільки редукції, настільки даності», уподібненій чистій формі поклику. Мова йде про асиметричну методологію Маріонової феноменології, яка розриває зв'язок із метафізичною термінологією і виокремлює даність феноменів за межами свідомості та суб'єкта. Маріон аргументовано зміщує акцент з інтенційності суб'єкта на роль інтуїції в розумінні надміру насиченого феномена.

Маріонова редукція суб'єктивності до даності феноменів ефективно відкриває і розширює феноменології горизонт феноменальності. Ми зазначили, що Маріон перекладає термін *donation (Gegebenheit)* концептом «даності, обдарованості», ініціюючи радикальний поворот у французькій феноменології. Стосовно виміру даності, проаналізоване Маріонове зіставлення «даності феноменів» із Гайдегеровим поняттям «домінації буття» (*es gibt, Ereignis*), що вказує на їхню асиметричну протилежність. Як наслідок, редукція суцього до дару себе іншому уможлиблює і вчиняє даність непохитною основою феноменології (*fundamentum inconcussum*).

Відношення між даністю і свідомістю відкриває сутність феноменів між злукою даності, даного й дару. Якщо все, що з'являється, віддається чистому спогляданню, саме така самоданість феноменів виявляється носієм обдарування. На цій підставі оприявнюється даність як новий корелят наявного даного (*donné/gegeben*), що позначає відношення між з'явленням (*apparition/Erscheinen*) і тим, що з'являється (*apparaissant /Erscheinende*). Стає очевидно, що потік даних феноменів від даності до свідомості суб'єкта, описаний Маріоном у творі

«Будучи даним. Есе про феноменологію дарування», значно розширив Гусерлеву термінологію з § 31 «Логічних досліджень» і розбудував нові сенси, які закладені у поняттях *Erscheinung, es gibt, Gebung, Gegebenheit, il y a, donation, there is*.

В узагальнений спосіб з'ясовано, що даність феномена оновляє принцип і метод феноменології, апелюючи до свобідного, безперешкодного та беззастережного поставання феноменів, що підкреслює домінантну ініціативу феноменів з надміру урізноманітнено з'являтися й розширяти сферу видимості можливостями неможливих проявів. Тлумачення такого розуміння феноменів віднаходимо у не метафізичній Маріоновій логіці «потрійного епохе», у якій відсутність дарувальника (*donateur*), одержувача (*donataire*) і самого дару (*don*) в акті дарування, руйнує причинно-наслідкові взаємозалежності. Маріон створює неінтенційну структуру дару, у якій необ'єктність дару редукує одночасно як дарувальника дару (успадкування, несвідомість, борг, вдячність) і обдарованого даром (анонімність, ворожість, невдячність, необізнаність). Як було стверджено вище, даний феномен безпосередньо являється «похідним від даності, яка розкривається немов складка даного дару. Саме такий даний феномен/дар наскільки дається/дарується, настільки стає власною подією. Отже, даність даності у показуванні своєї присутності маніфестує обдарованість даром, яка уявнюється без початку, без генеалогії, без залежності тощо.

З'ясовано, що самість і даність з'явленого феномена, зведені до чистої маніфестації феноменальності, безумовно незалежні від будь-якого втручання суб'єкта. Ця можливість самості феномена «примордіалізувати» феноменальність *Я* феномена уявнює його автентичне з'явлення від себе і з себе. Маріон показує, що саме в самості феномена виявляється запізніле споглядання щодо походження первинної даності. Визначаючи запізнілість інтуїтивного схоплення феноменів у їхній даності, обґрунтовується надмір феномена, який відкриває нову перспективу для феноменології даності за межами метафізичного суб'єкта. Надмірність прояву феномена Маріон називає «насиченим феноменом», у якому розкривається рецептивність і відношення самовідданого поклику феноменів в маніфестації їхньої даності. Кореляція між з'явленням і

тим, що з'являється, стає можливою завдяки анаморфотній рецепції показуваних феноменів і внаслідок перетворення даності в любов.

У такий спосіб Маріон роз'єднує проблематику даності/дару з метафізичного контексту і зв'язує її з темою поклику, який кличе «десуб'єктивного» самовідданого стати свідком дару у горизонті любові й Об'явлення. Апорії даного проєкту тлумачать надмір самоданості, як своєрідного парадокса об'явлення самого собі у горизонті постметафізичної традиції. Визнаючи місце самовідданого у феноменологічній добі без суб'єкта, Маріон вважає його маніфестацією «я» після суб'єкта, який відповідає на голос поклику засвідченого відповіддю. Отже, йдеться про феномен поклику позбавленого метафізичного походження мови та інтенційності. Для цього Маріон проводить граматичне відмінювання «я», як «мене» в родовому відмінку (Гайдеггер), «мене» у знахідному (Левінас), «мені» у давальному відмінку (Маріон), щоб визначити поняття «поклику», як буття, обличчя іншого, самовідданого. Відповідно феномен поклику розкриває самовідданого як пасивного реципієнта, який в отриманні даності феноменів, віднаходить самого себе. Стає зрозумілим, що не Гайдегеровий поклик буття, а запропонований Левінасом поклик і зустріч віч-на-віч з обличчям іншого розкривають для Маріона й Кретьєнові часовий досвід поклику у відповіді (*l'appel s'entend dans la réponse*). Якщо поклик передує відповіді, він пробуджує прихильність і тлумачить гостинність завдяки інтерпеляції (запиту) Іншого. Звідти, надлишок поклику асиметрично змушує «я» зупинитися, щоб відповісти «ось я» (*Me voici*). Якщо Левінасове розуміння поклику спрямовує інтенційність на «становлення об'єкта» суб'єктом, Маріоновий поклик самовідданого закликає його контрінтенційно відповідати на поклик любові. Ж.-Л. Маріон знаходить Левінасовий поклик в особі Іншого явно незадовільним, тому що зустріч з іншим вимагає не стільки відповідати на поклик за іншого, але відповідати йому. На думку Маріона, обличчя сповнене самовідданості дозволяє самовідданому отримувати себе настільки, наскільки дається поклик, який він безперервно отримує у відповіді.

Покликання самовідданого маніфестувати себе *понад, без, після* буття як обдарованого любити (*ego amans*) Маріон розкриває у творах «Еротичний феномен», «Замість себе: підхід Святого Августина». Присутня асиметричність між тим, хто кличе любити і тим, хто відповідає на любов окреслює досвід краси і любові (*Agape*). Жан-Люк Маріон підкреслює, що там, де закінчується метафізика, комунікативно розпочинає свій відлік «феномено-агапео-логія». Нова феноменологія любові перетлумачує місце самовідданого, який, увиразнюючи контробраз Декартового *ego*, Кантової речі в собі, Гусерлевого «трансцендентального суб'єкта» як і Гайдегерового ось-буття, стане феноменалізацією «епохи» в еротичній редукції відношення «люблячий (*amant*) – кохана людина (*aimée*) – любов (*amour*)» і в реконституюванні статусу бажання феноменології любові. Цей новий еротичний досвід звільняє *ego cogito* від впевненості в собі та впроваджує справжню еротичну раціональність, завдяки якій *ego* отримує статус *ego amans*. Дана еротична редукція, «як редукція еротичного феномену, визначає й конфронтує привілей любити першим всупереч примордіальному бажанню бути любленим. При цьому, в третьому розділі ми повернемося до *самовідданого*, який завдяки еротичній редукції перекладає відповідь на поклик любові у взаємообдарованість тілесностей і споглядань закоханих.

РОЗДІЛ III – ДАРУВАТИ ЛЮБОВ БЕЗ БУТТЯ: ПОСУТНЄ СУТНОСТІ ЛЮБОВІ (*QUIDDITAS AMORIS*)

Описані в двох попередніх розділах долі суб'єкта вказують на генезу самовідданого *adonné*, вираженого в асиметричній відповіді на поклик іншого. Неможливо збагнути долю взаємо-(за)-даного іншого поза межами відсутності люблячого (*adonné*), який обдаровує любов'ю. Щоразу, коли Ж.-Л. Маріон заторкує тему обдарування (*donation, Gegebenheit, givenness*), філософ згадує її як похідну в історії філософії й, одночасно фундаментальну для феноменології дарування. З однієї сторони, Маріон вважає, що «питання про буття, теорії про об'єкт» прискорили занепад філософії, як у часі залишилася в «еротичному забутті мудрості» (*l'oubli érotique de la sagesse*)⁴¹⁴. З другої сторони, феноменолог називає феномен любові похідним (*dérivé*), рішуче позиціонуючи *adonné* в образі *post*-суб'єкта, що на противагу *ego*, трансцендентальному суб'єкту чи буттю сущого, приголомшено відповідає на поклик іншого в опосередкованості ніщо (*in the middle of nowhere*). Де і яким чином віднайти настроєвість для філософського «архе» (*ἐξ ἀρχῆς λόγος*)? Гайдегера назва твору «На шляху до мови» (*Unterwegs Zur Sprache, GA 12*) могла би пригадати забутий принцип: «щоб любити, треба бути». Те, що для Гайдегера значить «*Sein*», для Маріон звучить «*Amour*», що попередньо становить серцевину даного розділу. Стати на шлях до любові за принципом «я люблю, отже я є понад буттям» (*amo, ergo sum supra esse*) віднаходить свіжу можливість спрямувати філософію до її первісного покликання – любити. Все, що філософія називає «першим даром», «прапочатковим даром», народжується з «любов'ю любові». Любов не руйнує розум, оскільки її еротичний визначник запрошує до себе *ноетичне*. Маріон намагається відшукати слова, виправдати мовчання голосу, в якому бринить відлуння її походження. Динаміка еротичного дискурсу осідає в блаженство (*vita beata*), де: «для мене більш інтимною за будь-яку рівність я з самим собою, є віддаленість закоханого від того, що (кого) він любить». Змінність місця

⁴¹⁴ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris, 2003, P. 12.

здійснюється шляхом перенесення з одного місця в інше, оскільки, як додає Маріон, «я є тим, хто любить, бо там я є. Я ним є. Я є там, де люблю, бо там перебуваю (...), і, це для мене найбільш суцє (внутрішнє), аніж моє інтимне ego». Обдарований любов'ю *adonné* є свідком блаженного життя (*vitae beatae*), адже він одержує себе через те, що він отримує і стає «люблячим, який любить настільки радикально, що любов вирішує за нього все, а, найперше, його єство»⁴¹⁵. Відмова люблячого від любові до свого самолюбства позначається відстанню, яка відокремлює його від того, кого він любить – воля «дозволяє йому відновитися завдяки дару, який його випереджає»⁴¹⁶. Запізнілість сприйнятливості дару щодо його даності не повинна викликати підозр з приводу двозначності затримки. Запізнілий поклик показує відповідь подарованого дару обдарованому (*la réponse du don adonné à l'adonné*). Поклик дарування для отримання даного дару не повинен затьмарити подібностей і розходжень між *adonné* і іншим обдарованим *adonné*. Особливість Маріонового тлумачення висновковує, що «йдеться вже не про інтерсуб'єктивність чи інтероб'єктивність, а про взаємодарування», яке завдяки маніфестації Левінасових феноменів «обличчя, поваги, зобов'язання, субституції» покликане «феноменалізувати тотожність іншого». Маріон називає дану індивідуалізацію «любов'ю», яка «давно уже втратила ідею (...), й залишилася найоблуднішим з усіх слів. Спроби феноменології зробити її упривілейованою темою (...), нарешті, повернули їй концептуальну гідність»⁴¹⁷.

3.1. Інший, інакшість *par excellence* та покликання до індивідуалізації

⁴¹⁵ «Plus intime à moi que toute égalité du soi à soi s'avère donc la distance de l'amant à ce qu'il aime. (...) Je suis ce que j'aime, je le suis. Je suis là où j'aime, j'y suis (...) alors cela devient mon soi plus intérieur à moi que mon intime ego. (...) L'amant qui aime si radicalement, qu'aimer décide en lui de tout et d'abord de son être». J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 142; A. de Libera, «Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin» / A. de Libera // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2009/3. – № 63. – P.413.

⁴¹⁶ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 254.

⁴¹⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 443.

У питанні «Що таке феномен любові?» прихований подвійний сенс, який висвітлює первісне «покликання люблячого відповідати» на «запізнілу відповідь любленої». Маріон не претендує на те, щоб обмежити люблячих задовільним і вичерпним визначенням. З самого початку, французький філософ зауважує, що люблячий *adonné* ще не знайшов і не зайняв свого місця (*ще не увійшов «замість себе» у своє місце*). Однак, жодною мірою неавтентична *самість* люблячого не виключає відносин з іншим. Маріонові ідеться про статус і фактичність іншого, який гіпотетично й реально відображає свою радикальну безодню й недоступність. Інший не є ані «моїм винаходом іншого», ані «вигадкою мене іншим, який мене знаходить, мене виявляє, мене встановлює, мене конститує»⁴¹⁸, ані Іншим (*Autrui*) Левінаса, який, як персонаж (*persona*), віддаляється від поодинокі особи з трьох причин. По-перше, Левінасове посилення на загальний зміст заповіді «Не вбий» (*Tu ne tueras pas*) зводить нанівець (нейтралізує) конкретну людину; друга причина виявляє «обличчя, (яке) мовчить і приховує (маскує) індивідуальність» (*le visage tait et masque l'individualité*) і, згодом, стає актом «знеособленої нейтральності»; третя причина тлумачить відстань, як акт індивідуалізації, що «поглинає у собі сутність»⁴¹⁹. Показово Маріон виходить за межі Левінасового обличчя іншого, тому що «перед обличчям Іншого – усіх і будь-якого Іншого – мого – чи будь-якого іншого (*alter ego*) – або проміжного чи споглядаючого, у зустрічі з Іншим, як таким, отаким-то (*ось таким*), необхідно його індивідуалізувати більше, ніж я сам себе самостійно індивідуалізую (...), того, *кого* я міг би полюбити більше за себе»⁴²⁰.

⁴¹⁸ «*L'invention de moi par l'autre qui me trouve, me découvre, m'institue, me constitue*». J. Derrida, *Derrida J. Psyché. Invention de l'autre* / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1998. – P. 10.

⁴¹⁹ J.-L. Marion, «D'autrui à l'individu» / J.-L. Marion // Emmanuel Lévinas. *Possibilité et transcendance, suivi d'Études sur Lévinas et la phénoménologie*; [ed. J.-L. Marion]. – Paris: PUF, 2000. – P. 298-299.

⁴²⁰ «*Devant le visage d'Autrui – de tout et de n'importe quel Autrui – moi – ou n'importe quel alter ego – peut affronter aussi et encore le neutre, il faudrait, pour parvenir à l'autre comme tel, comme Untel, l'individualiser plus que je ne m'individualise moi-même (...) celui que je pourrais aimer plus que moi*». J.-L. Marion, «D'autrui à l'individu», P. 300.

У даному уривку Маріон обґрунтовує своєрідний перехід іншого в любов до іншого, що значно розширює горизонт феноменальності. За Маріоном «в області даності/дарування, феномен іншого вперше перестає бути екстериторіальною винятковістю із феноменальності, оскільки належить йому по праву звання парадокса – *насиченого феномена*. Гостити іншого рівнозначне насамперед отриманню даного й отримання від нього себе; між іншим й самовідданим не стоїть жодна вагома перешкода (...) Пасивний реципієнт даного/дару добачає можливість себе віддати винятковому даному, який у змозі проявити себе як самовідданий за правом отримання самого себе від того, що йому з себе дарується. Коли інший проявляє себе, мова йде про самовідданого, який віддається іншому в дарі. Складність полягає не в тому, щоб визначати іншому право з'являтися (традиційний соліпсизм, нібито остаточна некомунікабельність свідомостей), а в тому, щоб зрозуміти манеру, якою інший проявляє себе, віддаючи себе одиноко-присутньому в даруванні, яким залишаюся я. Це вже не питання інтерсуб'єктивності чи інтероб'єктивності, а взаємодарування. Дана ситуація залишається дотепер не досліджена, однак вона, не тільки, що дозволяє чи вимагає від нас повернутися до теми етики – поваги та обличчя, обов'язку і заміни (...), вона, можливо, також дозволить нам розібратися з тим, що непідвладне етиці – індивідуалізація іншого. Бо я не бажаю і не повинен вважати це лише універсальним й абстрактним полюсом контр-інтенційності, де будь-хто може прийняти вигляд обличчя, однак досягти його в незмінній (непереборній) конкретності, де він проявляє себе так, як не може проявити себе ніхто інший. У цій індивідуалізації є ім'я: любов (ця індивідуальність називається любов)»⁴²¹.

⁴²¹ «Car en régime de donation, pour la première fois, le phénomène d'autrui n'a plus rien d'une exception extraterritoriale à la phénoménalité, mais lui appartient de plein droit, quoi à titre de paradoxe (phénomène saturé). Recevoir autrui – cela équivaut d'abord et avant tout à recevoir un donné et s'en recevoir; aucun obstacle de principe ne se dresse plus entre autrui et l'adonné. (...) L'adonné peut entrevoir la possibilité de se donner à un donné exceptionnel – le donné qui se montrait lui-même sur le mode de l'adonné, habilité lui aussi à se recevoir de ce qui se donne à lui. Lorsque autrui se montre, il s'agit en effet d'un adonné se donnant à l'autre adonné (à qui se donnent des donnés). La difficulté ne consiste donc plus ici à décider si autrui peut apparaître (le traditionnel solipsisme, la supposée définitive 'incommunicabilité des consciences'), mais à comprendre comment

Прописана зміна споглядання дозволяє з більшою точністю визначити феноменальність іншого в основі феноменології дарування. Саме спосіб буття іншого стати першим і частим свідком даності феноменів вимагає від самовідданого індивідуалізувати себе завдяки даності/даруванню і рецептивності/сприйнятливості любові іншого. Автентичний характер іншого прихований в бутті, отриманому в любові, з любові та у змаганні до любові, і не обов'язково прив'язаний до вигадки/винаходу любові. Рецептивна (сприйнятлива) гостинність іншого стає подією (*événement*) його прийдешнього надходження (*avènement*), де я можу йому «сказати ‘прийди’ і відповісти на ‘прихід’» іншого»⁴²². У даному фрагменті Дерріда докладно задається питанням про те, наскільки поява іншого на горизонті мого винаходу іншого закриває лінію для можливого іншого? Дерріда відповідає, що «єдиноможливий винахід буде неможливим (...). Звичайно, але це єдина можливість: винахід повинен оголосити себе винайденням того, що здавалося б неможливим (*quo ne здавалося б можливим*), інакше він просто уявнював би програму можливостей у самій економіці»⁴²³. Дерріда заторкує тему винаходу іншого, спираючись, зокрема, на діалектичному виборі між можливістю і неможливістю. На думку Карли Канулло, Маріон запозичує від Дерріди ідею можливості, а від Романо термін «прийдешнього» (*того, хто надходить*), щоб обґрунтувати можливість самовідданого любові (*adonné à l'amour*) переступити поріг можливої події зустрічі з іншим. Мова йде про «відкритість і вразливість для будь-якої

*autrui se montre en se donnant à l'adonné que je reste (...). Il ne s'agit là plus d'intersubjectivité ou d'interobjectivité, mais d'interdonation. Cette situation, encore vierge de toute exploration, ne permet et n'exige pas seulement de reprendre la thématique de l'éthique – du respect et du visage, de l'obligation et de la substitution (...) elle autoriserait peut-être aussi d'aborder ce que l'éthique ne peut pas atteindre – l'individuation d'autrui. Car je ne veux, ni ne dois seulement l'envisager comme le pôle universel et abstrait de la contre-intentionnalité, où tout un chacun peut prendre le visage du visage, mais l'atteindre dans son insubstituable particularité, où il se montre comme aucun autre autrui ne le peut. Cette individuation porte un nom: l'amour». J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 443.*

⁴²² «Dire «viens» et répondre au «viens» de l'autre». J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, P. 53.

⁴²³ «Il faudrait donc dire que la seule invention possible serait impossible, dirait l'autre. Certes, mais c'est la seule possible: une invention doit s'annoncer comme invention de ce qui ne paraissait pas possible, sans quoi elle ne fait qu'explicitier un programme de possibles, dans l'économie même». J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, P. 59.

можливості, тобто факт, що кожна можливість є підлегла для уможливлення можливостей. Праподія вразлива кожною можливістю, і, як подія, покликає нас бути собою для нас самих (як і кожного іншого для нас) первісною подією, яка окреслює наше 'обличчя', немов показування й відкритість (оригінали) відповідно до походження»⁴²⁴. Згідно Канулло, Маріон називає первісну подію любов'ю, яка вкладає в серце своєї афективності можливість індивідуалізації іншого. Узавши за основу Гайдегерову формулу «вище за дійсність (актуальність) вважається можливість»⁴²⁵, Маріон перетлумачує її на нове твердження, що «вище онтологічної можливості знаходиться еротична афективність». Аби розширити проєкт феноменологічного принципу дарування, Маріон виходить концепт любові поза рамки епістемологічної можливості появи феноменів, щоб переосмислити афективність іншого й індивідуалізацію самості в межах взаємоданості/взаємодарування.

3.2. Марнота еротичної упевненості

У творі «Еротичний феномен», Ж.-Л. Маріон досліджує питання про взаємозв'язок між *ego cogito* і *ego amans*, між самістю й інакшістю. Феноменолог переосмислює статус *ego* у світлі еротичної редукції, яка виходить поза межі гносеологічних та онтологічних редукцій. Завдяки *еротичній* раціональності, яка виникає внаслідок досвіду еротичного феномена, суб'єкт входить у своєрідний горизонт «любові без буття» (*l'amour sans l'être*)⁴²⁶.

У ранній праці «Ідол і відстань», Ж.-Л. Маріон описує первісне протистояння любові знанню, де останнє пропонує досконалу впевненість, отриману за допомогою логічних розрахунків, математичних операцій, об'єктивних моделей і технологій виробництва. Проте, садиба пізнання

⁴²⁴ «Il tratto dell'apertura e della passibilità di ogni possibilità, ossia il fatto che ogni possibilità è passibile di possibilizzazione. L'evento originario passibile di ogni possibilità, evento che fa sì che noi siamo a noi stessi (e che ogni altro lo sia per noi) evento originale, tratteggia il «nostro» volto in quanto esposizione e apertura (originali) all'originario». С. Canullo, «L'amore dell'altro. Le phénomènes érotiques di J.-L. Marion», P. 493.

⁴²⁵ «Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit». М. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, S. 38.

⁴²⁶ J.-L. Marion, *Le phénomènes érotiques*, P. 15-16.

закладена в любові. Утім, якщо любов претендує на знання Любові, як тоді «мова, зокрема її концептуальна складова, може ставати однорідною з Любов'ю?»⁴²⁷. Маріон вважає, що саме відстань творить знання про любов, тому що «відстань пропонує єдине, унікальне втілення прояву доброти. Оскільки Доброта занурюється до нескінченності в гіперболу, яка згодом відкриється на подобу Трійці; вона, однак, залишається для нас немислима. Немислима її далечінь становить знак і печать любові, яка 'зійшла з неба' (Іван 6, 50). Немислиме, як відстань Доброти, дарує себе – не для того, щоб її охопити, але її прийняти. Отже, мова вже не йде про відмову від розуміння (немовби мова торкалася 'бажання' охопити (*com-prendre*), а не бути охопленим). Йдеться про вміння отримувати те, що залишається немислимим, прийнятним, аніж про того, хто його отримує. Мова не йде про визначення відстані попри немислиме, але про саме прийняття немислимого, яке, як знак і печать непропорційного походження відстані, дає нам відчуття міри. Якщо любов об'являється щільно як відстань (яку витлумачують причина і добро), щоб віддати себе, тільки любов зможе її прийняти»⁴²⁸.

Маріон вважає, що доступ до любові здійснюється завдяки немислимому знанню, яке трансформується в сприйнятливість. Любов кличе на відстані, що більше, з цієї відстані вона відповідає. Таким чином, філософ малює явну драму *ego*, яке, намагаючись збудувати свою впевненість на підвалинах *cogito ergo sum*, дуже швидко приречене зануритися в усамітнення і втратити «настрій

⁴²⁷ «*Le langage, y compris le langage conceptuel, peut-il devenir homogène à l'Amour?*». J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, P. 189.

⁴²⁸ «*La distance offre la seule, l'unique figure de manifestation convenable à la Bonté. Parce que la Bonté s'enfonce à l'infini dans une hyperbole qu'on verra plus loin renvoyer finalement à la Trinité, elle nous reste impensable. L'impensable en elle de la distance constitue la marque et le sceau de l'amour, qui nous 'est descendu du ciel' (Jean VI, 50). L'impensable, comme distance de Bonté, se donne – non à comprendre, mais à recevoir. Il ne s'agit donc pas de renoncer à comprendre (comme s'il s'agissait de comprendre, et non d'être compris). Il s'agit de parvenir à recevoir ce qui ne devient pensable, acceptable plutôt, que pour qui le recevoir. Il ne s'agit pas d'admettre la distance malgré l'impensable, mais de recueillir précieusement l'impensable, comme le signe et le sceau de l'origine démesurée de la distance qui nous donne mesure. Si l'amour se révèle hermétiquement comme distance (qui commentent cause et bonté) pour se donner, seul pourra l'accueillir l'amour*». J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, P. 200-201.

(тональність) еротичного розташування»⁴²⁹. Бажання *ego* зрозуміти свою сутність за принципом «я знаю, що існую, (і) запитую себе, хто є тим я, якого знаю» (*novi me existere; quero, quis sim ego ille, quem novi*)⁴³⁰, присвоює себе, а прагнення до певності за покликом буття унеможлиблює будь-яке *cogito*.

Водночас ми не можемо ігнорувати Паскаля, який під принципом *ordo amoris* відкриває нам перший слід еротичного феномена визначальним для феноменології Ж.-Л. Маріона. Паскаль виходить за межі метафізичного *ego*, переадресовуючи я (*ego*) від номінатива до знахідного відмінка мене (*me*). Любов (*caritas*) конституює приймаюче я (*мене*), не як зрозуміле для розуміння, але як *любляче я*. Дане зміщення акцентів апелює насамперед до своєрідного «переходу від другого до третього порядку, (в якому) передбачений момент повалення *ego*, а, точніше, дискваліфікація його законного примату в порядку любові, який Декарт закріпив за собою ще в порядку розуму: *ego* має пізнати найперше себе, тому не може любити виключно себе. Вихід за межі Картезіанської метафізики полягає в тому, щоб не любити себе згідно з мисленням про самого себе. Потрібно «ненавидіти» *ego* відповідно до милосердної любові, щоб у цей же спосіб виявляти свою «гідність» у злагоді з мисленням, мовляв тільки Бога залишилося любити»⁴³¹.

Безумовно, Маріон не забуває, що Паскалівське я шукає запевнення й любові, які спрямовують його на досвід еротичного відношення. Філософ уточнює, що «подібно до того, як феноменологія оперує редукціями щодо свідомості, рівно стільки Декарт застосовує редукції стосовно очевидності й, пізніше до *ego*; споріднено Гайдегер редукує суще до буття суших; подібним

⁴²⁹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 18.

⁴³⁰ R. Descartes, AT VII, 27, 30; J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 99.

⁴³¹ «Passer du second ordre au troisième implique de subvertir l'ego, ou plus exactement de disqualifier dans l'ordre de la charité la primauté légitime que Descartes lui a reconnu dans l'ordre de l'esprit: l'ego doit se connaître premièrement, donc il ne peut s'aimer exclusivement. Dépasser la figure cartésienne de la métaphysique consiste à ne pas s'aimer soi-même comme l'on se pense soi-même. Il faut 'haïr' l'ego selon la charité, comme il fallait en voir la « dignité » selon la pensée, en sorte qu'il ne reste à aimer que Dieu». J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne* / J.-L. Marion. – Paris: PUF, 1986. – P. 342.

чином Паскаль здійснює редукцію усього, що стається в порядку любові. Безумовна редукція здійснена любов'ю називається злиденністю (*destitution*). Звести нанівець метафізику означає оприятити нескінченну відстань вищого порядку від неї, і, що з її сторони, будь-які очевидності розуму 'не дорівнюють найменшому рухові любові' (§ 308/793), тож на них треба споглядати в категоріях любові. Коли отже, нижчі порядки неспроможні за відсутності справедливості управляти досконалішими, тобто цілісністю, тоді порядок любові бачить все, від найменшого до найбільшого, що являється відблиском любові»⁴³².

У даному уривку Маріон визначає хіазм як входження любові на місце онтологічної різниці, про що Маріон детальніше описує у творі «Бог без буття»⁴³³. Марнославство позначає байдужість і даремність першості буття й істоти. Достеменно марнославство «знецінює визначеність об'єктів, які, хоч і залишаються захищеними і надійними, однак дана безпека не гарантує мені мене; нікчемна і непевна надійність»⁴³⁴. У негативній складовій (*pars destruens*), марнославство і нудьга повстають проти автаркічної впевненості, тому що формула «не бажати не бути» стає все певнішою за «аніж бути»⁴³⁵. Аргументована частина (*pars construens*) марнославства, що впливає з пильного погляду, порушує питання про любов в межах естетичного споглядання. Цей знаковий погляд згідно Ж.-Л. Маріона розкривається на картині Альбрехта

⁴³² «*De même que la phénoménologie opère des réductions, mais à la conscience; de même que Descartes opère des réductions, mais à l'évidence, puis à l'ego; de même que Heidegger opère une réduction des étants à l'être des étants; de même Pascal accomplit une réduction de tout ce qui advient à la charité. La réduction inconditionnelle à la charité se nomme destitution. Destituer la métaphysique signifie: montrer qu'un ordre supérieur lui reste infiniment distant, et que, de son point de vue, les évidences de l'esprit «ne valent pas le moindre mouvement de charité» (§ 308/793) donc peuvent se juger en termes de charité. Car si les ordres inférieurs ne peuvent sans 'injustice' régir l'ordre supérieur, 'l'ordre de la charité' voit toute chose, y compris des ordres inférieurs, selon qu'elles gardent, ou non, leur de la charité».* J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, P. 360.

⁴³³ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* / J.-L. Marion. – Paris: PUF, 1991.

⁴³⁴ «*Déqualifie la certitude des objets: quoiqu'ils restent sécurisants et sûrs, mais cette sécurité ne m'assure pas de rien du moi; sûreté inutile et certaine».* J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore* / J.-L. Marion; [ed. Ugo Perone]. – Torino: Rossemberg & Sellier, 2007. – P. 122.

⁴³⁵ «*Ne pas vouloir ne pas être qu'être».* J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 36.

Дюрера «Меланхолия» (1514)⁴³⁶. Стомлений і сумнівний погляд виявляє видимість, яка не довіряє зорюванню, що походить від беззмістовної нікчемності істот. Погляд невимушено спрямовує на пошук чогось укритого і неіснуючого, яке, як відсутня істота і виявлення глобальної байдужості, задає погляду неминуче питання: Навіщо? (*A quoi bon?*). У чому сенс погляду споглядати? Де знаходиться «садиба» погляду та який її вигляд у просторі споглядання? Усвідомлюючи відсутність сенсу, Маріон запитує Дюрера про зовнішній напрямок ангельського споглядання? Маріонові здається, що погляд запрошує та домінує «не згори (небеса, ангели, божественне), ані на передньому плані (ми, спостерігач), а з лівої сторони гравюри. З її лівої сторони відкривається азимут, де, одночасно, за межами гравюри зводяться воєдино зникомі лінії різних фігур. Це підтверджує і веселка: її частина, що усічена рамкою гравіювання, вимагає розширення точно за рамкою. Побудова самої гравюри віддзеркалює поза собою – незрозумілу миттєвість зникання (втечі, невловимості). І меланхолия вдивляється виключно у цю мить відсутнього зникання – відсутності зникання, зникання зникання(м) (*втеча від втечі / політ польоту*). Вона вражає марнославством істоти, які її обтяжують та її наповняють, і легко вдивляється на позначку (у мить) зникання – незрозумілий виняток, який конститує свою видимість нез'явленням себе, і який вдруге вислизає з поля зору, розмістившись поза гравюрою, як відбиток, якого навмисно і надійно Дюрер гравіює»⁴³⁷.

Опис Дюрера передбачає діапозитив погляду, породженого марнославством по відношенні до невловимості чогось з речей в істотах, тому що меланхолия, з точки зору онтичної невизначеності, споглядає на позірність

⁴³⁶ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, P. 166-195.

⁴³⁷ «*Ni par le haut (les cieux, les anges, le divin), ni par l'avant-scène (nous, le regardant), mais par le côté gauche de la gravure. Or, sur ce côté gauche s'ouvre l'azimut où, par ailleurs, les lignes de fuite des figures diverses convergent, hors de la gravure. Ce que confirme l'arc-en-ciel: sa partie tronquée par le cadre de la gravure appelle un prolongement strictement hors-cadre. La gravure, par son organisation même, renvoie hors d'elle-même – vers un point de fuite qu'elle ne comprend pas. Et la mélancolie ne regarde rien d'autre que ce point de fuite absent – absence d'une fuite, fuite d'une fuite. Elle frappe de vanité les étants qui l'encombrent et la comblent, en regardant simplement le point de fuite – étrange instance qui en constitue la visibilité dans lui-même jamais apparaître, et qui, ici, échappe une seconde fois au visible en se situant hors de la gravure, dont Dürer fixe, à dessein, solidement le cadre*». J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, P. 190-191.

істот і бачить їхню крихку буттєвість (*étantité*)⁴³⁸. Саме марносластво вказує суб'єкту на можливість постати як феномен шляхом протидії інтенційності. Це наочно показує, як любов набуває нового обличчя в межах феноменології пересікаючих поглядів (*regards croisés*). У творі *Прологомени до милосердя*⁴³⁹ Маріон відверто стверджує, що феноменологія тією мірою, в якій вона аналізує свідомість, відкриває простір для любові. Любов може бути інтенсивним ефектом свідомості, але, звідси випливає її неможливість, оскільки люблений зводиться до стану свідомості й, нарешті, до переживання люблячого, тому що «любов з'являється як оптична ілюзія моєї свідомості, яка переживає лише себе»⁴⁴⁰. Феноменологічний підхід стикається з апоріями: з одного боку, опис любові, як такої, призводить до абстракції; з іншого боку, опис досвіду любові лише підсилює вдачу її ідолопоклонницького образу. Усі зауваження змушують нас змінити Декартову й Гусерлеву перспективи, щоб повернути свідомість проти течії, і навіть зустріти Іншого, який «редукує мою свідомість, позбавлену інтенційності»⁴⁴¹. Ж.-Л. Маріон практично розвиває Левінасову інтенційність, яка, незалежно від бачення інших і інтенціональності *моєї* свідомості, покладається на вагу свого незамінного й ілюзорного погляду. Таким чином, ми знову віднаходимо ключовий мотив, коли любов, як втрата свідомості, визначається пересіканням поглядів, незвідних на об'єкт, ані на суб'єкт. Найповніше Маріон описує перетин споглядань таким чином: «два безумовно невидимі погляди (інтенційність і розташування) вірять один в одного і тим самим спільно складають невидимий хрест для будь-якого іншого погляду, крім них самих. Кожен з двох поглядів помітно відмовляється видимо вдивлятися в інший погляд – видніє лише об'єкт, кадавр ока – щоб відкрити власне невидиме візування невидимому поштовху іншого візування. Два погляди, цілком

⁴³⁸ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 220.

⁴³⁹ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité* / J.-L. Marion. – Paris: Éditions de la Différence, 1986².

⁴⁴⁰ «L'amour apparaît comme une illusion d'optique de ma conscience, qui n'y éprouve qu'elle seule». J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, P. 95.

⁴⁴¹ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, P. 103; C. M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, P. 231; R. Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction* / R. Horner. – Burlington: Ashgate, 2005. – P. 70.

невидимі, перетинаються один з одним, і в цьому пересіканні обопільно відмовляються від своєї невидимості. Вони погоджуються на те, щоб їх бачили, не бачачи, і, міняють первісне розташування деномінативного/відіменного погляду бачити, не будучи побаченим (не будучи видимим). Любов, таким чином, можна визначити, як: бачення остаточно невидимої цілі мого погляду, який, однак, викривається взоруванням іншого невидимого погляду; і, ці два від споконвіку невидимих погляди оголюються один одному у пересіканні (*перетині/ перехрещені*) їхніх взаємних цілей. Любов вже більше тривіально не визначається через те, щоб бачити або бути побаченою (*стати видимою*), бажати або викликати бажання, але в тому, щоб переживати пересікання поглядів в перетині цілей (*зустрічі взорувань*)⁴⁴². Пересікання викривається в досвіді необ'єктивності, яка утримує виявлену ціль у таємниці й зберігає її появу. Звідти, пізнання любові корениться у волі, якій належить рішення любити іншого. Інакшість, про яку йде мова, абсолютно відрізняється від тієї, яку розуміє Левінас. Тепер інший вже не є універсальним, нейтральним *я* перед обличчям іншого (*le Neutre*). Маріон долає абсолютно асиметричні відносини позиціюванням того, що «наказ не приходить до мене від іншого, та не штовхає мене до нього; я переживаю себе всередині себе і як такий (подібного собі)»⁴⁴³. Філософ зазначає, що феноменальність іншого вписується в мене і для мене, щоб я зміг відкрити себе на вибір іншого полюбити мене. Стає зрозумілим Маріоновий постулат, що ідея еротичного феномена віднайшла своє місце у філософії.

⁴⁴² «*Deux regards définitivement invisibles (l'intentionnalité et l'injonction) se croient et tracent ainsi en commun une croix invisible à tout autre regard qu'à eux seuls. Chacun des deux regards renonce à voir visiblement l'autre regard – seule se voit l'objet, cadavre d'oeil – pour exposer sa propre visée invisible à l'impact invisible de l'autre visée. Deux regards, définitivement invisibles, se croisent et, en cette croisée, renoncent à leur invisibilité. Ils consentent à se laisser voir sans voir et inversent l'originelle disposition de tout regard (dé-)nominatif – voir sans être vu. Aimer se définirait donc: voir la visée définitivement invisible de mon regard pourtant exposé de la visée d'un autre regard invisible; les deux regards à jamais invisibles s'exposent l'un à l'autre dans le croisement de leurs visées réciproques. Aimer ne consiste plus trivialement ni à voir, ni à être vu, ni à désirer, ni à susciter le désir, mais à éprouver la croisée des regards dans celle d'abord des visées*». J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, P. 107.

⁴⁴³ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, P. 111.

3.3. «Я» у випробуванні еротичної редукції

Аналіз історичної панорами пов'язаної з суб'єктивністю (*ego, Ich, Dasein, adonné*) ставить читача Маріонової феноменології дарування перед радикальним вибором: продовжувати жити в нереальному світі, що кружляє навкруги буття *ego*, або, віддалившись від максими «я є центром буття», віднайти сенс у досвіді пасивного реципієнта любові (*adonné érotique*), який приймаючи й віддаючи отриманий дар намагається скоротити розрив між собою та іншим. За Маріоном, принцип нового тлумачення «екцентричного я» неможливо відшукати в межах Гусерлево-Декартової епістемічної редукції або Гайдегерової онтологічної фактичності, оскільки його сенс прихований тільки у відношенні до еротичної редукції⁴⁴⁴. Еротична редукція шляхом зміщення онтологічного й метафізичного пріоритету відкриває *еротичний горизонт* властивий Гайдегеровій турботі, із «абсолютно новим підґрунтям»⁴⁴⁵, де «я щоразу з'являюся (...) люблячим і вірним (*adonné*)»⁴⁴⁶. Це означає, що на світанку нового дня зникає нічна примара самовпевненого *ego*; і що, не йдеться вже більше про жодну метаморфозу ось-буття (*Dasein*) в люблячого (*adonné*), щоб, бува, знову не повернутися до питання про буття (*Seinsfrage*). Відтепер кохана людина не виконує роль прикметника буття, а індивідуалізується завдяки люблячому. Маріон констатує, що «люблячий, і тільки він, бачить щось більше, а саме те, чого ніхто інший окрім нього не бачить – мова не про річ, адже вперше, саме інший, такий унікальний, індивідуалізований, невіддільний від вигоди, звільнений від об'єктивності, оголений ініціативою любити, він віднині з'являється як досі невидимий феномен. Люблячий настільки бачить наскільки любить і, разом виявляє феномен, видимий настільки, наскільки люблений (так велично улюблений)»⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ J. Greisch, «Les lieux du soi: vers une herméneutique du soi-même par l'Autre» / J. Greisch // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2009/3. – № 63 – P. 326.

⁴⁴⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 49.

⁴⁴⁶ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 148.

⁴⁴⁷ «L'amant, et lui seul, voit autre chose, une chose que personne d'autre que lui ne voit – précisément plus une chose, mais, pour la première fois, tel autrui, unique, individualisé, désormais arraché à l'économie, dégagé de l'objectivité, dévoilé par l'initiative d'aimer, surgit comme

У появі іншого Маріон вбачає потенційний прояв насиченого феномена, який «ніколи не походить від нестачі інтуїції, а навпаки, з моєї нездатності надати йому точне, індивідуалізоване і стає значення»⁴⁴⁸. При аналізі третьої еротичної редукції, Ж.-Л. Маріон всеосяжно виокремлює еротичний зміст «любові» терміном «Ерос», що дозволяє йому перетлумачити двозначність його етимологічного значення. Тема неоднозначності *Еросу* давно фігурує у платонівському діалозі «Федр». Йдеться про шлях Еросу до трансцендентності, представленої, як відкритість на іншого. Інший невблаганно екстравертується і залишається недоступним для Еросу, який насправді бажає його зустріти й пізнати до тих пір, доки дозволяє йому його скінченність. Платон пише, що на взір божества, «душа закоханого слідує за коханим із сором'язливістю та пошаною»⁴⁴⁹. Саме Діотіма відкриває Сократу істину любові, вписаної в досвід Еросу. Ерос, син Пороса (достатку/багатства) і Пенії (бідності) страждає від непомірної нестачі між «мати» або «не мати». Інше я Еросу (*alter-ego d'Eros*) намагається ігнорувати синтез знання і незнання, бо слід мудрості все-таки колись зникне. Чого, отже, бажає Ерос? *Ерос* бажає тільки того, чого у нього немає – любові (*agàpe*). Платон чітко окреслює орієнтир Еросу на: «пристрасть до насолоди красою, яка всупереч розуму взяла гору над переконанням, що велить чинити чесно, яка сильно зміцніла від споріднених з нею потягів до тілесної краси й визначає всю поведінку людини, – оцей потяг дістав назву від своєї сили, тому й зветься любов'ю, яку (...) засвідчує закоханий, не супроводжується добрими намірами, але він (*Ерос*) схоже на певний голод, який хочеться заспокоїти»⁴⁵⁰. Чисте бажання (ερωστέσ) володіти істиною не характеризує Ерос з його егоїстичною і метафоричною вдачею (ερωμενοσ), а

phénomène jusqu'au alors invu. L'amant, qui voit en tant qu'il aime, découvre un phénomène vu en tant qu'aimé (et autant qu'aimé)». J.-L. Marion, Le phénomène érotique, P. 131.

⁴⁴⁸ «Ne provient donc jamais d'une pénurie de l'intuition, mais à l'inverse, de mon incapacité à lui assigner une signification précise, individualisée et stable». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 154.

⁴⁴⁹ Платон, *Федр* / Платон // Діалоги; [пер. Й. Кобів]. – Харків: Фоліо, 2008. – 255А, С. 271.

⁴⁵⁰ Платон, *Федр*, 238С, С. 250; Platon, *Phèdre* / Platon; [tr. L. Brisson]. – Paris: Flammarion, 1992. – 241С, Р. 108.

скоріше, відкриває можливості для його удосконалення. Хоча у творі «Цілісність і Нескінченність» Левінас недооцінює складову *бажання* Еросу (*désir*), оскільки інтерпретує його радше з точки зору *потреби* (*besoin*) і задоволення свого *я* (*jouissance du Même*)⁴⁵¹, однак й не заперечує пориву Еросу до любові, яка його як іншого індивідуалізує. З цього пронизується Маріонова критика етичного відношення запропонованого Левінасом. Маріон ставить під сумнів тезу Левінаса, що індивідуалізація Іншого в мені і мене в ньому відбувається не в «етичному відношенні, а в зустрічі любові»⁴⁵². Простеживши двозначність і невизначеність любові у Левінаса, Маріон висновковує, що любов має розглядатися як суцільна однозначність любові⁴⁵³. Необхідно повернути Еросу Ерос і Агапе, тобто перевести одержиме і загарбницьке (привласнювальне) бажання Еросу у простір зневласнення (неприсвоєння), неповернення до себе, що феноменалізує Ероса носієм дару⁴⁵⁴. Філософ не говорить «про спільний або, скоріше, про два окремих феномени», а про «пересікаючий двоїстий феномен, де дві інтуїції, закріплені значенням»⁴⁵⁵. Саме таку істину влучно відображає платонівський фрагмент діалогу «Федр»: «Дружба закоханого виникає не з доброзичливості, а немовби заради насичення їжею. Наче вовки ягнят, подібно закохані любляться»⁴⁵⁶. Можна навести ще один приклад, який руйнує традиційні переконання щодо пагубності Еросу і невинності Агапе: «ἀγάπη володіє і споживає стільки ж, скільки ἔρως дарує та зрікається»⁴⁵⁷. Як бачимо, що Ж.-Л. Маріон говорить про перетворення Еросу в Агапе, а Агапе в Ерос. Доречність даного спостереження відображає *logos* еротичного явища, що виражає «унікальний сенс любові, який можна розпізнати за допомогою

⁴⁵¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, P. 285; R. Caldarone, *Caesus Amor*, 235.

⁴⁵² «*Pas dans la relation éthique mais dans la rencontre de l'amour*». J.-L. Marion, «De l'autrui à l'individu», P. 309.

⁴⁵³ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, § 42, P. 365-380.

⁴⁵⁴ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 210.

⁴⁵⁵ «*D'un phénomène croisé, à double entrée – deux intuitions fixées par une signification*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 167.

⁴⁵⁶ Платон, *Федр*, 241D, С. 254.

⁴⁵⁷ «*Ἀγάπη possède et consume autant que ἔρως offre et abandonne*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 340.

здійснення редукції й випробування її в іншому місці»⁴⁵⁸. Отже, нам здається, що мова йде не про аналіз однозначного значення Еросу, і навіть не про розкриття спільного досвіду еротичного феномену любові, а про виокремлення цієї єдності Еросу й Агапе в дослідженнях св. Августина, Псевдо-Діонісія Ареопагіта й Максима Сповідника. Звідти, протиставлення двох термінів однозначно передбачає неможливість їх випадкового збігу, що досить добре продемонстрував Андерс Нігрєн у творі «Ерос та Агапе»⁴⁵⁹. Нігрєн впорядковано порівнює різницю між Еросом й Агапе, але заразом радикально їх розмежовує. Нігрєн створює образ Еросу на противагу чеснотам Агапе у наступному порядку:

«Ерос відповідає бажанню, прагненню. *Агапе* рівнозначна жертві. *Ерос* возноситься. *Агапе* маліє.

Ерос виявляє шлях людини до Бога. *Агапе* вирівнює шлях від Бога до людини.

Ерос рівнозначний зусиллям, які ведуть до спасіння працею рук людських. *Агапе* співзвучна благодаті; спасіння впливає з акту Божественної любові.

Ерос дорівнює егоцентричній любові, яка самостверджується у найвищій і найблагороднішій формі на п'єдесталі величі.

Агапе, уподібнюється безкорисливій любові, яка не шукає власних інтересів, вона самовіддана. *Ерос* хоче бути господарем свого божественного і безсмертного життя.

Агапе живе Божественним життям, і, з цієї причини, наважується втратити своє життя.

Ерос позначає в першу чергу любов до людини; Бог становиться об'єктом *Еросу*. Навіть коли *Ерос* звертається до Бога, він приймає риси людської любові

⁴⁵⁸ «L'unique sens de l'amour, qui se reconnaît à l'exercice de la réduction et à l'épreuve de l'ailleurs». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 335-336.

⁴⁵⁹ A. Nygren, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (3 vol.) / A. Nygren; [tr. P. Jundt]. – Paris: Cerf, 2009; A. Nygren, «Éros et agapè» / A. Nygren; [tr. P. Jundt]. // *Revue du MAUSS*. – 2008/2. – № 32. – P. 165–172; A. Nygren, *Agape and Eros* / A. Nygren; [tr. P. S. Watson]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Агапе посилається насамперед на любов до Бога: «Бог є любов». Навіть коли *Агапе* споглядає на людину, вона зодягається прикметами Божественної любові.

Ерос визначається якістю, красою та цінністю свого об'єкта; він не спонтанний, а 'спровокований' і 'вмотивований'.

Агапе суверенно оберігає незалежність від свого об'єкта; вона спрямована «як до злих, так і до добрих; вона спонтанна, бурхлива та невмотивована любов.

Ерос констатує, що його об'єкт вартий любові, і тому любить його.

Агапе любить і створює цінність свого об'єкта»⁴⁶⁰.

Радикалізм Нігреного розуміння феномену любові полягає в неможливості співставити *Ерос* з *Агапе*, мовляв, дана концептуальна прірва попередньо опосередковувалася у дослідженнях святого Августина і Діонісія Ареопагіта. Нігрен зазначає, що «за допомогою *Еросу* й *Агапе* св. Августин намагається створити переважно єдину концепцію любові (...), покликану водночас об'єднати платонізм і християнство. На думку Августина, неможливо було б говорити про божественну любов, через те, що *Ерос* завжди передбачає відсутність повноти, незадовільність потреби. З однієї сторони, він розрізняє

⁴⁶⁰ «*Érôs* égale désir, aspiration. *Agapè* égale sacrifice; *Érôs* tend vers ce qui est élevé. *Agapè* descend; *Érôs* est la voie de l'homme vers Dieu. *Agapè* est la voie de Dieu vers l'homme; *Érôs* égale effort, qui suppose le salut, *Agapè* égale grâce; (*Érôs* égale) oeuvre de l'homme. La rédemption est un acte de l'amour divin; *Érôs* égale amour, qui, égocentrique, est une sorte. *Agapè* égale amour désintéressé, 'elle ne d'affirmation de soi, sous la forme la plus haute et cherche pas son intérêt', elle est don de soi, la plus noble, élevée au sublime; *Érôs* veut conquérir sa vie, une vie divine, immortelle. *Agapè* vit de la vie divine, ose pour cette raison, 'perdre sa vie'; *Érôs* désigne au premier chef, l'amour de l'homme; Dieu est *objet* de l'*éros*. Même lorsque l'*éros* se rapporte à Dieu, il revêt les traits de l'amour humain. *Agapè* désigne au premier chef, l'amour de Dieu: 'Dieu est *agapè*'. Même lorsque l'*agapè* se rapporte à l'homme, elle revêt les traits de l'amour divin. *Érôs* est déterminé par la qualité, la beauté et la valeur. *Agapè* est souverainement indépendante de son objet elle s'adresse aussi bien 'aux méchants qu'aux bons'; elle est un amour spontané, 'jaillissant', 'non motivé'. *Érôs* constate que son objet vaut d'être aimé, et l'aime de ce fait. *Agapè* aime et crée la valeur de son objet; il n'est pas spontané, mais 'provoqué', 'motivé'»⁴⁶⁰. A. Nygren, *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Vol. I., P. 235–243, P. 431; Nygren, *Agape and Eros*, P. 210; E.C. Vacek, *Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics, Moral Traditions & Moral Arguments* / E.C. Vacek. – Washington: Georgetown University Press, 1994. – P. 157-197.

любов, народжену з людської убогості і земних злиднів, від тієї, яка, з іншої сторони, народжена милосердною любов'ю»⁴⁶¹. Між полюсами Еросу й Агапе постає відстань, яка визначає їхню концептуальну неможливість. Нігрен стверджує, що для Псевдо-Діонісія Ареопагита «Агапе» є субститутом *Еросу*, (...) який змінює себе на *Агапе* («*Божественні Імена*» IV, 11). (...) Звідси, ототожнювати Ерос з Агапе означає лише дозволити Еросу замінити собою Агапе й витіснити її (...), оскільки *Ерос* проникливіший і чіткіший за *Агапе* (...); вона для нього – порожній звук»⁴⁶². Радикальна прірва між Агапе і Еросом в тлумаченні Нігрена не дають змоги відкрити іншу сторінку інтерпретації. На приклад, Маріон слушно зауважив, що Ерос, за Августином, «звертається до Бога, адже Ерос не є більше бажанням, але милосердною любов'ю»⁴⁶³. Подібно у Псевдо-Діонісія Ареопагита Ерос, називає себе неідолопоклонницьким іменем Бога і нескінченим ім'ям людини. Псевдо-Діонісій стверджує, що для деяких авторів «‘пристрасне бажання’ – це термін, більш гідний Бога, аніж (термін) ‘милосердна любов’ (...), вважаючи ‘пристрасне бажання’ синонімом ‘милосердної любові’. Однак, коли Бог возвеличується іменем справжньої любові, у Ньому бажання любові набуває форми єдності. (...). Обидва (значення) милосердної любові і бажання позначають одну і ту ж саму силу (владу) об'єднання і зустрічі, а ще більше збереження (...) завдяки Прекрасному і Доброму, (...) що об'єднує істоти одного і того чину між собою; що спонукає

⁴⁶¹ «Ibi enim gratior amor est, ubi non aestuat indigentiae siccitate, sed ubertate beneficentiae profluit. Ille namque amor ex miseria est, iste ex misericordia». Augustinus, *De catechizandis rudibus*, IV. 7. «Ce qui se passe chez Augustin est en réalité ceci: une conception nouvelle de l'amour se forme (...) à l'aide de l'*érôs* et de l'*agapè*, une conception foncièrement une, il essaie dans le même temps, d'unir le platonisme et le christianisme. Selon Augustin, il serait impossible de parler d'un amour divin, puisque l'*érôs* suppose toujours une manque, un besoin non encore satisfait. Il distingue d'une part un amour né de notre pauvreté et de notre misère, et, d'autre part, un amour né de la miséricorde». A. Nygren, *Érôs et Agapè*, P. 20-21, 27.

⁴⁶² «L'*agapè* n'est pas pour (Pseudo-Denys l'Aréopagite) qu'un substitut de l'*érôs*. C'est que nous le voyons, non seulement en pensée, mais encore matériellement substituer *érôs* à l'*agapè* (*Noms Divins* IV, 11). (...) Identifier, ainsi, l'un à l'autre, l'*érôs* et l'*agapè*, c'est uniquement permettre à l'*érôs* de se substituer à l'*agapè* et de l'évincer (...) parce que l'*érôs* est plus net et plus clair qu'*agapè* (...) elle n'est pas qu'un son vide»⁴⁶². A. Nygren, *Érôs et Agapè*, P. 159-161.

⁴⁶³ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 373.

вищі ієрархії здійснювати своє провидіння щодо нижчих чинів; яке перетворює нижчі чини і приєднує їх до вищих ієрархій»⁴⁶⁴.

У цього уривку саме ідея «вартості» віднаходить згодом місце у творі «Еротичний феномен». Однозначність імені й значення Еросу об'єднують все те, що здається неподільним, адже взнесліші (досконаліші) й нижчі ієрархії любові свідчать про взаємотяжіння і взаємовідштовхування в «міметичному русі їхньої взаємодії» (*epistrophè*); екстатичність любові оновляє перспективу відкритості поза межами ідентичності⁴⁶⁵. Феномен *Еросу* оприявнює вихід суцього понад себе, як неприналежного собі, який «себе дарує (віддає і відкриє) на відстані любові»⁴⁶⁶. Якщо Ерос готовий оголитися з усього неавтентичного еротичного в Еросі, шлях дару, зречення дозволених відстанню стає наверненням (*metànoia*) погляду із себе на себе. У своєму аналізі дарування Ж.-Л. Маріон силкується об'єднати роль залишеного напризволяще я за допомогою іншого від себе. Маріон пише, що «любов віддає себе ціною зречення себе, безнастанно переступаючи межі свого власного дару, аж до переміщення себе за межі себе

⁴⁶⁴ «Il a même paru à certains de nos auteurs sacrés que 'désir amoureux' est un terme plus digne de Dieu qu'amour charitable' (...) Il me paraît que les théologiens ont considéré comme synonymes 'désir amoureux' et 'amour charitable', mais en appliquant ces termes aux réalités divines, à cause des absurdes préjugés de ces hommes (qui s'attachent aux mots plutôt qu'aux choses). Quand Dieu, en effet, a été célébré sous le nom d'Amour véritable, non seulement dans nos écrits, mais même par la sainte Écriture, la foule ne saisit pas qu'en Dieu le désir amoureux revêt la forme de l'unité, a glissé insensiblement jusqu'à cette sorte de désir qui lui est familière, désir morcelé, corporel, susceptible de partage; en ce cas, il ne s'agit pas plus d'amour véritable, mais d'une image, ou plutôt d'une caricature de l'amour authentique. La foule, en effet, est incapable de comprendre le caractère indivisible et unitaire du désir divin. Et c'est pourquoi ce nom qui semble inconvenant au vulgaire n'en est pas moins attribué à la divine Sagesse, fin que la masse soit conduite et élevée jusqu'à l'intelligence du véritable amour, et se délivre des difficultés que ce terme présente à ses yeux (...) Mais s'adressant à ceux qui savent entendre le vrai sens des paroles divines, les saints théologiens, pour leur révéler les secrets divins, attribuent même valeur aux deux expressions de charité et de désir. Car ils désignent tous deux une même puissance d'unification et de rassemblement, et plus encore de conservation, qui appartient de toute éternité au Beau-et-Bien grâce au Beau-et-Bien; qui émane du Beau-et-Bien par le Beau-et-Bien; qui unit les uns aux autres les êtres de même rang; qui pousse les supérieurs à exercer leur providence à l'égard des inférieurs; qui convertit les inférieurs et les attache aux supérieurs». Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins* / Pseudo-Denys l'Aréopagite // *Oeuvres complètes*; [tr. M. De Gandillac]. – Paris: Aubier Editions Montaigne, 1943. – 709B–709D, § 12, P. 106-107.

⁴⁶⁵ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 215.

⁴⁶⁶ «Se donne (s'abandonne et s'ouvre) à la distance». J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, P. 204.

(пересадки себе з самого себе)»⁴⁶⁷. Ось чому можна переконливо ствердити, що увічнення об'єднує Ерос із собою. Тут на думку спадає Арістотель, який також вбачав схожість Еросу та Агапе. За Арістотелем «дружня приязнь особливо постійна» вважається досконалою, коли (друзі) «отримують одне від одного однаково, наприклад задоволення»⁴⁶⁸ і довершують любов своєрідним «надміром, що за природою звернений на одного»⁴⁶⁹.

Достаток *Еросу* в *alter-ego* виглядає ще одним способом запитати: У чому сенс і «навіщо» любити? Дане питання «*A quoi bon?*» вказує на існування іншого 'неонтичного' Еросу, що показується з деінде, в другому (іншому) місці, звідкись ще (*d'ailleurs*). Іншими словами, *Eros, ego, Dasein* повинні паралізувати свою суб'єктивність, як місце самовпевненості і марнославства. Сам Маріон зазначає, що «впевненість відповідає об'єктам і, в більш загальному плані, усім сущим світу, оскільки бути для них рівнозначне існуванню в ефективній присутності – ефективності, яку може засвідчити. Але такий спосіб буття мені не відповідає, тому що я не співмірний зі своєю дієвістю, а зі своєю можливістю; якби я довший час залишався б у тому стані, в якому я є, я, безумовно, був би тим, чим я є, але тоді було б правильно вважати себе «мертвим»; люди мали б право вважати мене 'мертвим'; щоб бути тим, ким я є, я повинен, навпаки, відкрити можливість перетворення (становлення), щоб не залишатися в теперішньому стані свого буття, а себе змінювати в іншому стані буття; словом, щоб бути тим, ким я є (не об'єктом чи сущим світу), я повинен бути можливістю, тобто можливістю бути *іншим*. Однак, жодна можливість не підпорядковується (потрапляє в обійстя) впевненості – можливість навіть визначається своєю нередукаційністю до певності (незламністю до визначення). Звідси, своїм способом буття відповідно до можливості, я підпадаю під сферу впевненості. Але засвідчена дієвість мені не відповідає з іншої, більш радикальної причини: я не редукую себе до способу буття, а змінюю себе на буття можливістю (не залишатися в своєму поточному

⁴⁶⁷ «*L'amour ne se donne qu'en s'abandonnant, transgressant sans cesse les limites de son propre don, jusqu'à se transplanter hors de soi*». J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, P. 74-75.

⁴⁶⁸ Арістотель, *Нікомахова Етика*, 1157А 4, С. 337.

⁴⁶⁹ Арістотель, *Нікомахова Етика*, 1158А 12, Р. 343.

стані буття, а змінити себе на інший стан буття). Справді, мені недостатньо бути, щоб залишатися тим, ким я є: мені також потрібно, перш за все, щоб мене любили – еротична можливість»⁴⁷⁰.

З наведеного фрагмента випливає, що можливість любові насправді відповідає тій зовнішній силі, яка звільняє суб'єкт від помилкового посилення на самого себе. Маріон висновковує, що можливість бути любленим стає умовою можливості людини, адже буття отримує свій сенс і своє ім'я від люблячого буття. У цьому прояві «я у своїй сутності протистоїть натискові марнославства виключно під захистом цієї любові, або, принаймні її можливості»⁴⁷¹.

3.3.1. Чи мене хтось любить ще деінде?

У попередніх параграфах у формі сумніву і мінливого сприйняття *ego* феномену любові неодноразово звучало питання «*A quoi bon?*» (чому? навіщо? для чого? яка користь? який сенс?). У питанні «*A quoi bon?*» закладена тема часу і присутній антидот, що свідчить про незадовільні відповіді неавтентичного «я» стосовно свого перебування у часі. Питання: Що доброго може бути з любові? Навіщо любити?, деконструє різноманітні спроби суцього віднайти впевненість у самому собі. Динаміка запиту суб'єкта розширює горизонт турботи про себе, тому що я цікавлюся: «чи я люблю себе?»; чи «мене хтось деінде та де-небудь ще любить? (*M'aime-t-on-d'ailleurs? Does anybody love me, elsewhere?*)».

⁴⁷⁰ «*La certitude convient aux objets et, plus généralement, aux étants du monde, parce qu'être, pour eux, équivaut à subsister dans la présence effective – et l'effectivité, elle, peut se certifier. Mais cette manière d'être ne me convient pas. Premièrement, elle ne me convient pas parce que je ne suis pas à la mesure de mon effectivité, mais de ma possibilité; si je devais demeurer longtemps dans l'état effectif où je suis, certes je serais bien ce que je suis, mais on aurait raison de me considérer comme 'mort' ; pour être celui que je suis, il me faut à l'inverse ouvrir une possibilité de devenir, de ne pas persister dans mon état actuel d'être, mais de m'altérer dans un autre état d'être; bref, pour être celui que je suis (et non pas un objet ou un étant du monde), je dois être en tant que possibilité, donc en tant que possibilité d'être autrement. Or aucune possibilité ne tombe dans les prises de la certitude – la possibilité se définit même par son irréductibilité à la certitude. Donc, par mon mode d'être selon la possibilité, je ne relève pas de la certitude. Mais l'effectivité certifiable ne me convient pas pour une autre raison, plus radicale : parce que je ne me réduis pas à un mode d'être, même celui de la possibilité. En effet, il ne me suffit pas d'être pour rester celui que je suis: il me faut aussi, d'abord et surtout, qu'on m'aime – la possibilité érotique».* J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 39.

⁴⁷¹ «*Je ne résiste, dans mon être, à l'assaut de la vanité que sous protection de cet amour ou du moins de sa possibilité».* J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 40.

Поставлене питання заздалегідь очікує трансформації з «чи впевнений я?» в «чи не є я, всупереч своїй впевненості, даремним?»⁴⁷². Відповідь, утім, знаходиться за межами певності я, і, передбачає, що: «впевненості в моєму існуванні ніколи не буває достатньо, щоб вчинити його правильним, красивим, бажаним – словом, ніколи не достатньо, щоб його забезпечити. Впевненість мого існування просто демонструє моє самотнє зусилля самотійно утвердитися за власним рішенням у своєму власному бутті; проте впевненість, породжена моїм власним актом мислення, все ще залишається моєю ініціативою, моїм витвором і моєю справою – аутистична впевненість і нарцисичне завірення у дзеркалі, яке ніколи не віддзеркалює нічого, крім іншого дзеркала, (є) відбитком повторюваної порожнечі»⁴⁷³.

У даному фрагменті ми апелюємо до невпевненості *ego* у власній визначеності. *Ego* дійсно потребує іншого *alter-ego*, щоб вичерпно реалізувати своє людське існування. Звичайно, мова йде не про те, щоб стерти впевненість знаряддями скептицизму, а про те, щоб звернутися до певності з іншого місця, ззовні, щоб вона змогла у своїй невпевненості по-іншому проявитися.

3.3.1.1. Афективність з іншого місця

Маріон доречно впроваджує термін марнославство для послаблення егологічного спокою я. Сумніви *ego* у протистоянні з власним марнославством змушують його визнавати й відповідати критеріям правомірності свого існування з іншого місця, з якого лунає голос: «Я є не в бутті, (навіть собою, навіть упривілейованим суцим), але в якості коханої людини (обраної ззовні)»⁴⁷⁴. Маріон, однак, пересвідчується, що *ego* як даний феномен, вже

⁴⁷² J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 41.

⁴⁷³ «*La certitude de mon existence ne suffit jamais à la rendre juste, ni belle, ni désirable – bref, ne suffit jamais à l'assurer. La certitude de mon existence démontre simplement mon effort solitaire pour m'établir par ma propre décision à mon compte dans l'être ; or une certitude produite par mon propre acte de penser reste encore mon initiative, mon œuvre et mon affaire – certitude autiste et assurance narcissique d'un miroir ne mirant jamais qu'un autre miroir, un vide répété*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 42.

⁴⁷⁴ «*Je ne suis pas en étant (même par moi, même comme étant privilégié), mais en tant qu'aimé (donc élu d'ailleurs)*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 43-44.

більше себе не отримує від даності, але індивідуалізується неавтаркічним запевненням існування з іншого місця. Фактичність любові визначає даність з «деінде» не через «її підвішений стан, ані через автентичність (*Eigentlichkeit*)», а завдяки рішенню «любити, домагатися любити, незважаючи ні на що»⁴⁷⁵. В обхід Декарта, Маріон вкорінює *ego* в структуральне *децентрування* (зміщення центру), у зголодніле відчуття власної стабільності, яке долає марнославство силою запевнення (*assurance*)⁴⁷⁶. Зрозуміло, що Маріон намагається підкреслити, що «у питанні ‘Чи мене хтось ще любить де-небудь?’, суть полягає не в тому, що я (як трансцендентальне я) думає про себе (як емпіричне я), а про те, щоб любити себе. Але для того, щоб любити, потрібна зовнішня межа, яка не є тимчасовою, але дієвою, і яка залишається достатньою, щоб дозволити нам насправді її переступити. Щоб любити, необхідна відстань і протяжність відстані. Любов домагається набагато більше за удавану, неопалиму, насправді пройдену відстань. У драмі любові, дії повинні ефективно здійснюватися на відстані – перерозподілятися, просуватися, приходити, повертатися. Все те, що мені залишається зробити без супротивности в послідовності думок – поперемінно ототожнювати себе зі своєю думкою і відмежовувати себе від неї; породжувати себе в присутності згідно з думкою або виносити себе за дужки; сумніватися у своєму існуванні або постійно демонструвати його мені думкою – все стає абсурдним у тому порядку, в якому бринить питання: ‘Чи мене хто-небудь ще де-небудь любить?’. Тут мова йде про любов, тому присутня *відстань* і щось інше звідкись ще, ніж негатив діалектики значною мірою»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ «Sa suspension, ni dans l'*Eigentlichkeit*» mais dans la décision ‘d’aimer, d’avoir à aimer quoi qu’il arrive». J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 366.

⁴⁷⁶ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 226.

⁴⁷⁷ «Devant la question ‘m’aime – t-on – d’ailleurs?’, il ne s’agit pas que je (comme je transcendantal) pense à moi (comme moi empirique), il s’agit de m’aimer. Or aimer exige une extériorité non pas provisoire, mais effective, qui demeure assez pour qu’on puisse la franchir sérieusement. Aimer demande la distance et le parcours de la distance. Aimer demande plus qu’une distance feinte, ni vraiment creusée, ni vraiment franchie. Dans la dramatique de l’amour, les actions doivent s’accomplir effectivement au long de la distance – départir, aller, venir, revenir. Ce que je peux opérer sans contradiction dans l’ordre de la pensée – alternativement m’identifier à ma pensée par cette pensée même et m’en distinguer, m’engendrer dans la présence selon la pensée ou me mettre entre parenthèse, douter de mon existence ou me la démontrer toujours par la pensée –, tout cela

Горизонт «деінде» «не є еквівалентом зовнішнього досвіду»⁴⁷⁸, оскільки наділяє *ego* відкритістю й звільняє його від «оніричної (примарної) закритості я на собі»⁴⁷⁹. Іншими словами, «деінде» (інше місце), з одного боку, притуплює автаркічне замилювання, а з іншого боку – стає подією еротичної редукції. Примітно бачити, що анонімність «деінде» визначається «насиченістю на події (подієвою надмірністю)» (*l'événementialité*), і залишається в даруванні⁴⁸⁰. В результаті, *ego* виявляє слід, рану від первинної інакшості, яка змінює його через запевнення. Завдяки цьому відкриттю, *ego* трансформується шляхом перетворення часу і свого самолюбства, і, попри запізніле рішення я полюбити іншого, «дар любові, що приходить з деінде, нарешті визначає мене»⁴⁸¹. Таким чином, я відвертається від саомислячого *ego*, щоб ставатися люблячим *ego* в деінде несамолюбної любові⁴⁸².

3.3.1.2. Похвала запевнення

Запевнення асимілюється з впевненістю. Сміслова подібність все-таки породжує концептуальне розмежування й асиметричне відношення. Таку неоднозначність Ж.-Л. Маріон пояснює з деяких причин. Наприклад, факт самоствердження з'являється в *ego cogito* в той час, коли рецептивність запевнення долає іманентну впевненість, оскільки вона приходить до *ego* ззовні як йому чужа інакшість. Дотепер переповнене й зосереджене на собі я поступово отримує себе феноменом поза центром самолюбства. Децентричне, тобто периферійне *ego* втішається свободою від марнославства буття і живе передчуттям люблячого або закоханого буття. *Ego* переживає втрату себе,

devient absurde dans l'ordre où se fait entendre la question 'm'aime-on-ailleurs?'. Ici il s'agit d'aimer, donc il y va d'une distance et d'un ailleurs encore plus effectif, sérieux, patient et souffrant que le négatif de la dialectique». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 79-80.

⁴⁷⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 261.

⁴⁷⁹ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, P. 128-129.

⁴⁸⁰ C. Canullo, «L'amore dell'altro. *Le phénomène érotique* di J.-L. Marion», P. 503-504.

⁴⁸¹ «*Le don de l'amour, qui vient d'ailleurs, me décide*». T. Carlson, «Au lieu du soi: l'advenue de Dieu», / T.A. Carlson // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2009/3. – № 63. – P. 353.

⁴⁸² «L'*ego* aimé d'ailleurs par l'amour dé-égoïsant». Власний неологізм «l'amour dé-égoïsant» (від-себе-любна, несамолюбна любов; selfless-in-lovedness love, autophilia).

різницю, і таким чином досвідчує тривалу печаль і прийдешню тлінність і старезність свого я (*caducité croissante de soi*). Тому, вочевидь, Маріон деконструює абсурд я новим сенсом, мовляв, «коли я люблю до втрати всього, я здобуває непохитне, незнищенне і безумовне запевнення, одиноке запевнення того, що я люблю – і цього достатньо»⁴⁸³. Що більше на відміну від впевненості, альтернативою запевнення стає відлуння з деінде слова гостинності, яке пов'язує вісь і точку споглядання власної феноменальності⁴⁸⁴. Саме тоді запевнення, викликане «егоїзмом еротично зредукованого я» (*l'égoïsme d'un ego érotiquement réduit*)⁴⁸⁵ виліковує ненависть до себе, оскільки «я відкриває себе залюбленим з ласки іншого»⁴⁸⁶. Звичайно, що любов до іншого забезпечує самоіндивідуацію, де одночасно і принагідно відкривається для нього еротичний горизонт, «відповідно до того, що я здатне любити й вірити, що любить, бажати й вірити, що бажає»⁴⁸⁷. Таким чином, Маріон ще раз показує оцей перехід від самолюбного *ego* до буття люблячим і любленим у межах еротичної редукції.

⁴⁸³ «Lorsque j'aime au point de tout perdre, je gagne bien une assurance irréfragable, indestructible et inconditionnée, mais uniquement l'assurance que j'aime – ce qui suffit». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 121.

⁴⁸⁴ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 227.

⁴⁸⁵ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, P. 130.

⁴⁸⁶ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 328.

⁴⁸⁷ «Suivant ce que le soi peut aimer ou croire aimer, désirer ou croire désirer». J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 222.

3.3.2. Чи можу я любити першим?

Фактичність *ego* стверджує свою автентичність у бажанні любити. У цьому вольовому прагненні озвучується заклик любити й віддавати себе першим, а не залишатися пасивним любленим за принципами «послуга за послугу» (*'quid pro quo'*) або давати-брати (*donnant donnant*)⁴⁸⁸. У цьому відношенні пасивність люблячого (*adonné*), який отримує самого себе як даність феноменів з феноменальності, черпає натхнення з активності люблячого, який віддає себе в дар іншим. Первісна пасивність відданого, яка є надміром його власної пасивності, долає його пасивність завдяки убогості любові до себе (*pauvreté du moi-aimé*)⁴⁸⁹. Так насправді, люблячий, перш ніж стати люблячим, зрікається себе за приписом волі любити, яка випереджає його своєю активністю і дарується йому у своїй пасивності. Говорячи про першість любові як «дару від та для коханого («un don de et à l'amant»), люблячий не повинен бути обумовлений тим, кого любить, тому що він знає, що тільки заради любові і з нею треба жити, і, вона єдино гідна, щоб їй пожертвувати своє життя⁴⁹⁰. Перш за все, йдеться не про феноменалізацію інших відповідно до феноменології дарування, а про те, щоб в еротичному горизонті «оприявнити його чи її, яких він любить, привабливих (осоружних), тобто таких видимих в еротичній редукції»⁴⁹¹. Відкриваючи вимогу «любити першим», люблячий покликаний відчувати себе вже улюбленим непам'ятної любові. Очевидно, щоб звернути увагу на цей показовий момент, який є переходом від буття до любові, від впевненості до запевнення, від сприйнятливості події любові до її дарування, необхідно мотивувати я віддатися іншому даром тому, хто деінде кличе й обдаровує даром любові.

3.3.2.1. Фундаментальний настрій люблячого

⁴⁸⁸ C. Canullo, «L'amore dell'altro. *Le phénomène érotique* di J.-L. Marion», P. 504; R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 228.

⁴⁸⁹ P. Dawalibi, *L'amour comme abandon de soi*, . Thèse de doctorat sous la direction de J.-L. Marion et J. Greisch / P. Dawalibi. – Paris: L'Harmattan, 2009. – P. 232.

⁴⁹⁰ P. Dawalibi, *L'amour comme abandon de soi*, P. 298.

⁴⁹¹ «Faire apparaître celui ou celle qu'il aime (...) comme aimable (ou haïssable) et donc comme visible dans la réduction érotique». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 130.

Люблячий любить першим. Люблячий, як перший люблячий, з однієї сторони, своїм бажанням любити розгортає «еротичний горизонт на взір Гайдегерової *турботи*⁴⁹², щоб заопікуватися коханою людиною; з іншої сторони, люблячий піддається втомі любити першим. Втома любити першим у часі упредметнює люблячому безглуздя (божевілля) любити без причини (*déraison de l'amant d'aimer sans raison*). У світлі даного сумніву і страху любити першим, залишена напризволяще любов вчиняє спроможним люблячого не відмовлятися від бажання не любити першим, щоб залишатися незалежним від симетричної взаємності. Ризик любити першим пригадує заклад Паскаля в інтерпретації Маріонового люблячого свідка любові (*ego amans adonné*), коли «люблячий втішається безпрецедентним привілеєм нічого не втратити, навіть якщо він випадково збагне, що його не люблять, бо зневажена любов залишається досконало звершеною любов'ю, неначебто відхилений подарунок залишається досконало подарованим. На додаток, люблячому ніколи нічого не втрачати; він навіть не міг би втратити себе, якби захотів, тому що не очікуючи даючи, він далекий від того, щоб себе занепастити чи зuboжити, і це виразно свідчить про його королівський привілей – чим більше він дарує, тим більше він втрачає, і чим більше він розсіває, тим менше він сам себе втрачає, оскільки покинутість і втрата визначають єдиний, самобутній і невід'ємний характер любові. Любов розсівається втратою (*любов розподіляється збитково*) або вона втрачається як любов. Чим більше я люблю у втраті, тим більше я просто люблю. Чим більше я люблю в розгубленості, тим менше втрачаю любов з поля зору, адже любов любить так далеко, наскільки сягає око (...) Люблячий знаходить абсолютне завірення у любові – не запевнення у тому, що він є, ані завірення у тому, що його люблять, але його запорукою є те, що він любить. І він це звидує у відсутності (кого можна) любити. Відсутність взаємності його випробовує»⁴⁹³.

⁴⁹² E. Falque, «Le Haut Lieu du soi: une *disputatio* théologique et phénoménologique» / E. Falque // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2009/3. – № 63. – P. 376.

⁴⁹³ «*L'amant a le privilège sans égal de ne rien perdre, même si d'aventure il ne se trouve pas aimé, car un amour méprisé reste un amour parfaitement accompli, comme un don refusé reste un don parfaitement donné. Plus encore, l'amant n'a jamais rien à perdre; il ne pourrait même pas se perdre*

За Маріоном, любов конституюється даром незредукованим до категорій взаємообміну й взаємності. Логіка дару, імплікованого в акті люблячого любити першим, стає можливістю люблячого любити любов'ю любові (*l'aimant qui aime aimer pour l'amour de l'amour*)⁴⁹⁴. Звідси зрозуміло, що не якість, ані досконалість коханої людини не обумовлюють люблячого, а його рішення любити першим з «насолодою любити» (*l'aimer aimer*)⁴⁹⁵. Ілюстрацією просякнутої пристрастю любов виступає Дон Жуан, який конкретизує принцип «любити першим» практикою спокушання. Саме ініціатива «любити першим» стає – у переконанні Ж.-Л. Маріона – предметом вихваляння заслуг Дон Жуана, який своїми починами реанімує (оновляє) у пам'яті динаміку пристрасті. Очевидно, Дон Жуан не піддається законам амнезії серця, щоб, бува, не втішатися правом «любити другим». Відносність наміру спокусника залишається тривіальним запереченням його «блаженного» наміру любити першим, тому що Дон Жуан не любить через свою нездатність любити (*конкретну*) особу: «Дон Жуан не любить занадто багато – навпаки, він любить занадто мало, занадто коротко, без поривання; він втрачає своє лідерство. Дон Жуан любить занадто мало, не тому, що надмірного бажає, але тому, що не бажає удосталь, достатньо нетривало, без зусиль»⁴⁹⁶.

Тільки еротичний порив мотивує його приголубити й вітати появу коханої. Маріон апелює до люблячого, як того, хто уособлюється завдяки бажанню, відношенню до вічності і досвіду пасивності відповідно до трьох форм

*s'il le voulait, parce que donner à fonds perdu, loin de le détruire ou de l'appauvrir, atteste d'autant plus nettement son privilège royal – plus il donne, plus il perd et plus il disperse, moins il se perd lui-même, puisque l'abandon et la déperdition définissent le caractère unique, distinctif et inaliénable d'aimer. L'amour se diffuse à perte ou bien il se perd comme amour. Plus j'aime à perte, plus j'aime tout court. Plus j'aime à perte, moins je perds de vue l'amour, puisque l'amour aime à perte de vue (...) L'amant trouve une assurance absolue dans l'amour – non l'assurance d'être, ni d'être aimé, mais celle d'aimer. Et il l'éprouve dans l'absence même de la celle d'aimer. Et il l'éprouve dans l'absence même de la réciprocité». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 117.*

⁴⁹⁴ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 140.

⁴⁹⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 148.

⁴⁹⁶ «*Dom Juan n'aime pas trop – il aime au contraire trop peu, trop court, sans élan; il perd son avance. Dom Juan aime trop peu, non parce qu'il désire trop, mais bien parce qu'il ne désire ni assez, ni assez longtemps, ni assez durement*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 137.

зобов'язання: присяга, порив і ризик. Феноменальність рішення люблячого розкриває горизонт видимості, в якому з'являється інший. Зрозуміло, що «любов» люблячого стає любов'ю без бачення коханої – любов у ностальгії. Люблячий «феноменалізує те, що любить тією мірою, в якій він любить, люблячий в змозі любити навіть те (понад усе), чого не бачить (якщо його не люблять). А над усе, відсутнє. Відсутнє у просторі (...), а також і в часі»⁴⁹⁷. І вже відчувається, що для того, хто любить не бачачи, не знаючи, не володіючи до абсурду (безглуздя), не буде іншої любові, крім любові до невидимого, неможливого, чужого. Як видно, ідеться про досвід люблячого любити першим кохану людину, в якому любов прирівнюється до витрати (*dépense*)⁴⁹⁸. Очевидно, що Маріонова радикалізації любові ілюструє відсутність взаємності, впевненості й занурення у прірву необґрунтованості любові люблячого. Однак, рішення любити першим демонструє новий досвід любові люблячого у світі, у якому деконструюється простір, час і ідентичність люблячого. Неавтентичне буття люблячого першим відкривається в еротичній редукції, у якій бринить голосом августинівської фрази: «*pondus teum amor meus; eo feror, quocumque feror*» (Мій тягар — це моя любов, і це вона несе мене, хоч би куди я не прямував)⁴⁹⁹. Дана сентенція св. Августина й рефлексія Дерріди про нелокалізованість «деінде» мови, відкривають значення простору, який пронизує просторовість відгомоном голосу: «Отже, я живу не там, де перебуваю, тобто, *тут*, а там, звідки до мене надходить «інше місце», яке для мене має значення і без якого жодна з істот світу не мала б відношення до мене, отже, *там* (...). *Тут* і *там* вже більше не обмінюються в нейтральному просторі; вони міняються місцями залежно від того, чи потрапляю я в ситуацію еротичної редукції чи ні»⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ «L'amant (...) phénoménalise ce qu'il aime en tant même qu'il aime, l'amant peut aimer même (voire surtout) ce qu'on ne voit pas (si l'on ne l'aime pas). Et d'abord l'absent. Certes l'absent dans l'espace (...) mais aussi dans le temps». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 141.

⁴⁹⁸ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 229-230.

⁴⁹⁹ А. Августин, *Сповідь* / А. Августин; [пер. Ю. Мушак]. – Львів: Свічадо, 2008. – 13. 9. 10. С. 269.

⁵⁰⁰ «Je n'habite pas donc là où je suis, *ici*, mais là d'où m'advient l'ailleurs qui seul m'importe et sans lequel rien, des étants du monde, ne m'importerait, donc *là-bas* (...). *Ici* et *là-bas* ne s'échangent plus

Як видно, між часом і часом еротичної редукції існує різниця – формула Маріона. Час більше не являє собою низку миттєвостей та послідовність моментів, оскільки він зупиняється: очікування люблячого породжує подію іншого і дарує час часу: «таким чином, відповідно до еротичної редукції, майбутнє ‘визначалося б’ як час очікування іншого місця, в якому нічого не відбувається; теперішнє, як час, коли з деінде трапляється і робить його (теперішнє) своїм плином; нарешті, минуле, як місце, в якому «потойбіччя» пройшло мить свого сьогоднішнього і залишає наш час на узбіччі дороги, звідки воно зникає. У будь-якому випадку, час, по суті, розгортається в режимі події, як непередбачуване прибуття іншого місця, чий день та годину ніхто не знає, і тому, теперішній (час) даний як несподіваний і незаслужений дар»⁵⁰¹.

Смуга «іншого місця» перефразовує перше питання: «*Чи мене хтось де-небудь любить?*» в наступне питання: «*Чи можу я любити першим?*». Цей перехід від буття до любові визначає вихідний напрямок, який полегшить мандрівку «*кочового ego*» (*l’ego nomade*) туди, де на нього очікує любов⁵⁰². Рішення «любити, бажати любити, незважаючи ні на що»⁵⁰³ покликане зміцнити люблячого у відкритості гостинно запрошувати «ось» не з горизонту буття, а з деінде одкровення плоті.

Утім, рішення і вибір люблячого любити першим без взаємності в рамках асиметричного відношення не переконують критиків Маріона. Ініціатива любити першим залишає люблячого в сліпому колі його часової спроможності,

dans un espace neutre; ils s’inversent selon que je me trouve, ou non, en situation de réduction érotique». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 56.

⁵⁰¹ «*Ainsi, selon la réduction érotique, le futur se définit comme le temps de l’attente d’ailleurs, où rien ne se passe; le présent, comme le temps où l’ailleurs (se) passe et fait le présent de son passage; le passé enfin, comme le temps où l’ailleurs a dépassé le moment de son présent et abandonne notre temps sur le bord de la route, où il s’éloigne. En tous les cas, le temps se déploie essentiellement sur le mode d’un événement, comme l’arrivée imprévisible d’un ailleurs, dont nul ne connaît le jour ni l’heure et dont le présent ne peut que se donner comme un don inattendu et immérité*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 63.

⁵⁰² R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 230.

⁵⁰³ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 366.

яка руйнується питанням «Навіщо»?⁵⁰⁴. Джон Мілбенк вважає, що «Маріон пропонує зовсім не феноменологію любові, а метафізику небуття і відсутності»⁵⁰⁵. Так само Кевін Гарт підкреслює, що у феноменології любові Маріона «немає ніякої справжньої поваги до іншого, оскільки постава, що дозволяє іншому залишатися поза його спілкуванням з іншою людиною розглядається як більш виразне значення добра, аніж живе спілкування, яким він насолоджуються з іншим»⁵⁰⁶. Отже, вихід за межі ініціативи люблячого любити першим стає предметом рецепції й «вторинної» відповіді коханої людини, якою вона само зближує і конкретизує можливість можливості.

3.3.2.2. Взаємодарування пересікаючих тілесностей

Існує різниця між фізичним тілом (*le corps, der Körper*) і живим тілом в значенні тілесності (*la chair, der Leib*). Термін «тілесності» позначає взаємодарування люблячого і коханої уявлюючи їхні відмінності і неспівмірні інакшості. У творі «Пролегомени до милосердя» Маріон описує безпосередню близькість двох людей, які знаходиться в опосередкованості між *пересікаючими* поглядами і *переплетеними* тілесностями таким чином, що вказує на невидимість, необ'єктивність, появу погляду і плоті в досвіді любові. Маріоновий принцип «наскільки редуції, настільки даності» доповнюється іншим принципом «наскільки еротичної редуції, настільки взаємодарування»⁵⁰⁷. Сенс наявного феномена з твору «Будучи даним» не ототожнюється з феноменом любові до іншого описаного в «Еротичному феномені», оскільки Маріон приділяє першочергову увагу тілесності в

⁵⁰⁴ J. Milbank. *The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love* / J. Milbank // Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion; [ed. K. Hart]. – Indianapolis: Notre Dame University Press, 2007. – P. 276.

⁵⁰⁵ J. Milbank, *Being reconciled. Ontology and pardon* / J. Milbank. – New York and London: Routledge, 2003. – P. 155.

⁵⁰⁶ J. Milbank. *The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love*, P. 276.

⁵⁰⁷ «Autant de réduction, autant de donation. Autant de réduction érotique, autant de l'interdonation». C. Canullo, «L'amore dell'altro. *Le phénomène érotique di J.-L. Marion*», P. 506; I. Bala, «La phénoménologie de l'amour de Jean-Luc Marion: l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie» / I. Bala // *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*. – 2015/4. – № 10. – P. 305.

індивідуалізації полярності закоханих. Отже, впроваджується поняття «взаємодарування» (*interdonation*), щоб оприявнити роль інтерсуб'єктивності в перспективі дару, як дарування «між» закоханими (*donation 'inter'*). Напрямок дослідження чітко показує, що взаємодарування не є дарованістю, оскільки передбачає дарування двох люблячих, двох інтуїцій певного значення. Взаємодарування возвеличує сенс дарування прихильністю люблячого, який ділиться даруванням у процесі радикальної індивідуації з коханою, щоб об'єднати в любові два взаємні дарування роздвоєної примордіальної дуальності. Подолання дуального співдарування, у межах якого домінує примат *ego* чи *l'alter ego*, починається з того, що «еротичний феномен постає не тільки спільним для нього і для мене і без єдиного «єротичного» полюса; але він з'являється лише в цьому перетині»⁵⁰⁸. Даний еротичний феномен не постає вже більше між *ego* і світом, а між двома *ego* поза світом. Чи можемо ми все ще говорити про феномен за межами світу? Так насправді, значення «феномену поза світом» відсилає нас до *ego*, який віддає себе іншому (дарується), як значення. Щоб зрозуміти значення *ego*, як дару для іншого, Маріон стверджує, що «два *ego* не зустрічаються безпосередньо в видимій спільній інтуїції, а, скоріше, у спільному значенні, опосередковано вкладеному у феноменальність двома нередукованими інтуїціями. Одинокий феномен зважаючи на єдине значення; виявлений феномен з подвійним проникненням відповідно до двох інтуїцій. Люблячий, таким чином, бачить унікальний феномен, який він любить і який любить його з милості цієї обіцянки»⁵⁰⁹.

Еротичний феномен об'єднує два *ego*, які дарують себе в унікальному значенні, у якому взаємно перетинаються дві інтуїції відповідно до способу

⁵⁰⁸ «*Le phénomène érotique apparaît non seulement en commun à lui et à moi et sans pôle égoïque unique, mais il n'apparaît que dans ce croisement. Phénomène érotique*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 164.

⁵⁰⁹ «*Les deux ego ne se rejoignent pas dans une intuition commune directement visible, mais dans une signification commune indirectement mise en phénoménalité par deux intuitions irréductibles. Un seul phénomène parce qu'une seule signification; mais un phénomène pourtant à double entrée, parce que manifesté selon deux intuitions. L'amant voit donc bien l'unique phénomène, qu'il aime et qui l'aime, par la grâce de ce serment*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 167-168.

афективності взаємодарування. Феномен *пересікаючих/ переплєтених тілесностей* стає видимим і розкривається у спілкуванні двоїстостей, де люблячий віддає себе у дарі коханій людині⁵¹⁰.

Завдяки новому сприянню, дар самого себе вписується в тілесність і відкривається на парадокс, щоб дарувати іншому все те, чого йому не вистачає, й отримувати від іншого все те, чого у нього немає. Крім того, характерний для еротизації дотик визначається «тілесністю, яка сама себе переживає (випробовує), приймаючи себе від іншої тілесності». Дотик, яким доторкаюся до іншого у пересікаючих обіймах тілесностей, розкриває прогалину в тотожності *я*, тому що «доторкатися тут не означає просто увійти у спільний зв'язок; це означає не що інше, як кохатися (запалитися любов'ю) – а саме: віддати свою тілесність іншому й отримувати її від нього»⁵¹¹. Це непряме взаємовтілення помножує сенс дотику, який в стані проявляти себе в мові, не обов'язково торкаючись тіла. Тому суть дотику, мабуть, залишається в просторі відмінності та в інтервалі, звідки походить еротичний феномен⁵¹². Саме в цьому значенні, Ж.-Л. Нансі без вагань визначає досвід дотику без дотику, як невловимого й недоторкального дотику. За Нансі, вислів «'Не торкайся мене' говорить щось про дотик в цілому, про дотик найчутливішого місця, яке його конститує *par excellence* (як 'точка' чутливого) і те, що в ньому утворює чутливу точку. Власне саме ця точка розпочинає відлік, де дотик не торкається, не повинен доторкатися, щоб здійснювати свій дотик (своє мистецтво, свій такт, свою чарівність): точка або безрозмірний простір, який відокремлює те, що об'єднує дотик (що об'єднується дотиком), лінія, яка віддаляє дотик від діткненого (замацаного), а, отже, дотик від самого себе»⁵¹³.

⁵¹⁰ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 443.

⁵¹¹ «*Se toucher ne signifie pas ici simplement entrer en contact; cela signifie rien de moins que faire l'amour – à savoir, strictement ceci: donner sa chair à autrui et la recevoir de lui*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 280.

⁵¹² R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 236.

⁵¹³ «'Ne me touche pas' énonce quelque chose du toucher en général ou elle touche au point sensible qu'il constitue par excellence (il est en somme 'le' point du sensible) et à ce qui en lui forme le point sensible. Or ce point est précisément le point où le toucher ne touche pas, ne doit pas toucher pour exercer sa touche (son art, son tact, sa grâce) : le point ou l'espace sans dimension qui sépare ce que

Перед тим, як описати структуру схрещених тілесностей, звернімо увагу на індивідуальність, яка походить від «дзеркальної сліпоти», без дзеркала, осілій в невидимій і невловимій плоті, яка приховує пріоритет автентичного й унеможлиблює розпізнання тотожності іншого⁵¹⁴. Як бачимо, що саме у феномені схрещених тілесностей парадоксальним чином криється нездоланна прірва між любов'ю і впевненістю. Йдеться про покарання, зарезервоване для люблячого, щоб збуджуватися, отямлюватися, учутливлюватися від дотику любої особи, яка його пробуджує тоді, коли він її еротизує. Йдеться про те, щоб «зберігати свою перевагу над ним, щоб повернути йому зброю віддавши його тілесність», щоб він «віддав її мені, не маючи її»⁵¹⁵.

3.3.2.3. Обличчя: перформативна мова еротичного феномена

В основу доступу *я* до іншого покладено тілесність, яка у своїй видимості не феноменалізується у горизонті сприйняття, але скоріше за все виражає себе через крихку наготу. Інший з'являється мені опосередковано через свою тілесність. Для Маріона зрозуміло, що «складність іншого, як феномена, полягає не в його віддаленості, його убогості чи уявній трансцендентності; навпаки, трудність (*іншого*) впливає з його абсолютної іманентності: інший з'являється тією мірою, якою він дарує (уділяє) мені мою власну тілесність, яка розгортається немов екран для зображення його тілесності»⁵¹⁶.

Інший з'являється мені також на перехресті іманентностей. Іманентність проявляється від дій, що накладаються на подію еротизованої тілесності: народження до народження, пробудження до пробудження, воскресіння до воскресіння. Саме трансцендентність розкриває обличчя, як слово; вона надає

le toucher rassemble, la ligne qui écarte le toucher du touché et donc la touche d'elle-même. J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps* / J.-L. Nancy. – Paris: Bayard, 2003. – P. 25.

⁵¹⁴ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 236.

⁵¹⁵ «*De garder mon avance sur lui, afin de lui rendre les armes en lui délivrant sa chair (pour qu'il me la donne sans l'avoir)*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 199.

⁵¹⁶ «*La difficulté du phénomène d'autrui ne tient pas à son éloignement, à sa pauvreté ou à sa transcendance supposée ; elle tient au contraire à son immanence absolue : autrui apparaît à la mesure même où il me donne ma propre chair, qui déploie comme écran où se projette la sienne*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 192.

значення і наповнює інтуїцію люблячого добровільно любити. Це відображає момент, коли «значення не розкривається мені, як і для всіх інших феноменів, з глибин невидимого, тобто, зі світу і його первісної відкритості; воно приходить до мене, коли погоджується вбутися (реалізуватися) з іншого світу – навіть, не зі світу, а з іншого, який є більш зовнішній мені, аніж будь-який інший світ, тому що він також означає й один світ, а тепер навіть і перший, той, що споконвіку). В еротичному феномені мова йде не лише про інверсію (взаємозаміну) відношення між інтуїцією і значенням, а, скоріше про даність (*іншим я*) неконституційованого значення, непередбачуваного та абсолютно зовнішнього по відношенню до моєї інтуїції, як люблячого (заздалегідь здатного любити), яке захоплює мене, тому що я його не передбачив, неспроможний очікувати і якого я ніколи не зрозумію (збагну)»⁵¹⁷.

Цей фрагмент Маріона тлумачить ініціативу обличчя надавати значення *ego* відповідно до мовчазливої даності слова (*parole*). Знову ж таки, даність і досвід плотсько-еротизованого слова займають центральне місце і ми віднаходимо його основоположну участь у поезії, яка лунає як свідчення без роздумів. Мова обличчя стає немислимою, як *apophantikòs logos*, який нехтує дисемінацією, інтерпретацією і привласненням висловлювання⁵¹⁸. Тривалість еротичного мовлення виключає люблячого з простору та часу. Коли еротизація обличчя завершується, мова виражається тілом слова і більше не звершується в тілесності обличчя. Виникає запитання: коли немає чого сказати, оскільки немає нічого описати, чи слід мовчати? (*чи варто нам мовчати там, де нема чого сказати, тому що нема чого описати?*) Мова, як несвідомість дару, дає нам

⁵¹⁷ «La signification ne m'advient pas, ici, comme pour tous les autres phénomènes, du fonds de l'invisible, donc du monde et de son ouverture originelle; elle me provient, quand elle consent à se mettre en œuvre, d'un autre monde – non pas même d'un monde, mais d'un autrui plus extérieur à moi qu'aucun monde, parce qu'il en définit un, lui aussi (voire, désormais, lui premier). Il ne s'agit pas seulement, dans le phénomène érotique, d'une inversion de la relation entre intuition et signification, mais de la donation d'une signification inconstituable, imprévisible et absolument extérieure à mon intuition d'amant (aimer aimer par avance), par un ego qui me prend parce que je ne l'ai pas prévu, que je ne peux m'y attendre et que je ne le comprendrai jamais». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 164.

⁵¹⁸ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 239.

привілей світового небуття. Ж.-Л. Маріон озвучуючи дану апорію стверджує, що «не маючи нічого йому (іншому) сказати, я повинен розповісти йому цей уривок з нічого (*виняток про ніщо*), який я отримав від нього і йому повернув. Я не можу говорити ні про ніщо, але можу про ніщо з ним поговорити»⁵¹⁹. Йдеться про насолоду говорити з іншими, промовити слово, яке плоть перетворює на знак, на письмо. Маріон додає, що сутність мовлення «поговорити з собою, щоб себе надихнути», виводить нас за межі онтичності суцього і, тим самим, спрямовує на шлях до нової еротизації тілесності. Для Маріона «мова (*parole*) йде, безумовно, про особливий вид мови, яка ні про що не говорить, або, принаймні ні про якусь річ, ані про жоден об'єкт світу чи навіть про будь-яке суще; вона (*мова*) нічого не говорить про ніщо, не претендує на будь-який предикат субстрату (субстратний предикат). Насправді вона розмовляє з іншим лише про себе (від нього самого), по-своєму, від свого імені, як перша і остання; звертаючись до іншого у такий спосіб, що її мова спрямована лишень до нього (до)торкнутися, розчулити його у повному розумінні, щоб змусити його відчутти важіль, наполегливість і неспротив моїй плоті; згодом моя мова вже більше не буде говорити йому тільки про нього, але, плавно, з нашого спів-проміжку про проміжок між-нами [*l'entre-nous*], від мене до нього, про проміжок) цієї нереальної і невидимої 'не речі' (нікчемності), в якому ми залишаємося один з одним, живемо та дихаємо (...). Моя мова, яка говорить йому про «опосередковане» (спільність між нами), сама знає, як доторкнутися до нього в серці і цілковито віддати йому свою тілесність (...). Мова першою віддає свою тілесність іншому, на відстані. Але якщо я доторкаюся до іншої людини і наділяю її тілесністю лише розмовляючи з нею, тоді я її особисто люблю»⁵²⁰.

⁵¹⁹ «*N'ayant rien à lui (autrui) dire, j'ai à lui dire cette exception du rien, que j'ai reçue de lui et lui ai rendue. Je ne peux pas parler de rien, mais je peux lui en parler*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 226-227.

⁵²⁰ «*Il s'agit d'une parole certes fort particulière, qui ne parle de rien, du moins d'aucune chose, d'aucun objet du monde, voire d'aucun étant; elle ne dit rien de rien, ne prédique aucun prédicat d'aucun substrat. En effet, elle ne parle à autrui que de lui-même, en propre, à titre de personne insubstituable, en tant que la première et la dernière; l'adressant ainsi, ma parole ne vise qu'à toucher, à l'affecter au sens le plus strict, en sorte de lui faire sentir le poids, l'insistance et la non-résistance de ma chair; ensuite ma parole ne lui parlera plus seulement de lui, mais peu à peu de*

З цього фрагмента стає зрозуміло, що несубстанційне слово і відсутність предиката в еротичній мові не є розповідним, ані категоріальним, але перформативним у подвійному сенсі. З однієї сторони, еротична мова іноді нічого не говорить, тому що вона нічого не констатує, нічого не описує; але з іншої сторони, еротична мова пожвавлює активність: вона збуджує тілесність і приймає її; воно зобов'язує люблячого бути вірним. Вона створює аналогію з мовою молитви й мовою любові. Перформативна мова молитви персоніфікує відносини між люблячим і коханою. Суть даного моменту можна підсумувати декількома словами: еротична мова має виражатися в містичному дискурсі, який чітко позначає еротичну уяву і досвід сексуальності⁵²¹. Ж.-Л. Маріон розглядає три типи еротичної мови: безсоромна, інфантильна, гіперболічна (*l'obscène, l'enfantin, l'hyperbolique*), які відповідають трьом шляхам містичної теології: позитивному (стверджувальному/катафатичному), негативному (заперечному/апофатичному), піднесеному (*affirmative, négative, éminente*). У статті «Про несказане – апофатичність (*ἀπόφασις*) залюблिवого дискурсу закоханих»⁵²², Ж.-Л. Маріон аналізує природу еротичного висловлювання. За своїм перлокутивним характером, фраза «Я тебе люблю» озвучує Левінасове «Ось він я» (*Me voici*), як особисте зобов'язання, з якого випливає перлокутивний акт, невимовний акт освідчення в любові (коханні). Хоча ми не можемо верифікувати заяву «Я тебе люблю», як таку, що не є локутивною, ані ілокутивною, однак можливість індивідуалізувати іншого відкриває простір для відповіді. Підтвердження освідчення (заяви) веде до заперечення того, що особа, яка говорить, повинна попередньо прислухатися до наслідків, даних в акті

*l'entre-deux de moi à lui, de l'entre-nous, de cette non-chose, irréelle et invisible, où nous nous tenons, nous vivons et respirons (...) Ma parole, qui lui parle de l'entre-nous, sait seule le toucher à cœur et lui donner sa chair à fond (...) La parole donne la première sa chair à autrui, dans la distance. Mais si je touche autrui et lui donne chair rien qu'en lui parlant, alors je lui fais l'amour 'en personne'». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 281.*

⁵²¹ C. M. Gschwandtner, «Love as a declaration of war? On the absolute character of love in Jean-Luc Marion's phenomenology of Eros» / C.M. Gschwandtner // *Transforming Philosophy & Religion. Love's Wisdom*; [eds. N. Wirzba, B.E. Benson]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008. – P. 190-192.

⁵²² «*Ce qui ne se dit pas – l'apophase du discours amoureux*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 233-234; J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, P. 139-142.

мовлення, не намагаючись збагнути відповідь⁵²³. Відповідь завжди запізнюється, і стверджувальне «так» любові має безперервно повторюватися в гіперболічному русі, у якому «не катафазія (*вербигерація /дефектне повторення слів*) і не апофазія (*фігура умовчання*), а темпоралізована стратегія мови – повторення, яке нічого не стверджує, нічого не заперечує, але підтримує живу інтерлокутивну ситуацію (...) Одне лише повторення дарує еротичному дискурсу люблячих (закоханих) їхній можливий час, можливий саме всупереч неможливості, нав'язаної їм теперішнім (сьогоденням)»⁵²⁴.

3.3.3. *Ти полюбив мене першим?*

Попередній зміст параграфа про мову обличчя позначив рецепційну мову люблячих в горизонті еротичного замилювання, яке з викликом часу, суперечить первісній даності тілесної й словесної «спільності» люблячих. У будь-якому моменті дається взнаки втома «я є без не я», що тяжіє на мені й зобов'язує безперервно модифікувати автентичності мене й іншого штрихом амнезії пересікаючих інтерсуб'єктивностей. У будь-якому разі, обіцянка любити переривається часовою неможливістю її існування, що тематизує смерть іншого. Смерть обличчя іншого у Левінаса пригадує етичну заповідь «Не вбивай!», яка впливає з досвіду пересікаючих (с)поглядань закоханих. Істинна причина смерті і забуття обличчя Іншого розкривається не у відсутності перетинаючих поглядів, а через амнезію дотику, «схрещення тілесностей». Маріон змінює Левінасову парадигму «Не вбивай!» на запрошення «Ось я, приходь» (*me voici, viens*). Визначена індивідуалізація мене та іншого, як змагання люблячого до коханої, має на меті звільнитися від своєї тілесності⁵²⁵. Маріон надає обличчю

⁵²³ C. M. Gschwandtner, «Love as a declaration of war», P. 192.

⁵²⁴ «*Il ne s'agit là ni d'une cataphore, ni d'une apophase, mais d'une stratégie temporalisée du langage – d'une répétition qui n'affirme rien ne nie rien, mais maintient en vie une situation interlocutoire (...) La répétition seule donne du temps au discours amoureux – son temps possible, le possible précisément malgré l'impossibilité que lui inflige le présent*». J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 139.

⁵²⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 198-199.

інше значення, як Левінас⁵²⁶, яке, «згідно з еротичною редукцією мені вже більше не наказує «Не вбивай!», але просить «Любитимеш мене!», або скромніше «Полюби мене!»⁵²⁷. Відмінність між Левінасом і Маріоном полягає насамперед не у зміні обличчя, переході від негативної вимоги й (заборони) до позитивного прохання (яке ніколи не зможу задовольнити, оскільки воно перевищує будь-яке мірило); різниця обличчя викриває зміст, що перша заповідь беззастережно поширюється на кожне обличчя, оскільки вона не залежить від особистості людини, її якостей або намірів, а ґрунтується на запереченні конкретної людини та відсутності її індивідуальності; друга вимога, благає мене полюбити дане обличчя, людське обличчя, індивідуалізоване за своїми особливостями, саме таке, а не жодне інше. Любов персоналізує обличчя з двох причин; по-перше, я можу любити лише під присягою, де даний інший промовляє мені наодинці, від першої та єдиної особи: «Ось він я»/«Ось я, тут!» («*Me voici, moi*»); по-друге, я можу любити тільки тоді, коли еротизується моя тілесність, віддаючи себе іншому у звершеній еротизації в заданий час – я можу дарувати лише одну тілесність, виключно, в окремоті, отже ‘зокрема’. Обличчя, опинившись одного разу в еротичній редукції, не може більше безумовно, загально, мовчки вимагати – необхідно, щоб воно говорило особисто під присягою; воно також повинно винагороджувати за свою індивідуалізовану тілесність в еротизації. Обличчя має диференціюватися і проявлятися як таке»⁵²⁸.

⁵²⁶ Левінас вважає, що «об’явлення обличчя, як обличчя, відкриває людство. Обличчя в своїй нагості обличчя показує мені злидні убогого і чужинця» («*L’épiphanie du visage comme visage, ouvre l’humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l’étranger*»). E. Lévinas, *Totalité et Infini*, P. 235.

⁵²⁷ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 259.

⁵²⁸ «*Car, en réduction érotique, le visage ne me commande plus seulement “Tu ne tueras point!”*, mais demande “*Tu m’aimeras!*”, ou plus modestement “*Aime-moi!*”. La différence ne consiste pas d’abord en ce que le visage passe d’une demande négative (un interdit) à une demande positive (que je ne pourrai jamais satisfaire, parce qu’elle excède toute mesure); elle tient surtout à ce que la première exigence vaut inconditionnellement de tout visage, parce qu’elle ne dépend pas d’un individu, de ses qualités ou de son intention, mais repose sur une négation de la personne particulière et sur l’absence de son individualité; tandis que la deuxième exigence demande que j’aime tel visage, telle personne individualisée par ses singularités, un tel et non un tel autre. Car l’amour requiert la personnalisation du visage; d’abord parce que je ne peux aimer que dans un serment, où tel autrui me dira à moi seul, en première et unique personne, “*Me voici, moi!*”; ensuite parce que je ne puis aimer que si ma chair s’érotise à donner à autrui la sienne, mais d’une érotisation finie, donc limitée»

Пересікаючи обличчя легітимізують не тільки єдність поглядів і тілесностей, але безпосередньо кожного разу коли я промовляю «Ось я!» (*Me voici!*), я даремно задаю собі та іншому запитання: «Чи любиш мене?» (*M'aimes-tu?*)⁵²⁹ Мова йде про виразну артикуляцію запевнень і непевностей на взір «Я люблю тебе!», а «Ти мене любиш?», між ще «зараз!» (*encore!*) (катафазія), «знову!» (*maintenant!*) (апофазія) і «прийди!» (*viens!*) (блаженство)⁵³⁰. Маріон відкликається до євангельського епізоду, де Христос тричі запитує Петра: «Чи любиш ти мене?» (Ів. 21, 15-17). У біблійному тексті Петро тричі дає ствердну відповідь, однак, катафазія Петра стає саме апофазією, оскільки апостол заперечує ім'я Ісуса і відмовляється вимовляти Його ім'я. З однієї сторони, у другому проханні виокремлюється локутивний акт, у якому учень повинен підтвердити свою любов до Ісуса; з іншого боку, бачимо іллокутивний акт, який повинен показати щирість любові Петра у ствердженні «Господи, ти знаєш усе, ти знаєш, що я люблю тебе» (Ів. 21, 17). Аналіз тексту відображає наявність перлокутивного акту, зокрема у висловлюванні «Паси мої вівці!». Ж.-Л. Маріон переконливо резюмує, що «Христос не очікує від Петра визнання того, що він його не любить, і не претендує на те, що він його полюбить, але скоріше, що з любові до нього він буде любити інших віруючих, теперішніх і прийдешніх»⁵³¹. Мова *de facto* йде про взаємодарування вірністю, в якому люблячий вже більше не говорить: «Я люблю тебе!», а відповідає любій особі: «Ти справді любиш мене, і я знаю це, адже у тобі моя запорака»⁵³². Тоді кохана людина передує люблячому, оскільки вона «позначає рух, за допомогою якого істота шукає те, з

à un seul autrui en un temps donné – je ne puis donner qu'une chair, donc qu'en particulier. Le visage, une fois qu'il se retrouve en réduction érotique, ne peut donc plus exiger inconditionnellement, universellement, en silence – il lui faut parler en personne dans le serment; il lui faut aussi payer de sa chair individualisée dans l'érotisation. Le visage doit s'individualiser et se manifester comme un tel. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 259-260.

⁵²⁹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 292.

⁵³⁰ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 141.

⁵³¹ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, P. 141-142; J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 378-329; E. Falque, «*Le Haut Lieu du soi : une disputatio théologique et phénoménologique*», P. 379-383.

⁵³² «*Tu m'aimes vraiment, moi je le sais, je t'en donne l'assurance*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 295.

чим вона асоціюється ще до того, як проявить будь-яку ініціативу (*в житті*)»⁵³³. Словом, ініціатива викрадена ініціативою іншої особи тлумачить сенс буття любити першим. Як приклад, Маріон посилається на «любов батьків до своїх дітей, якою вони їх заздалегідь обдаровують (...) з глибини свого майбутнього»⁵³⁴. Звідти, вторинність ініціативи розпоршується в егоїстичних очікуванням, що свідчить про марні спроби показати дріб'язковість того, чи я був, чи буду любленим, адже мова йде про ствердний досвід того, кого і як любити.

3.3.3.1. Темпоральність вірності

Повертаючись до дилеми вірності, Ж.-Л. Маріон апелює до феноменів брехні й зради, які покликані знищити еротичний феномен, відсутність якого не гарантуватиме абсолютного самозаспокоєння. Визначення «паралічу» еротизації в горизонті часу і досвіді пересікаючих інтерсуб'єктивностей тлумачить крижкість і кінцевість людської любові. Справжнім злом буде вже не зрада, а зникнення плоті іншого, яка була для люблячого одинокою можливістю доступу до власної плоті⁵³⁵. Причому, будь-який намір розмістити людське тіло на один рівень з об'єктами світу, такими що підлягають об'єктивації, приречений на фіаско. У діалозі «Федр» Платон розкриває причини падіння Еросу, які дорівнюють втраті еротичності автаркічним я. Платон зазначає, що «поки хтось закоханий, він є шкідливий і надокучливий, а згодом, коли мине його закоханість, стає ще й віроломним; чимало наобіцявши після сили-силенної присягань і прохань, він ледве змушує свого улюбленця терпіти його обтяжливе товариство в надії на майбутні блага. У той час, коли йому слід було б виконати обіцяне, його охоплює інший стан – на зміну любові й нестямі приходять здоровий глузд і розум. А улюбленець, навіть не помітивши, як закоханий перетворився на іншу людину, вимагає винагороди за те, що було, нагадуючи

⁵³³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, P. 284-285.

⁵³⁴ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 332.

⁵³⁵ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 244.

про все, що зроблено й сказано. Він розмовляє із закоханим, немовби той не змінився. А той із сорому не сміє признатись, що став іншим, і не знає, як тепер, керуючись розумом і здоровим глуздом, здійснити дані ним під впливом нерозважливості присяги й обіцянки»⁵³⁶.

У даному уривку Платон називає коханця «ганебним», що нехтує присягою в силу зверненого *на і до* себе споглядаючого *я*, яке «вводить в оману, впливає на моє минуле, і, моє теперішнє (*сьогодення*), і ніколи не відновить своєї вірогідності». Це людська помилка, апорія, в якій «закінчується врешті-решт еротизація, і – ось у чому жах – людина від цього не вмирає. Від любові не вмирають – ось у чому весь жах. Людина відновлює любов у міру того, як ‘відбудовує своє життя’ – ось у чому жах. Якщо ми переживемо кінець еротизації – тоді любов не є абсолютною»⁵³⁷.

Проте, зберігається можливість жити вірністю з непам’ятних часів. Це відбувається через темпоральність еротизації. Люблячий впізнає себе у новому слові: «Ти мене справді любиш, я це знаю, і, в цьому тебе запевняю»⁵³⁸. Тут йдеться про те, щоб подарувати іншому щось відсутнє у мені (*чого немає в мені*). Дана вірність, яка учасовлює майбутнє, індивідуалізується в сьогоденні подвійною еротичною рішучістю: по-перше, люблячий просувається з парадоксальним бажанням любити першим, без усякої (будь-якої) взаємності; по-друге, він збуджує (викликає) свій еротичний феномен можливістю отримувати і дарувати значення «Ось я!»⁵³⁹. Ж.-Л. Маріон означає *рішення* любити часовою парадоксальністю, яке відкриває люблячому саму можливість еротичного феномена іншого та дозволяє виконання присягу, не перебуваючи у вічному розрахунку й продовженні.

⁵³⁶ Платон. *Федр* / Платон // *Діалоги*, 241А-В, С. 253-254.

⁵³⁷ «*Illusionne, affecte mon passé et jamais mon présent ne recouvrera sa véracité. (...) L'érotisation finit par finir, et – voilà l'horreur – on n'en meurt pas. On ne meurt pas d'amour – voilà l'horreur. On refait l'amour comme on 'refait sa vie' – voilà l'horreur. Si nous survivons à la fin de l'érotisation – alors l'amour n'a pas rang d'absolu*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 241-242.

⁵³⁸ «*Tu m'aimes vraiment, moi je le sais, je t'en donne l'assurance*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 294.

⁵³⁹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 297.

3.3.3.2. Дитина у становленні автентичної екзистенції

Якщо говорити про вірність як складову еротичної редукції, з неї, на думку Ж.-Л. Маріона, випливають два наслідки. Перший показує, що присяга вимагає власної трансформації у будь-який момент, щоб темпоралізувати (*учасовити*) минуле і майбутнє в *nunc et hoc* теперішньої миті. Другий унаочнює присутність дитини, яка стає третьою люблячою тілесністю, яка отримує себе з того, що отримує⁵⁴⁰. Зримою знаком і слідом дару любові люблячих, звичайно, залишається дитина, яка впроваджує новий принцип в еротичну редукцію, згідно з яким, дане взаємодарування пересікаючих тілесностей *часто* в часі повинне повторюватися протягом тривалого часу⁵⁴¹. Наявна феноменологічна функція третьої особи узагальнює одне з привілейованих місць, де закохані вкотре віднаходять невидиму любов. Дитина завжди відчуває можливість відтворення переривчастої видимості подружньої присяги, перетворюючи цю видимість на новий феномен. З цього приводу Ж.-Л. Маріон пише, що «перехід до дитини наділений функцією створення (*забезпечення*) більш тривалої видимості еротичного феномена, вже здійсненого присягою і повторним змаганням, тим самим забезпечуючи теперішню і майбутню видимість закоханих. Люблячі йдуть назустріч дитині, щоб радикалізувати появу власного спільного еротичного феномена, не для того, щоб публічно і соціально показати його іншим залишеним поза еротичною редукцією, а для того, щоб показати його собі й у такий спосіб зробити *себе видимими для самих себе* за межами або всупереч власним затримкам»⁵⁴².

⁵⁴⁰ J.-L. Marion, *Étant donné*, P. 369.

⁵⁴¹ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 246; K. Wolf, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie* / K. Wolf. – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2006. – P. 157; R. Horny, *J.-L. Marion. A Theo-logical Introduction*, P. 141.

⁵⁴² «*Le passage à l'enfant a fonction de produire une plus stable visibilité du phénomène érotique déjà accompli par le serment et répété par la jouissance, donc d'assumer la visibilité présente et à venir des amants. Les amants passent à l'enfant pour radicaliser l'apparition de leur propre phénomène érotique partagé – non d'abord pour le manifester publiquement ou socialement aux autres restés en dehors de la réduction érotique, mais pour se le montrer à eux-mêmes et ainsi se rendre visible eux-mêmes à eux-mêmes au-delà ou malgré leurs propres intemittences*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 304-305.

Маріон зазначає, що такий погляд на первинний дар призводить до драми люблячих, оскільки він акцентує невороття дару і, як наслідок, перестає оперувати поняттями зобов'язання та повинності. Цей шлях показує, що «дитина більше не визначається лише як реципієнт дару (*adonné*) *par excellence* (та, хто досконало отримує себе з того, що отримує), але як така, хто отримує первинний дар, ніколи не матиме можливості повернути його дарувальникові; і завжди повинна повертати його обдарованому даром, який, і собі, його йому ніколи не повертає. Вона не може повернути дар, тому що передає його далі (*transiter*) – насамперед через себе. Оскільки вона із самого початку визначає себе як третю сторону, дитина остаточно порушує взаємність, відводячи повернення дару від дарувальника, щоб передати його на невідомого і це не народженого реципієнта (іншу дитину, ще одну прийдешню подію). Тому, дитина викрадає у нас, люблячих, не тільки тілесність, яку їй подарували наші тіла, але, перш за все, повертає нам своє свідчення на користь нашої присяги. Дитина за визначенням залишає люблячих на самих себе»⁵⁴³.

Ж.-Л. Маріон без вагань доносить й обґрунтовує сенс того, що дитина не завжди може залишатися свідком і запорукою любові люблячих. Критерієм виходу з неї знову виявиться вічність, яка повинна свідчити про любов від задалегідь випереджувальної постанови до есхатологічного очікування. При цьому звернімо увагу на авторський наголос Маріона, який переконливо апелює до категорії вічності, яка, як дієва відкритість, забезпечує майбутнє обіцянки, а Бог стає вічним свідком любові закоханих.

⁵⁴³ «*L'enfant ne se définit plus seulement comme l'adonné par excellence (celui qui se reçoit parfaitement lui-même de ce qu'il reçoit), mais comme celui qui reçoit le don d'origine sans pouvoir jamais le rendre à son donateur; et qui doit toujours le redonner à un donataire, qui ne le lui rendra à son tour jamais. Comme il ne peut pas plus rendre le don, il le fait donc transiter – et d'abord en lui. Parce qu'il se définit comme le tiers d'emblée sur le départ, l'enfant rompt définitivement la réciprocité en détournant du donateur le retour du don, pour le décaler vers un donataire inconnu et encore non-étant (un autre enfant, un autre événement encore à venir). L'enfant nous dérobe donc, à nous, les amants, non seulement la chair que nos chairs lui ont donnée, mais surtout le retour sur nous de son témoignage en faveur de notre serment. L'enfant abandonne par définition les amants à eux-mêmes*». J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 316.

3.3.3.3. Прощання (*À-Dieu*): еротична герменевтика нескінченної любові

Феноменологічний опис взаємодарування пересікаючих поглядів люблячих посередньо зіставляє феномен любові з теологічним таїнством есхатологічного обличчя, яке конститує (озвучує) останнє слово еротичної раціональності та досвіду любові. Маріон розглядає граничне співвідношення між видимою і невидимою дескрипцією *першого* обличчя іншого, щоб відслонити останнє обличчя люблячого, вибудувати нескінченну герменевтику появи іншого у пам'яті й, нарешті, зіставити втрачене минуле із нескінченною відкритістю на ще можливі миттєвості⁵⁴⁴. Відповідно, у цьому спрямуванні варто заторкнути деякі питання, які дозволять реконструювати відповіді спроможні усунути сумніви зредукованої нанівець любові люблячого навіть до абсурду його відповіді на голос поклику любити першим. Цей горизонт часу і простору «серця» є спробою для люблячого *я* запитати: Кого я так насправді любив? Чи вистачить у мене сил, розуму і часу, щоб любити тебе до кінця, до краю і без жалю? Як ми могли втратити одне одного і віддалилися, коли ми так любили один одного? Розуміння любові у часі не є головним відліком у часовості любити першим, що позначає асиметрію відносно очікувань, привілеїв, останнього вироку. Ж.-Л. Маріон цілком обґрунтовано зазначає, що «час закоханих скасовує повторення і з самого початку осідає вкінці. Люблячі промовляють один до одного вкінці та з кінця – вони з самого початку відштовхуються разом і не можуть розлучитися один з одним. Цей початковий політ до остаточного невороття називається прощанням (*l'adieu*). Люблячі складають свою присягу в прощанні (*adieu*) – в переході до Бога [*à Dieu*], якого вони іменують останнім свідком, своїм першим свідком, першим, хто не залишає, й останнім свідком правдомовності. Вперше, вони кажуть один одному «до побачення»

⁵⁴⁴ R. Caldarone, *Caesus Amor*, P. 248-250.

(прощаваймо): в наступному році в Єрусалимі – іншим разом у Бозі. У цьому ‘прощанні’ еротизується думка про Бога [*penser à Dieu*]]⁵⁴⁵.

Оприявнюючи аналогічний сенс прощ(а)ння та прощ(е)ння і деконструюючи граматичні тональності понять (деконструктивна граматизація), Маріон описує Бога в образі свідка свідчення вірної любові і першого коханця, який конститує еротичну суб’єктивність *люблячого я* (*l’ego amans adonné*), яка відкривається поза буттям та мисленням. Висловлювання «Ти першим мене полюбив» (*Toi, tu m’as aimé le premier*) стає бажанням *вірною і люблячого я*, отримати дар *Любові*, щоб мати можливість любити. Дар, даний люблячому даром любити, виявляє йому його первісну неавтентичність і маніфестує неприналежність *ego* до самого себе (самому собі). За цієї відсутності іншої сторони вимовляється останнє слово люблячого: «прощай» (*à-dieu*), яке прояснює справжність обличчя коханої людини. Саме тут відкривається «еротична причина запевнення в сьогодні»⁵⁴⁶ Іншому сказати «з Богом» (*à-Dieu*). У цьому відношенні, гіпотеза про те, що звернення до Бога бути свідком любові, було б справжнім онто-тео-логічним повторенням, закладеним в основі системи. Марно заперечувати, що Ж.-Л. Маріон вкладає у вираз «*À-Dieu*» скоріше благаання, аніж пізнання. Він використовує термін «прощавай» (*l’adieu*) інакше за *l’À-Dieu* Левінаса. Даруючи останнє *adieu* Левінасу, Дерріда вкладає в «прощай» сенс ‘молитви, яка передує діалогу й артикулює відповідальність за смерть іншого’. Дерріда пише: «питання-молитва, що спрямувала мене до нього, можливо вже була частинкою цього досвіду *l’À-Dieu*, з якого я почав мову. Привітання *l’à-Dieu* не знаменує кінець. ‘*L’À-Dieu* (за Левінасом) не являється завершеністю’, кидаючи виклик цій ‘неостаточній альтернативі між буттям і

⁵⁴⁵ «*Le temps des amants abolit la répétition et s’installe d’emblée dans la fin. Les amants se disent à la fin et dans la fin – ils partent ensemble dès le départ et peuvent ne pas se départir l’un de l’autre. Cet essor initial vers le définitif se nomme l’adieu. Les amants accomplissent leur serment dans l’adieu – dans le passage à Dieu, qu’ils convoquent comme leur dernier témoin, leur premier témoin, celui qui ne part et ne ment jamais. Alors, pour la première fois, ils se disent ‘adieu’: l’année prochaine à Jérusalem – la prochaine fois à Dieu. Penser à Dieu peut se faire, érotiquement, dans cet ‘adieu’.*» J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 326.

⁵⁴⁶ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 323.

ніщо'. *L'à-Dieu* вітає іншого за межами буття, у тому, що 'позначається, поза буттям, словом прослава'. '*L'à-Dieu* – це не процес буття: поклик спрямовує мене до іншої людини, через яку цей поклик позначається (унаявнюється), до ближнього, яким я зобов'язаний турбуватися. І промовив я, що не хочу просто згадувати про те, що він довірив нам в *à-Dieu*, а просто (перш за все) промовити 'прощавай' (*adieu*), і звернутися до нього його іменем, назвати його ім'я, прізвище, оскільки він кличе себе в той момент, і, навіть тоді, коли він вже більше не відповідає, його відповідь бринить у нас, в глибині нашого серця, в нас, але і раніше (за) нас, у нас безпосередньо перед нами – покликаючи нас, закликаючи нас, нагадуючи нам: *à-Dieu* (з Богом; в Бозі). Прощавай Еммануель'»⁵⁴⁷.

Інтуїтивний смисл «*à-Dieu*», який вкладає і виголошує Дерріда в останньому ушануванні Левінаса (*hommage post-mortem à Emmanuel Lévinas*), впливає із зустрічної референції молитви (поза межами буття) з обличчям іншого. Ж.-Л. Маріон вбачає в *adieu* прагматичне застосування прощання, коли говорить, що «вперше вони прощаються один з одним: в наступному році в Єрусалимі – наступного разу в Бозі. Мислення про Бога еротично впливає з прощавай (*adieu*)⁵⁴⁸. У цій фразі Ж.-Л. Маріон підкреслює важливість Бога (*Dieu*) як гаранта відповідальної любові між люблячими. Треба взяти під увагу термінологічну складову Ж.-Л. Маріона, коли він називає Бога першим люблячим (коханцем), який повинен навчити закоханих любити.

⁵⁴⁷ «'Cette question-prière qui me tournait vers lui, elle participait peut-être déjà de cette expérience de l'*à-Dieu* par laquelle je commençai tout à l'heure. Le salut de l'*à-Dieu* ne signifie pas la fin. L'*à-Dieu* n'est pas une finalité', en récusant cette 'alternative de l'être et du néant' qui 'n'est pas l'ultime'. L'*à-Dieu* salue l'autre au-delà de l'être, dans ce 'que signifie, au-delà de l'être, le mot gloire'. 'L'*à-Dieu* n'est pas un processus de l'être: dans l'appel, je suis renvoyé à l'autre homme par qui cet appel signifie, au prochain pour qui j'ai à craindre. Mais j'ai dit que je ne voulais pas seulement rappeler ce qu'il nous a confié de l'*à-Dieu*, mais d'abord lui dire *adieu*, l'appeler par son nom, appeler son nom, son prénom, tel qu'il s'appelle au moment où, s'il ne répond plus, c'est aussi qu'il répond en nous, au fond de notre cœur, en nous mais avant nous, en nous devant nous – en nous appelant, en nous rappelant: *à-Dieu*. Adieu, Emmanuel'». J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1997. – P. 27; Cit. 49.

⁵⁴⁸ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 326.

Маріон не сумнівається, що Бог не детермінує себе у ролі першопричини (*causa prima*), первинний рушій, оскільки розкривається в перспективі дару⁵⁴⁹. З тієї причини, у творі «Дарувати час» Дерріда запозичує і застосовує ідею першого рушія до дару, з метою пояснити «неможливість дару, як такого». Міркування Дерріди про феномен дару вможлиблює нескінченну дискусію з Маріоном щодо можливості існування дару. Аргументація Дерріди підкреслює очевидно неможливість чистого прояву дару, тому що «є дар, *дане* дару (*те, що* дають, *що* є *дане*, дар як подарована річ або як акт дарування) не повинне повернутися до того, хто дає (не говоримо поки що про суб'єкт, дарувальника чи дарувальницю). Дар не повинен бути в обігу, не повинен обмінюватися, він у жодному разі не повинен вичерпатися в якості дар процесом обміну, рухом обігу кола як повернення відправної точки. Якщо образ кола в економіці є центральним, то дар повинен залишатися *позаекономічним* (*незліченим/apéconotique*). Не те, щоб залишався осторонь кола, але він повинен *зберігати* щодо кола відношення сторонності, відношення безвідносно до звичайної сторонності. Можливо, саме в цьому значенні дар виявляється неможливим. Не неможливий, а неможливе. Втілення неможливого. Воно проголошує себе таким, дозволяє думати про себе як про неможливе»⁵⁵⁰. У даному уривку, Дерріда уточнює, що не тільки дар заперечує себе у даруванні, але і втрачає свою можливість у взаємообміні відносин. Присутність дару у колі обміну відсилає до економії взаємності, де «коло надає руху економії, де дар *залучає* до кола процес обертання, (...) за (чого) дар анулюються. Що є дар як першопричина руху кола? І як він редукується до контракту по колу? І звідки? Відколи? Від кого?»⁵⁵¹ З цього тексту випливає, що дар неможливий *в і понад* колом обміну через відсутність відносин. За Деррідою, безособовий дар, як

⁵⁴⁹ R. Horny, J.-L. Marion. *A Theo-logical Introduction*, P. 142-144.

⁵⁵⁰ «*Le don est l'impossible. Non pas impossible mais /'impossible. La figure même de l'impossible. Il s'annonce, se donne à penser comme l'impossible*». J. Derrida, *Donner le temps: I. La fausse monnaie* / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1991. – P. 18-19; Ж. Дерріда, *Дарувати час* / Ж. Дерріда; [пер. М. Ющенко]. – Львів: Літопис, 2008. – С. 14-15.

⁵⁵¹ J. Derrida, *Donner le temps: I. La fausse monnaie*, P. 47; Ж. Дерріда, *Дарувати час*, С. 41.

перший двигун, стає умовою можливості й неможливості дарування за логікою різниці (*différence*)⁵⁵². Попри прив'язаність дару до значення нестачі й невидимості, Маріон тлумачить дар в перспективі збагачення, що поєднує безособовий дар в колі дарування та особистий характер любові. Намагаючись уникнути метафізичної референції, Маріон завдяки смислу *à-Dieu* тлумачить «неможливість неможливості» на бажану можливість люблячого полюбити згідно з любов'ю того, хто «перевершує нас у любові як найкращий люблячий»⁵⁵³. Дарування любові відкриває дар на складку одкровення, що дозволяє Маріонові ввести у феноменологію категорію вічності, яка випереджає та стимулює бажання і рішення люблячого любити першим, що оприявнює його розташування без місця у світі й часовість дарування. Якщо співставити ім'я Бога з постаттю першого люблячого і намагатися зв'язати його з даруванням любові до іншої людини в події «любити першим», надмірно з'являється бажання віднайти «своє місце в собі, оселити у ньому іншого і віддати його іншому». Звідси, парадокс себе-об'явлення розкривається у «місці, де я є на місці таким, яким я є, тому що я там, де я люблю»⁵⁵⁴.

⁵⁵² R. Horner, *J.-L. Marion. A Theo-logical Introduction*, P. 144.

⁵⁵³ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, P. 342.

⁵⁵⁴ «Prendre lieu en moi, de lui donner lieu (...) Ainsi suis-je comme je suis, parce que je suis là où j'aime». J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, P. 380.

ВИСНОВКИ ДО III РОЗДІЛУ

Висвітливши у третьому розділі зміст і сутність феномена любові, ми піддали критиці Маріонові спроби звільнитися від самодостатньої автаркії *Я*. У виразноючі образ люблячого (*ego amans adonné*), Маріон виявляє і коригує основні недоліки метафізичного мислення за допомогою «еротичної раціональності». Феноменолог зазначає, що в еротичному феномені, люблячий приходить на зміну *ego*, щоб відкрити обличчя іншого за межами асиметричної суб'єктивності. Стосунок люблячого до коханої людини виходить поза горизонт очікувань, задовільних причиново-наслідкових взаємних калькуляцій, що тлумачить безнадійну невзаємність любити в абсолютній капітуляції власного *я*. Відтак феноменологія любові відкриває надмір, завдяки якому «любов без буття» дарується понад буттям любові, що розкриває насичену феноменальність у темпоралізації її даруючої сприйнятливості.

В еротичній редукції любов називає себе Еросом. Саме перетворення Еросу в Агапе й Агапе в Ерос звужує відстань стосовно їхньої радикальної розмежованості, яку намагався обґрунтувати Ніґрен. Звідси, логос еротичного феномена виражає «унікальне почуття любові похідного з деінде (*d'ailleurs*), яке постійно оновлюється в досвіді еротичної редукції». Коло взаємної термінологічної еволюції любові стосовно Еросу й Агапе визначалося у синтезі міркувань св. Августина і Псевдо-Діонісія Ареопагіти. Ми побачили, що Августинів Ерос оприявнює образ Бога й ототожнюється не стільки з пристрастю, як із милосердною любов'ю (*caritas*). Також звернено увагу на розуміння Еросу Ареопагітою, який називає його неїдолопоклонницьким ім'ям Бога, як і нескінченним ім'ям людини. Синтез вчення про еротичну й агапійну доктрину любові дозволив Маріонові перетлумачити за допомогою еротичної редукції трансцендентність любові, яка виходить поза онто-тео-логічне розуміння буття і не вписується в іманентність *ego amans*.

Звідси, можливість любові відповідати на голос з іншого горизонту звільняє суб'єкт від його автореферентності, що розширило горизонт люблячого. Така можливість любити за межами буття й упевненості впровадила принцип

«Любити першим» не обмеженого логікою взаємної відповіді. На підставі тлумачення дару без взаємності ми з'ясували структуру «дару», «обдарованого» і «дарувальника». Маріонова критика теорії дару Мосса і деконструктивної неможливості дару в Дерріди показала, що дар з'являється у парадоксі бажання любити, оскільки «про любов не говорять, нею люблять» (*L'amour ne se dit pas, à la fin, il se fait*). Маріон називає її «першим та вихідним даром усього початку». Примат любові викликає афективність інших і допомагає «я» індивідуалізуватися завдяки взаємодаруванню. Згідно Маріона, відмова від будь-якої взаємності визволяє «я» від амнезійної неможливості зустріти справжню любов.

Впродовж цього розділу, ми визначили феноменологічний полюс взаємодарування люблячих, який з'являється з любові і повертається до любові, через те що любов не обов'язково постає в горизонті винаходу любові. Саме завдяки взаємодаруванню «схрещених тілесностей» між люблячим і коханою людиною, ми позначили даність феноменів, в яких уявнюється насичене бажання любити. Звідси, безпосередня близькість пересікаючих поглядів і воплочуючих тілесностей термнологічно відсилає до мислення про невидиме, безпредметність, оновлені споглядання й дотик, які впливають з принципу «Наскільки еротичної редукції, настільки взаємодарування».

З точки зору Маріона стає зрозумілим, що фраза «Ти перший мене полюбив» розкриває бажанням люблячого «я» отримати й віддати дар любові. Дар, незаслужено даний люблячому любити без нічого, оправдує невідповідність його існуванні і показує, що самість не належить неавтентичному Я. На означення цієї радикальної тези, Маріон вдається до теологічного визначення Бога не в категоріях *causa prima* чи першого рушія, але як дару. Новий теологічний дискурс і герменевтика наче визволили любов за межі філософії буття і суцього, щоб перетлумачити її сенс із тексту «Бог – Любов» (1 Ів. 4.8). Маріон зіставляє зринаюче Божественне ім'я з Агапе, мовляв, «одного дня забута думка в стані визволити думку про Бога з ідолатрії Бога як Буття». У кризі можливості любові, існує дві причини парадоксальності Агапе: по-перше, Агапе

не потерпає від способу «немислення» або відсутності мислення про неї за будь-яких умов, оскільки ще сильніше скріплюється присутніми відсутностями; по-друге – повнота Агапе не відкривається у своїй концептуалізації, зрозумінні, називанні, але скоріше виражається у дарі себе від-дати, де повнота давання взагалі не засмучується проявами ігнорації чи відкинення. З огляду на безкраїсть і безумовність Агапе, людськість відповідає на Любов, не маючи при цьому жодних альтернатив крім, як прийняти або відкинути Любов. Жодний погляд не в стані ідолатрійно затриматися на можливості чи неможливості доходження до Бога доти, доки Бог, як Агапе, не локалізується поза вербалізованим описом шляху, який веде до Його пізнання. Агапе забороняє обмеженому і закріпленому погляду реципієнта вважати її за об'єкт, що еротизує змагання погляду реципієнта дару на Давця, як суб'єкта Любові. Любов не прагне втілити невидиме, оскільки дарує себе над і понад усе, дозволяючи люблячому і коханій людині «іконічність» обличчя Іншого. Для Ж.-Л. Маріона існує лише одна любов, одна тілесність, одиноко-останнє «прощавай» (*à-Dieu*).

ВИСНОВКИ

Метою дисертаційного дослідження було ознайомлення з феноменологією любові Ж.-Л. Маріона в контексті його критики метафізики присутності, а також переосмислення статусу інтерсуб'єктивності суб'єкта за принципами феноменологічних редукцій у події даності феноменів. Відповідно за мети і завдань проведеного дослідження представлені результати в наступних теоретичних висновках:

1. Феноменологія любові є первинною інтуїцією філософської трансформації на зламі століть, яка виходить із переконання, що амнезія любові в історії філософії фактично поглиблювалася в горизонті метафізики присутності й теорії об'єкта. Обидва найпоширеніші напрямки філософії будували «життєсвіт» суб'єкта та об'єкта пізнання, що унеможливило їй гарантувати автентичну темпоралізацією у розкриті любові до мудрості.

2. Темпоралізація любові, як така в *sensu stricto*, з'являється відповідно до феноменологічного методу, який відштовхується від *ego*, конституюючого *Я*, буття ось-буття (*Dasein*), зважаючи на спроби суб'єкта привласнити любов за допомогою іншого буття. Наслідком такого вторинного статусу любові було її сприйняття як чогось «необ'єктивного» або «суб'єктивного» почуття, що виключав позивне ствердження щодо її теоретичної і практичної участі в трансцендентальному (Декарт, Гусерль), онтологічному (Гайдегер) значенні розуміння суб'єктивності суб'єкта. Маріонова генеалогія любові урізноманітнює статус *я*, яке розширює структуру власного досвіду і сприйняття іншого у світі. В даному аспекті Маріонова феноменологічна методологія створює умови для заперечення і ствердження первинної даності феномену любові в метафізичному дискурсі. Присутність любові в бутті розтлумачувала можливі схоплення сутності люблячого буття в трансформації свого конституювання. Маріон позначає даний світ буття (буттєсвіт) як автаркічний настрій буття, яке не виявляє іншого *я* поза межами свого уявлення, що згодом тлумачить генезу любові в егоїстичному життєсвіті. Проте Маріон оскаржує таку послідовність, у якій буття виводить любов зі свого існування, що безпосередньо вбачає

фундамент любові у своїй конституції. Цьому конститутивному сприйняттю любові відповідають виокремлені тлумачення адресовані Декарту, Гусерлю і Гайдегеру, яким Маріон інкримінує статус егологічних філософій. Натомість Маріон вважає, що любов не належить до буття суб'єкта, як ознака його сутності, оскільки пошук визначеності *cogito* з конституювання власного я, трансценденції й апропріації самого себе, змінений онтологічною визначеністю іншого, виражається як ненависть до власного буття. Таку концептуальну упередженість Маріона у ставлення до світу буття, пов'язану Гусерлевим світом об'єктів ми виокремлюємо питанням: Чи буття суб'єкта належить любові, і, чи, феноменологія виходить за межі метафізики?

3. Показали, що феномен любові, присутній у Декарта, Гусерля і Гайдегера, оприявнює відношення я, свідомості, ось-буття до світу, й відкриває відношення я до *іншого я*, на тій підставі, що виражає самоафектацію суб'єктивності і об'єктивізацією суцх. Виводячи *ego sum* з ідеї нескінченності, яка корелює з «безпочатковою» в часі Любов'ю, Декарт ототожнює своє я з *мисленням (ego simul etiam cogito)*, що закономірно засвідчує його автентичність, конституює інше я у світлі *cogitatio* як *volitio*. У певному сенсі суб'єктивність *ego* успадковує досвід своєї активної пасивності з досвіду свого тіла в світі «пристрастей». Ми зазначили, що для Декарта в осягненні справжніх благ присутня чеснота благородства, що називається по-іншому любов'ю і втілює афектацію *ego cogitans* в *ego sum*. Цей соліпсистський задум неприйнятний для Гусерля і він, на ґрунті трансцендентальної інтерсуб'єктивності, визначає феноменологічний досвід своєї Своїості та Чужості. Інтерсуб'єктивність у даній концепції відношення *Я-Tu* позначає досвід «вчування» в іншого згідно з послідовністю *Я «нісля» Tu (Nachverstehen)*. Наслідком наслідування Іншого, йдучи по його слідах, стає зустріч із найпотаємнішим центром своїсного *Я* відчуттям у сприйнятті вартості Іншого в межах відмежованих двоїстостей. Якраз онтологічний волюнтаризм ось-буття-у-світі визначається настроєвістю «ось» Гайдегера, яке у турботі за власне буття (*solus ipse*) озвучує любов, як автентичне прагнення бути тим, ким є (*Amo, volo ut sis*). Перебуваючи в межах

кінцевості, для Гайдегера важить можливість воліти бути з коханою людиною на відчуженні (*sein lassen Gelassenheit der Liebe*). Для Гайдегера характер любові залишається несумісним з буттям, оскільки філософ мовить буття, поет – Любов що надходить.

4. Для розкриття асиметричного відношення між суб'єктами розглянуто поняття пасивного реципієнта, який визначається даністю феноменів, які відображають рецептивну здатність отримувача їх сприймати. Показано, що феномени в ініціативі самі себе через себе проявляються. Це вказує на неконститууючу феноменальність *Я* феноменалізувати даність наявного даного, що віднаходить себе в насиченому феномені. Перехід від конститууючої активності метафізичного суб'єкта до рецептивної пасивності самовідданого (*adonné*) виявляє ризик втратити або віднайти себе. Іншими словами, зрада неминуча у пізнанні суб'єктом будь-якого іншого. Аналіз відносин між любов'ю та буттям, між люблячим і любленою людиною виявляє прірву між цими уявленнями.

5. Ж.-Л. Маріон аргументує, що любов перетворює буття в любляче буття через перехід від крихкості обдарованого *adonné* до межі підозри, відмови від суб'єкта. Щоб її зменшити, Ж.-Л. Маріон розуміє любов як відношення, яке завжди треба відновляти буттям, яке супроводжує буття шляхом «бути», тобто любити першим, не турбуючись про те, чи тебе люблять. Тою мірою, в якій я зраджую буття на благо (заради) любові, я переображається на люблячого-більшого-за-буття-бути-любленим (*amant-plus-qu'être-aimé*). Оскільки феноменологічні редукції стають очевиднішими, Ж.-Л. Маріон озвучує необхідність повернення до любові, яка дає корінь будь-якій діяльності, усій мові в первинному мовчанні; ця укоріненість, як парадоксальна неможливість, забороняє любові звершитись як витвір буття, як інтуїтивне викриття її значення.

6. Для розкриття сенсу любові, яка приймає люблячого і стає оновленням суті буття в його люблячій істоті, продемонстрована необхідність виходу за межі *cogito ergo sum* за допомогою *amo ergo sum*.

7. Проаналізований досвід феноменології любові в межах теологічного горизонту, де *Verbum Dei* (Боже Слово) вже більше не підлягає аналізу філософської теодицеї. Звідси, любов уможлиблює трансценденцію, яка реалізує Декартову ідею нескінченного, Гусерлеву об'єктивність, Гайдегерову фактичність ось-буття (*Dasein*) завдяки взаємодаруванню тілесностей. Оприявнена в еротичній редукції трансценденція не є частиною онто-теологічного проєкту, оскільки вона здійснюється в межах іманентності люблячого я (*ego amans*). У той час, як любов розширює горизонт неможливого до неможливого, Ж.-Л. Маріон нехтує питанням про буття і впевненість, запроваджуючи самовіддану та безкорисливу логіку, що оправдовує рішення «любити першим» без будь-якої взаємності та очікування на відповідь іншого. У результаті цього спостереження, прояв любові не зупиняється на бажанні *ego* визнати свій примат, оскільки вона описує пасивність *ego* по відношенню до самої себе, і, водночас уявляє активне бажання еротизуючого *ego* першим полюбити *l'alter-ego*⁵⁵⁵. Пасивна індивідуалізація люблячого завдяки його тілесності озвучує дві прерогативи тілесності, які вказують на «гетеро-замилування (афекція) і самоафектацію» (*l'hétéro-affection et l'auto-affection*). Гетеро-афективна тілесність обдаровує люблячого тілом, яке дозволяє йому відчувати, насолоджуватися і страждати. З іншої сторони, самоафектація належить іншій тілесності, яка сама по собі її уможлиблює. Доступ до чужої тілесності іншого можливий завдяки апперцептуальній тілесності, яка відкривається сама собі у своїй наготі, щоб еротизувати тілесність. Відповідно, на відміну від видимого тіла, тілесність феноменалізується у невидимості свого прояву; не будучи видимою, вона дозволяє вчуватися і відчувати. Зрозуміло, що тілесність іншого залишає вільний простір для проникнення і прийняття мене у свою тілесність. Слід зазначити, що йдеться не просто про делікатний дотик до неї, не просто про її видиме бачення, а про власне «втілення» в ній і через неї.

⁵⁵⁵ Фраза автора цієї роботи: «*L'amour met en lumière l'activité de l'ego érotisant d'aimer le premier l'alter-ego érotisé*».

8. Ми продемонстрували, що відкритість люблячого перед тілесністю коханої людини перетворює його або її у пасивного і вірного свідка, хто приймає інших й самого себе без знання чи володіння, щоб утримувати їх в еротичному сприйнятті, заснованому на еротичному бажанні. Небажання індивідуалізувати іншого зупиняє еротизацію тілесності свідка любові й показує її наготу. Звідти, ослаблена в часі еротизація тілесності озвучує драму завершеності *ego* бажати. Відтак, фраза «Я тебе більше не люблю» не лише посилює мізерність любові буття, але й приховує в собі спустошену тілесність іншого, яка конституювала самотності можливість *ego* збагнути власну тілесність. Відсутність тілесності запевняє я у можливості бути собою без іншого», що посилює псевдоінтенційну здатність *ego* переступати поріг діалогу між люблячими. Як наслідок, *ego* діалогує з іншим, щоб індивідуалізувати себе вольовим рішенням присягти на вірність іншому. Дана обіцянка залишається немислимою з точки зору Ніцшевої волі до влади, Гайдегерового *Abgrund* чи Деррідової апорії, оскільки сенс обіцянки втрачає своє значення в межах нескінченної герменевтики вибору. Вибір вірної любові розкривається не як фон (*тло*), а скоріше як нескінченний обрій люблячого. Однак ця відкритість, дана в досвіді еротичної редукції, може також приховувати онтологічний слід трансценденції, що відкриває *ego* за межами *ego*; вона може також стати етичним безладом, приреченим до того, щоб любити себе спотвореною любов'ю. Залишається, нарешті, естетична відкритість, тобто перспектива спокуси, де виявляються не заборони, а ступені інтенсивності. Тут можна сказати, що Ж.-Л. Маріон опосередковано наближається до мислення Мерло-Понті, який розглядає сексуальність вираженням існування стосовно тіл і світу. Ось чому в сексуальності розкривається життєвий слід способу буття-у-світі. Якщо виявилось б можливим, що не будь-яка екзистенція є обов'язково статевою, а лише індивідуалізованою на основі наявностей позначених від початку сексуальністю, було б цікаво протиставити феноменологію любові Ж.-Л. Маріона з феноменологічно-антропологічною перспективою Мерло-Понті. Тому вважаємо за необхідне відвести феноменології любові Ж.-Л. Маріона таке місце, на яке

вона заслуговує: за межами визначеності й любові без буття, в напрямку палкого прагнення до найбільш бажаного блага. У цьому відношенні, дар любові може проявити свою насичену феноменальність в темпоралізації своєї самовідданої і даруючої сприйнятливості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Св. Сповідь / Св. Августин; [пер. Ю. Мушак]. – Львів: Свічадо, 2008. – 356 С.
2. Арістотель. Нікомахова Етика / Арістотель; [пер. В. Ставнюк]. – Київ: Аквілон-Плюс, 2002. – 480 С.
3. Богачов А. Досвід і сенс / А. Богачов. – Київ: Дух і Літера, 2011. – 336 С.
4. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Е. Гусерль; [ред. Л. Ландгребе]; [пер. В. Кебуладзе]. – Київ: ППС-2002, 2009. – 334 С.
5. Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії. Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології / Е. Гусерль; [пер. В. Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2020. – 348 С.
6. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології / Е. Гусерль; [пер. А. Вахтель]. – Київ: Темпора, 2021. – 304 С.
7. Давід П. Dasein/Existenz / П. Давід // Європейський словник філософії. Лексикон неперекладностей [ред. Б. Кассен]; [пер. із фр. В. Єрмоленка, ред. А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2011. – С. 13–22.
8. Декарт Р. Метафізичні розмисли / Р. Декарт; [пер. із фр. З. Борисюк, О. Жупанський]. – Київ: Юніверс, 2000. – 104 С.
9. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Р. Декарт; [пер. із фр. В. Адрушко, С. Гатальська]. – Київ: Тандем, 2001. – 304 С.
10. Декарт Р. Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога й відмінність людської душі від тіла / Р. Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан–Марі Бейсад, Жан–Люк Марйон, Кім Сан Он–Ван–Кун; [ред. О. Хома]; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 115–292.

11. Декарт Р. Метафізичні твори / Р. Декарт; [ред. О. Хома]; [пер. із фр. і лат. В. Андрушко, А. Баумейстер, С. Гатальська, О. Хома]. – Харків: Фоліо, 2020. – 219 С.
12. Декарт Р. Дискусія про метод, щоби добре спрямовувати свою рацію й шукати істину в науках / Р. Декарт // Метафізичні твори; [ред. О. Хома]; [пер. із фр. і лат. В. Андрушко, А. Баумейстер, С. Гатальська, О. Хома]. – Харків: Фоліо, 2020. – С. 45–98.
13. Дерріда Ж. Дарувати час / Ж. Дерріда; [пер. М. Ющенко]. – Львів: Літопис, 2008. – 208 С.
14. Єрмоленко В. Книга Ерос і Психея. Кохання і культура в Європі / В. Єрмоленко]. – Львів: Видавництво Старого Лева, 2023. – 496 С.
15. Кант Е. Критика чистого розуму / Е. Кант; [ред. С. Вишенський]; [пер. із нім. І. Бурковський]. – Київ: Юніверс, 2000. – 501 С.
16. Кант Е. Критика сили судження / Е. Кант; [пер. із нім. В. Терлецький]. – Київ: Темпора, 2022. – 702 С.
17. Карась А. Джерела егоїзму та моралі в їхньому відношенні до волі, репрезентації та семіозу // Філософія Артура Шопенгауера та сучасність: колективна монографія; [ред. А. Карась]. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 164.
18. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – Київ: Дух і Літера, 2017. – 280 С.
19. Левінас Е. Етика і Безконечність: діалоги з Філіпом Немо / Е. Левінас; [пер. О. Білий]. – Київ: Port-Royal, 2001. – 140 С.
20. Марйон Ж.–Л. Про метафізичну призму Декарта. Частина II. Онто-тео-логія / Ж.–Л. Марйон // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан–Марі Бейсад, Жан–Люк Марйон, Кім Сан Он–Ван–Кун / [ред. О. Хома; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 23–66.
21. Марйон Ж.–Л. Яку метафізику містить метод? / Ж.–Л. Марйон // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан–Марі Бейсад, Жан–

Люк Марйон, Кім Сан Он–Ван–Кун / [ред. О. Хома; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 67–92.

22. Он–Ван–Кум К.С. Чи ототожнював Декарт в *Ego* Суб'єкта й субстанцію? / Он–Ван–Кум К.С. // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан–Марі Бейсад, Жан–Люк Марйон, Кім Сан Он–Ван–Кун / [ред. О. Хома; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 93–113.

23. Паскаль Б. Думки / Б. Паскаль; [пер. із фр. А. Перепадя, О. Хома]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – 704 С.

24. Платон. Федр / Платон // Діалоги; [пер. Й. Кобів]. – Харків: Фоліо, 2008. – С. 237–304.

25. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер; [пер. В. Андрушко, С. Сирцова]. – Київ: Дух і Літера, 2000. – 450 С.

26. Стус В. Веселий цвинтар. Поезії / В. Стус. – Варшава: Вид. агенство Об'єднання українців у Польщі, 1900. – 109 С.

27. Хома О. Коментарі й примітки / О. Хома // Р. Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан–Марі Бейсад, Жан–Люк Марйон, Кім Сан Он–Ван–Кун; [ред. О. Хома]; [пер. із фр. і лат. О. Хома, А. Баумейстер]. – Київ: Дух і Літера, 2009. – С. 293–332.

28. Яннарас Х. Варіації на тему «Пісні Пісень» / Х. Яннарас; [пер. С. Говорун]. – Київ: Дух і Літера, 1999. – 128 С.

29. Adam M. *Amour de soi* / M. Adam // *Dictionnaire d'éthique et de philosophie* // [ed. M. Canto-Sperber]. – Paris: PUF-Quadrige, 2004. – P. 54-61.

30. Agamben G. *Comunità che viene* / G. Agamben. – Torino: Giulio Einaudi editore, 1990. – 83 P.

31. Agamben G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* / G. Agamben; [ed. and tr. D. Heller–Roazen]. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – P 185–205.

32. Agamben G. La passion de la facticité / G. Agamben // L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger; [eds. G. Agamben – V. Piazza] [tr. G. Agamben, C. Alunni]. – Paris: Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2003. – P. 7–60.
33. Agostini M. L'éducation morale: Socrate et Levinas / M. Agostini // Le Télémaque. – 2009/2. – № 36. – P. 113–124.
34. Ahn I. The Genealogy of debt and the phenomenology of forgiveness: Nietzsche, Marion, and Derrida on the Meaning of the Peculiar Phenomenon // The Heythrop JournalScience. – 2010/3. – № 51 . – P. 454–470.
35. Alferi T. Dépasser la métaphysique... Au nom du Seigneur! Philosophie et foi chrétienne selon Jean–Luc Marion / T. Alferi // Science et Esprit. – 2016/2–3. – № 68 . – P. 207–224.
36. Alici L. Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean–Luc Marion / L. Alice; [tr. F.M. Zini] // Revue de Métaphysique et de Morale. – 2009/3. – № 63. – P. 295–315.
37. Alliez E. De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine / E. Alliez. – Paris: Vrin, 1995. – 128 P.
38. Allweiss L. I Am, I Exist / L. Alweiss // Giveness and God. Questions of Jean–Luc Marion; [eds. I. Leask, E. Cassidy]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 37–46.
39. Alquié F. Kartezjusz [tłum. S. Cichowicz]. – / F. Alquié. – Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989. – 297 S.
40. Alquié F. La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes / F. Alquié. – Paris: PUF, 1991⁴. – 400 P.
41. Alquié F. Leçon sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes / F. Alquié. – Paris: La Table Ronde, 2005. – 288 P.
42. Altieri A. Phénoménologie de l'expérience amoureuse et manifestation de Dieu / A. Altieri // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. – 2015/1. – № 95. – P. 71–91.

43. Alvis J.W. *Marion and Derrida on The Gift and Desire: Debating the Generosity of Things* / J.W. Alvis. – Heidelberg–New York–Dordrecht–London: Springer, 2016. – 269 P.
44. Andrew W.K. *The Givenness of Self and Others in Husserl's Transcendental Phenomenology* / W.K. Andrew // *Journal of Phenomenological Psychology*. – 1982/1. – № 13. – P. 85–100.
45. Arbib D. *Le Dieu cartésien: quinze années d'études (1996–2011)* / D. Arbib // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. – 2013/1. – № 138. – P. 71–97.
46. Arbib D. *La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne ? Descartes et les émotions intérieures* / D. Arbib // *Les Études philosophiques*. – 2014/2. – № 109. – P. 219–236.
47. Arendt H. – Heidegger M. *Hannah Arendt and Martin Heidegger, Briefe 1925-1975* / H. Arendt. – M. Heidegger; [hrsg. von Ursula Ludz]. – Frankfurt am Main: Klostermann, 1998. – 435 S.
48. Arendt H. – *Denktagebuch: 1950 bis 1973* / H. Arendt; [hrsg. von Ursula Ludz – I. Nordmann]. – 2. Bände. – München/Zürich: Piper Verlag, 2002. – 1248 S.
49. Arendt H. – Heidegger M. *Letters: 1925–1975* / A. Arendt. – M. Heidegger; [tr. A. Shields]. – Orlando: Harcourt, 2004. – 335 P.
50. Armour S. – Johnston L. *Ipséité et Générosité selon Descartes* / S. Armour – L. Johnston // *Laval Théologique et Philosophique*. – 1997. – № 3. – P. 695–708.
51. Aubenque P. *La métaphysique dans la culture grecque classique* / P. Aubenque // *Les Études philosophiques*. – 2008/4. – № 87. – P. 445–450.
52. Audi P. *À propos de: Marion, Mattéi, Nancy, Rancière, Renaut, Serres, Zarka* / P. Audi // *Cités*. – 2014/2. – №58. – P. 223–270.
53. Augustine, *Contra Faustum Manichaeum* / Augustine; [red. J.-P. Migne]. – Paris: Vol. VIII, 1844-1855.
54. Babich B.E. *Words in Blood, Like Flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger* / B.E. Babich. – New York: State University of New York Press, 2006. – 394 P.

55. Bala I. La phénoménologie de l'amour de Jean–Luc Marion: l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie/ I. Bala // *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*. – 2015/4. – № 10. – P. 299–315.
56. Balibar E. Citizen Subject / E. Balibar // *Who comes after the Subject?* [eds. E Cadava, P. Connor, J–L. Nancy]; [tr. J. B. Swenson]. – New York and London: Routledge, 1991. – P. 33–57.
57. Balibar E. Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique / E. Balibar. – Paris: PUF, 2011. – 525 P.
58. Barbaras R. L'être et la manifestation. Sur la phénoménologie de Jan Patoc̃ka / R. Barbaras // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2006/4. – № 52. – P. 483–494.
59. Barbour C. 'Never Seek to Tell Thy Love': Hannah Arendt and the Secret / C. Barbour // *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*; [eds. A. Yeatman–C. Barbour]. – New York: Continuum, 2011. – P. 184–196.
60. Bartoloni P. Love / P. Bartoloni // *The Agamben Dictionary*; [eds. A. Murray–J. Whyte]. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – P. 127–128.
61. Bautista S. – Peperzak A. Unspoken Unity; I, Who Enjoy and Desire / S. Bautista– A. Peperzak // *Totality and Infinity at 50*; [eds. S. Davidson, D. Perpich]. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012. – P. 29–55.
62. Beals C. Levinas and the Wisdom of Love. The Question of Invisibility / C. Beals. – Waco: Baylor University Press, 2007. – 169 P.
63. Benoist J. Autour de Husserl: l'ego et la raison / J. Benoist. Paris: Vrin, 1994. – 319 P.
64. Benoist J. Dépassement de la métaphysique / J. Benoist // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. – 2004/2. – № 129. – P. 167–180.
65. Benson B.E. Chrétien on the Call that wounds / B.E Benson // *Words of life. New theological turns in French Phenomenology*; [eds. B.E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 208–221.
66. Berg A. Transzendenz bei Hegel und Heidegger / A. Berg. – Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2012. – 126 S.

67. Bernasconi R. The Alterity of the Stranger and the Experience of the Alien / R. Bernasconi // *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*; [ed. J. Bloechl]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 62–89.

68. Bernet R. La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation du Husserl dans la phénoménologie / R. Bernet. Paris: PUF, 1994. – 352 P.

69. Bernet R. Transcendental Phenomenology? / R. Bernet // *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History. Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens*; [eds. J. Bloechl, N. de Warren]; [tr. H. Jacobs, T Perri]. – Heidelberg–New York–Dordrecht–London: Springer, 2015. – P. 115–133.

70. Bernier É. L'amitié, ou l'impossible politique : la communauté dans la grammaire heideggérienne / É. Bernier // *Politique et Sociétés*. – 2014. – № 33 (2). – P. 39–62.

71. Beyssade M. The *Cogito*: Privileged Truth or Exemplary Truth? / M. Beyssade // *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*; [ed. and tr. S. Voss]. – New York – Oxford: Oxford University Press, 1993. – P. 31–39.

72. Bielik–Robson A. Love Strong as Death: Jews Against Heidegger (On the Issue of Finitude) / A. Bielik–Robson // *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*; [eds. M. Björk, J. Svenungsson]. – Macmillan: Palgrave, 2017. – P. 159–189.

73. Bieth F. “Je t'aime... moi non plus”. De Paris à Bangkok et retour / F. Bieth // *Insistance*. – 2007/1. – № 3. – P. 107–119.

74. Birmingham P. Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common Responsibility Being Without God / P. Birmingham. – Bloomington: Indiana University Press, 2006. – 161 P.

75. Bloechl J. Being Without God / J. Bloechl // *Words of life. New Theological Turns in French Phenomenology*; [eds. B. E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 30–41.

76. Bodei R. Strategien des Begehrens: Liebe und Konflikt bei Augustinus / R. Bodei // *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber*

Amicorum for Adriaan Peperzak; [eds. P. van Tongeren, P. Sars, C. Bremmers, K. Boey]. – Dordrecht: Springer, 1992. – P. 67–78.

77. Boros G. Love as a Guiding Principle of Descartes's Late Philosophy / G. Boros // *History of Philosophy Quarterly*. – 2003/2. — № 20. – P. 149–163.

78. Bouckaert B. Le problème de l'altérité dans les *Recherches logiques* / B. Bouckaert // *Revue Philosophique de Louvain*. – 2001. — № 4. – P. 630–651.

79. Bouriau C. Descartes est-il relativiste en morale? / C. Bouriau // *Dix-septième siècle*. – 2005/1. — № 226. – P. 69–83.

80. Bornemark J. The Erotic as Limit-Experience: A Sexual Fantasy / J. Bornemark // *Phenomenology of Eros*; [eds. J. Bornemark, M. S. C. Schuback]. – Södertörn: Södertörn Philosophical Studies, 2012. – P. 247–266.

81. Bradley A. Negative Theology and Modern French Philosophy / A. Bradley. – London and New York: Routledge, 2004. – 244 P.

82. Bracken J. A. Toward a New Philosophical Theology Based on Intersubjectivity / J. A. Bracken // *Theological Studies*. – 1998. – № 59. – P. 703–719.

83. Braver L. Kontinentale Philosophie / L. Braver // *Handbuch. Metaphysik* [hrsg. M. Schrenk]; [übers. A. Nospickel]. – Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2017. – S. 65–73.

84. Brogan W. Listening to the Silence: Reticence and the Call of Conscience in Heidegger's Philosophy / W. Brogan // *Heidegger and Language*; [ed. J. Powell]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013. – P. 32–45.

85. Broughton J. Self-Knowledge / J. Broughton / J.-L. Marion // *A Companion to Descartes*; [eds. J. Broughton, J. Carriero]. Oxford: Blackwell, 2008. – P. 179–195.

86. Brown D. Descartes and the Passionate Mind / D. Brown. Cambridge: Cambridge University Press, – 2006. – 244 P.

87. Brümmer V. The Model of Love: A Study in Philosophical Theology / V. Brümmer. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 264 P.

88. Bruni L. Éros, Philia et Agapè. Pour une théorie de la réciprocité, plurielle et pluraliste / T. Alferi // *Revue du MAUSS*. – 2010/1. – № 35. – P. 389–413.

89. Burggraeve R. *The Wisdom of Love in the Service of Love. Emmanuel Levinas on Justice, Peace, and Human Rights* / R. Burggraeve; [tr. J. Bloechl]. – Milwaukee: Marquette University Press, 2002. – 213 P.
90. Burrus V. *Introduction: Theology and Eros after Nygren* / V. Burrus *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*; [eds. V. Burrus, C. Keller]. – New York: Fordham University Press, 2006. – P. XIII–XXI.
91. Cabral A.M. *Heidegger idólatra: a onto–teo–logia invertida do pensamento heideggeriano segundo Jean–Luc Marion* / A.M. Cabral // *Numen*. – 2014/2. – № 17. – P. 169–208.
92. Caldarone R. *Caecus Amor. Jean–Luc Marion e la dismisura del fenomeno* / R. Caldarone. – Pisa: Edizioni ETS, 2007. – 258 P.
93. Calin R. *L’anonymat de l’ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas* / R. Calin // *Rue Descartes*. – 2002/1. – № 35. – P. 47–61.
94. Camilleri S. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)* / S. Camilleri. – Dordrecht: Springer, 2008. – 640 P.
95. Camilleri S. *Heidegger et les grandes lignes d’une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif* / S. Camilleri. – Dordrecht: Springer, 2017. – 857 P.
96. Canto-Sperber M. *Dictionnaire d’éthique et de philosophie* // [ed. M. Canto-Sperber]. – Paris: PUF-Quadrige, 2004. – 2080 P.
97. Canullo C. *L’Amore dell’Altro. Le phénomène Érotique di J.–L. Marion* / C. Canullo // *Studia Patavina*. – 2005. – № 52. – P. 489–528.
98. Canullo C. *Tra enigma e apertura: le de–figurazioni della trascendenza in Jean–Luc Marion* / C. Canullo // *L’enigma della trascendenza. Riflessi etico–politici dell’alterità*; [ed. N. Comerci]. – Roma: N. Comerci Riuniti, 2006. – P. 187–208.
99. Capelle–Dumont P. *Que devient la “phénoménologie française”?* / P. Capelle–Dumont // *Cités*. – 2013/4. – №56. – P. 35–50.

100. Caputo J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* / J. Caputo. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. – 319 P.

101. Caputo J. *Apostles Of The Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion* / J. Caputo // *God, the Gift, and Postmodernism*; [eds. J. Caputo, M.J. Scanlon]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. – P. 185–222.

102. Caputo J.D. *Adieu – sans Dieu: Derrida and Levinas* / J.D. Caputo // *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*; [ed. J. Bloechl]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 276–311.

103. Caputo J. *Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions* / J. Caputo // *Religious Experience and the End of Metaphysics*; [ed. J. Bloechl]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P. 119–134.

104. Caputo J. *Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion* / J. Caputo; [tr. S.–J. Arrien] // *Philosophie*. – 2003/3. – № 78. – P. 33–51.

105. Carlson T.A. *Indiscretion: Finitude and the Naming of God* / T.A. Carlson. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 322 P.

106. Carlson T.A. *Deconstructive Theology* / T.A. Carlson // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*; [ed. K. J. Vanhoozer]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 58–75.

107. Carlson T.A. *Au lieu de soi: L'avvenue de Dieu* / T.A. Carlson // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2009/3. – № 63. – P. 337–361.

108. Carlson T.A. *With the World at Heart Studies in the Secular Today* / T.A. Carlson. – Chicago: University of Chicago Press, 2019. – 229 P.

109. Caron M. *Heidegger: Pensée de l'être et origine de la subjectivité* / M. Caron/ [préface de Jean–François Marquet]. – Paris: Cerf, 2005. – 1753 P.

110. Carraud V. *Qui est le moi?* / V. Carraud // *Les Études philosophiques*. – 2009/1. – № 88. – P. 63–83.

111. Cassidy E. *Le Phénomène érotique: Augustinian Resonances in Marion's Phenomenology* / E. Cassidy // *Givenness and God. Questions of Jean–Luc Marion*;

[eds. I. Leask, E. Cassidy]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 201–219.

112. Cassin B.–C., Auvray–Assayas C., Baladier P., Büttgen. Love/Like / B.–C. Cassin, C. Auvray–Assayas, Baladier P., Büttgen // Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon; [ed. B. Cassin]; [tr. S. Rendall, C. Hubert]. – Princeton and Oxford: Princeton University Press: 2014. – P. 595–605.

113. Cavallaro M. Ego–Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal / M. Cavallaro // The Subject(s) of Phenomenology. Rereading Husserl; [ed. I. Apostolescu]. – Dordrecht: Springer, 2020. – P. 107–133.

114. Cederberg C. Accusing the Erotic Subject in Levinas / C. Cederberg // Phenomenology of Eros; [eds. J. Bornemark, M.S.C. Schuback]. – Södertörn: Södertörn Philosophical Studies, 2012. – P. 209–224.

115. Chauvier S. Ce que “je” dit du sujet / S. Chauvier // Les Études philosophiques. – 2009/1. – № 88. – P. 117–135.

116. Chédeville P. Érôs et Agapè / P. Chédeville // Médium. – 2016/1. – № 46–47. – P. 77–92.

117. Chrétien J.–L. La réserve de l’être. L’être du secret / J.–L. Chrétien // L’Herne. Martin Heidegger; [réd. M. Haar]. – Paris: Éditions de l’Herne, 1983. – P. 255–268.

118. Chrétien J.–L. L’appel et la réponse / J.–L. Chrétien. – Paris: Éd. de Minuit, 1992. – 155 P.

119. Chrétien J.–L. L’arche de la parole / J.–L. Chrétien. – Paris: PUF, 1998. – 205 P.

120. Chrétien J.–L. Le regard de l’amour / J.–L. Chrétien. – Paris: Éd. Desclée de Brouwer, 2000. – 260 p.

121. Chrétien J.–L. Saint Augustin et les actes de la parole / J.–L. Chrétien. – Paris: PUF, 2002. – 272 P.

122. Chrétien J.–L. Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité / J.–L. Chrétien. – Paris: PUF, 2007. – 256 P.

123. Citot V. – Godo P. Entretien avec Jean–Luc Marion / V. Citot – P. Godo // *Le Philosophoire*. – 2000/1. – № 11. – P. 5–22.
124. Citot V. Le phénomène érotique, de Jean–Luc Marion. (Grasset, 2003), et la question de l'essence de la philosophie / V. Citot // *Le Philosophoire*. – 2003/2. – № 20. – P. 197–205.
125. Claudel P. Théâtre I / P. Claudel; [eds. J Madaule, J. Petit]; – Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1967. – 1371 P.
126. Collins A. Being exposed to love: The Death of God in Jean–Luc Marion and Jean–Luc Nancy / A. Collins // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 2015/3. – № 80. – P. 297–319.
127. Comte-Sponville A. Dictionnaire philosophique / A. Comte-Sponville. – Paris: PUF-Quadrige, 2013⁴. – 1108 P.
128. Cormier P. La constitution intersubjective de la personne / P. Cormier // *Philosophie*. – 2010/1. – № 104. – P. 34–62.
129. Cottingham J. Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian, and Psychoanalytic Ethics / J. Cottingham. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 244 P.
130. Courtine J.–F. Heidegger et la phénoménologie / J.–F. Courtine. – Paris: Vrin, 1990. – 408 P.
131. Courtine J.–F. Voice of Conscience and Call of Being / J.–F. Courtine // *Who comes after the Subject?* [eds. E Cadava, P. Connor, J–L. Nancy]; [tr. I. Haar]. – New York and London: Routledge, 1991. – P. 79–93.
132. Courtine J.–F. Présentation. La question de l'être aujourd'hui / J.–F. Courtine // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2006/4. – № 52. – P. 427–435.
133. Courtine J.–F. Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger / J.–F. Courtine // *Les Études philosophiques*. – 2009/1. – № 88. – P. 103–115.
134. Crowell S.G. Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology // S.G. Crowell. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 321 P.

135. Crowell S. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* // S. Crowell. Evanston: Northwestern University Press, 2001. – 323 P.
136. Dahl E. *Humility and Generosity: on the Horizontality of Divine Givenness* / E. Dahl // *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. – 2013. – № 55. – P. 344–360.
137. Dalferth I.U. *Umsonst. Vom Schenken, Gebet und Bekommen* / I.U. Dalferth // *Studia Theologica*. – 2005. – № 59. – P. 83–103.
138. Dancă M.-I. *André Scrima, Reader of Heidegger: From the Desert of Being to the Desert of the Monastery* / M.-I. Dancă // *Res*. – 2020/3. – № 12. – P. 458–473.
139. Dastur F. *Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique* / F. Dastur // *Po&sie*. – 2006/1. – № 115. – P. 34–41.
140. Dastur F. *The Phenomenological Question of the Relation with the Other: Love, Seduction and Care* / F. Dastur // *Phenomenology of Eros*; [eds. J. Bornemark, M.S.C. Schuback]. – Södertörn: Södertörn Philosophical Studies, 2012. – P. 153–169.
141. David P. *Es Gibt* / P. David // *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*; [ed. B. Cassin]; [tr. S. Rendall, C. Hubert]. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014. – P. 295–298.
142. Davis Bret W. *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit* / Bret W. Davis. – Evanston: Northwestern University Press, 2007. – 390 P.
143. Dawalibi P. *L'amour comme abandon de soi. Thèse de doctorat sous la direction de J.-L. Marion et J. Greisch* / P. Dawalibi. – Paris: L'Harmattan, 2009. – 466 P.
144. DeHart P. *The Ambiguous Infinite: Jünger, Marion, and the God of Descartes* / P. DeHart // *The Journal of Religion*. – 2002/1. – № 82. – P. 75–96.
145. De Andia Y. *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* / Y. de Andia. – Leiden–New York–Köln: E.J. Brill 1996. – 510 P.
146. De Calan R. *Husserl néocartésien. La phénoménologie, le néokantisme et le motif transcendantal dans la philosophie cartésienne* / R. de Calan // *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* [réd. D. Kolesnik]. – Lyon: ENS Édition, 2013. – P. 581–594.

147. De Libera A. Sujet insigne et Ich–Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes / A. De Libera // *Les Études philosophiques*. – 2009/1. – № 88. – P. 85–101.
148. De Libera A. Au lieu de Dieu: Jean–Luc Marion lecteur d’Augustin / A. de Libera // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2009/3. – № 63. – P. 391–419.
149. De Vogel C.J. Amor quo caelum regitur / C.J. de Vogel // *Vivarium : Journal for Mediaeval Philosophy and The Intellectual Life of the Middle Ages*. – 1963/1. – P. 2–34.
150. De Vogel C.J. Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel / C.J. de Vogel // *Vigiliae Christianae*. – 1981/1. – № 35. – P. 57–81.
151. De Vries H. The Passionate utterance of love / H. de Vries // *Love and Forgiveness for a More Just World*; [eds. H. de Vries, N.F. Schott]. – New York: Columbia University Press, 2015. – 262 P.
152. DeLay S. Phenomenology in France: A Philosophical and Theological Introduction / S. DeLay. – London: Routledge, 2018. – P. 200–246.
153. Depraz N. Transcendance et incarnation. Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl / N. Depraz. – Paris: Vrin, 1995. – 368 P.
154. Depraz N. – Mauriac F. Théo–phénoménologie I: L’amour – Jean–Luc Marion et Christos Yannaras / N. Depraz, F. Mauriac // *Revue de Métaphysique et de morale*. – 2012/2. – № 74. – P. 247–277.
155. Derrida J. Donner le temps: 1. La fausse monnaie / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1991. – 232 P.
156. Derrida J. Giving Time: I. Counterfeit Money / J. Derrida; [tr. P. Kamuf]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992. – 172 P.
157. Derrida J. Politiques de l’amitié. Suivi de l’oreille de Heidegger / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1994. – 423 P.
158. Derrida J. The Gift of the Death / J. Derrida; [tr. D. Wills]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. – 115 P.
159. Derrida J. Le monolinguisme de l’Autre / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1996. – 144 P.

160. Derrida J. *Adieu à Emmanuel Lévinas* / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1997. – 209 P.
161. Derrida J. *Psyché. Invention de l'autre* / J. Derrida. – Paris: Galilée, 1998. – 420 P.
162. Derrida J. *Response by Jacques Derrida. "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology' / J. Derrida // God, the Gift, and Postmodernism; [eds. J. Caputo, M.J. Scanlon].* – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. – P. 42–53.
163. Derrida J. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* / J. Derrida. – Paris: PUF, 2010⁴. – 118 P.
164. Descartes R. *Principia Philosophiae* / R. Descartes. – Francofurti ad Moenum : Sumptibus Friderici Knochii & Filii, 1814. – 168 P.
165. Descartes R. *Œuvres complètes, Correspondance* / R. Descartes. vol. IV, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Vrin, 1996. – 568 P.
166. Descartes R. *Œuvres complètes, Correspondance: mai 1647 – février 1650* / R. Descartes. vol. V, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Léopold Cerf, 1903 – 661 P.
167. Descartes R. *Œuvres complètes, Discours de la méthode & Essais* / R. Descartes. vol. VI, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Léopold Cerf, 1902. – 726 P.
168. Descartes R. *Œuvres complètes, Meditationes de prima philosophia* / R. Descartes. vol. VII, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Léopold Cerf, 1904 – 612 P.
169. Descartes R. *Œuvres complètes, Meditationes de prima philosophia* / R. Descartes. vol. VII, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris, Léopold Cerf, 1996 – 180 P.
170. Descartes R. *Œuvres complètes, Principia philosophiae* / R. Descartes. vol. VIII, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Léopold Cerf, 1905. – 378 P.
171. Descartes R. *Œuvres complètes, Méditations et principes* / R. Descartes. vol. IX, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Léopold Cerf, 1904. – 358 P.
172. Descartes R. *Œuvres complètes, Le monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia* / R. Descartes. vol. XI, [éds. Ch. Adam, P. Tannery]. – Paris: Léopold Cerf, 1909. – 710 P.

173. Descartes R. Les Passions de l'âme / R. Descartes, [introduction, notes, bibliographie et chronologie par P. d'Arcy]. – Paris: Flammarion, 1996. – 302 P.
174. Devillairs L. Les facultés de l'âme et l'homme comme *Imago Dei* chez Descartes / L. Devillairs // Revue des sciences philosophiques et théologiques. – 2002/1. – № 86. – P. 51–68.
175. Devillairs L. René Descartes / L. Devillairs. – Paris: PUF, 2013. – 127 P.
176. De Vries H. The Passionate Utterance of Love / H. de Vries // Love and Forgiveness for a More Just World; [eds. H. de Vries, N.F. Schott]. – New York: Columbia University Press, 2015. – P. 191–234.
177. De Vries H. The Theology of the Sign and the Sign of Theology: The Apophatics of Deconstruction / H. de Vries // Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology; [eds. I.N. Bulhof, K.T. Kate]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 166–194.
178. Dick M.–D., Wolfreys J. The Derrida Wordbook / M.–D. Dick, J. Wolfreys / Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. – 492 P.
179. Dictionnaire Historique de la Langue Française; [réd. A. Rey]. – Paris: Le Robert, 2010. – 2614 P.
180. Dierckxsens G. Loving Unintentionally: Charity and the Bad Conscience in the Works of Levinas and Marion / G. Dierckxsens // Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology. – 2012/1. – № 73. – P. 3–27.
181. Dixsaut M. Générosité / M. Dixsaut // Canto-Sperber M. Dictionnaire d'éthique et de philosophie // [ed. M. Canto-Sperber]. – Paris: PUF-Quadrige, 2004. – P. 768–772.
182. Djian A. L'horizon et le destin de la phénoménologie / A. Djian // Philosophiques. – 2018/1. – № 45/2. – P. 343–364.
183. Donnet B. L'histoire de l'être et le christianisme / B. Donnet // Les Études philosophiques. – 2016/1. – № 161. – P. 89–104.
184. Dostoïevski F.M. Les Frères Karamazov / F.M. Dostoïevski; [tr. L. Desormonts, S. Luneau, H. Mongault, B. de Schloezer]. – Paris: La Pléiade, 1977. – 1296 P.

185. Drabinski J.E. Sense and Icon. The Problem of *Sinngebung* in Levinas and Marion / J.E. Drabinski // Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. II: Levinas and the History of Philosophy. – London–New York: Routledge, 2005. – P. 106-122.

186. Edinger S. Die Kritik der Phänomenologie als Metaphysikkritik und die Methode der Phänomenologie in Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie / S. Edinger // Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik; [hrsg. von M. Ates, O. Bruns, C.–S. Han, O.S. Schulz]. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. – S. 197–217.

187. Elliott B. Reduced Phenomena and Unreserved Debts in Marion's Reading of Heidegger / B. Elliott // Givenness and God. Questions of Jean–Luc Marion; [eds. I. Leask, E. Cassidy]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 87–97.

188. Evans J.C. The Metaphysics of Transcendental Subjectivity: Descartes, Kant and W. Sellars / J.C. Evans. – Amsterdam: Verlag B.R. Grüner, 1984. – 138 S.

189. Evink E. Donner la mort. Le don et le sacrifice chez Derrida et Patočka / E. Evink // Revue philosophique de la France et de l'étranger. – 2019. – № 144 . – P. 491–510.

190. Falke C. The Phenomenology of Love and Reading / C. Falke. – New York: Bloomsbury Academic, 2016. – 192 P.

191. Falque E. Phénoménologie de l'extraordinaire / E. Falque // Philosophie. – 2003. – № 78. – P. 52–76.

192. Falque E. Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin / E. Falque // Revue des sciences philosophiques et théologiques. – 2008/3. – № 92. – P. 527–556.

193. Falque E. Le Haut Lieu du soi: une *disputatio* théologique et phénoménologique / E. Falque // Revue de Métaphysique et de Morale. – 2009/3. – № 63. – P. 363–390.

194. Falque E. *Khôra* or 'The Great Bifurcation': Discussion with Derrida / E. Falque // Louvain Studies. – 2015–16. – № 39 . – P. 337–363.

195. Falque E. *The Loving Struggle: Phenomenological and Theological Debates* / E. Falque; [tr. B. Onishi–L. McCracken]. – London–New York: Rowman & Littlefield – 2018 – 273 P.
196. Falque E. *Hors phénomène* / E. Falque // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2018/3. – № 99. – P. 323–344.
197. Ferreira A.M.C. *Amor e liberdade em Heidegger* / A.M.C. Ferreira // *Kriterion*. – 2011. – № 123 . – P. 139–158.
198. Ferretti G. *Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia* / G. Ferretti // *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean–Luc Marion*; [a cura di G. Ferretti]. – Perugia: Morlacchi Editore, 2002. – P. 1–24.
199. Fiasse G. *La problématique de l’amour–éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxes et interprétations* / G. Fiasse // *Revue philosophique de Louvain Studies*. – 1999/1. – № 8 . – P. 459–482.
200. Filonenko A. *Jean–Luc Marion’s Philosophy of the Gift and Postmodern Culture* / A. Filonenko // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. – 2006. – vol. 47/1–2. – P. 219–228.
201. Flatscher M. *Derridas ‘coup de don’ und Heideggers ‘Es gibt’. Bemerkungen zur Un–Möglichkeit der Gabe* / M. Flatscher // *Kreuzungen zur Jacques Derridas Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*; [hrsg. von P. Zeillinger, M. Flatscher]. – Vienna: Turria + Kant, 2004. – S. 35–53.
202. Fraisse J.–C. *Philia. La notion d’amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé* / J.–C. Fraisse. – Paris: Vrin, 1974. – 504 P.
203. Franck D. *Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl* / D. Franck; [tr. J. Rivera, S. Davidson]. London: Bloomsbury, 2014. – 221 P.
204. Frigo A. *Estime, amour et reconnaissance dans les Pensées de Pascal* / A. Frigo // *La reconnaissance avant la reconnaissance : Archéologie d’une problématique moderne* [réd. F. Toto–T. Pénigaud de Mourgues– E. Renault]. – Lyon: ENS Éditions, 2017. – P. 57–72.

205. Fritz P.J. Black Holes and Revelations: Michel Henry and Jean–Luc Marion on the Aesthetics of the Invisible / P.J. Fritz // *Modern Theology*. – 2009/3. – №25. – P. 415–440.
206. Gabe und Gemeinwohl: Die Unentgeltlichkeit in Ökonomie, Politik und Theologie: Jean–Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion; [eds. W. Schweidler, E. Tardivel–Schick]. – Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2015. – 160 S.
207. Gagey H.–J. La théologie entre urgence phénoménologique et endurance herméneutique / H.–J. Gagey // *Recherches de Science Religieuse*. – 2010/4. – № 98. – P. 31–57.
208. Gilbert P. Actualité d'une philosophie chrétienne / P. Gilbert // *Raisons politiques*. – 2001/4. – № 4. – P. 15–39.
209. Gilbert P. Un tournant métaphysique dans la philosophie française? M. Henry, J–L. Marion et P. Ricœur / P. Gilbert // *Nouvelle Revue Théologique*. – 2002/4. – № 124. – P. 597–617.
210. Gilbert P. Gratuité / P. Gilbert // *Nouvelle revue théologique*. – 2005/2. – №127. – P. 251–265.
211. Gilbert P. L'excès et la certitude. *Les Certitudes Négatives* de Jean–Luc Marion / P. Gilbert // *Nouvelle revue théologique*. – 2011/3. – №133. – P. 439–457.
212. Givenness and God. Question of Jean–Luc Marion // [eds. I. Leask, E. Cassidy]; [tr. S. Mackinlay, N. de Warren]. – New York: Fordham University Press, 2005. – 346 P.
213. Gniazdowski A. Liberté, égalité, vérité. Les antinomies du cartésianisme dans la la pensée de Leszek Kołakowski / A. Gniazdowski; [tr. D. Adamski] // *Les Études philosophiques*. – 2017/2. – № 172. – P. 231–265.
214. Godzieba A.J. Ontotheology to Excess: Imagining God without Being / A.J. Godzieba // *Theological Studies*. – 1995. – № 56. – P. 3–20.
215. Gondek H.–D. – Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich / H.–D. Gondek, L. Tengelyi. – Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. – S. 152–238; 352–387.

216. Graves A. J. - The Phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion, and Ricoeur / A. J. Graves. – Lanham – New York: Lexington Books, 2021. – 222 P.
217. Greisch J.L'herméneutique dans la «phénoménologie comme telle». Trois questions à propos de *Réduction et Donation* / J. Greisch // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1991. – № 1 – P. 43–63.
218. Greisch J. Das Leibphänomen: ein Versäumnis von *Sein und Zeit* / J. Greisch // Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. *Liber Amicorum* for Adriaan Peperzak; [eds. P. van. Tongeren, P. Sars, C. Bremmers, K. Boey]. – Dordrecht: Springer, 1992. – P. 243–262.
219. Greisch J. Hermeneutik und metaphysik. Eine Problemgeschichte / J. Greisch. – München: Wilhelm Fink Verlag, 1993. – 228 S.
220. Greisch J. Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit* / J. Greisch. – Paris: PUF, 1994. – 335 P.
221. Greisch J. L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919–1923) / J. Greisch. – Paris: Cerf, 2000. – 522 P.
222. Greisch J. Les lieux du soi: vers une herméneutique du soi-même par l'Autre / J. Greisch // Revue de Métaphysique et de Morale. – 2009/3. – № 63 – P. 317–335.
223. Grondin J. La tension de la donation et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean–Luc Marion / J. Grondin // Dialogue. – 1999/3. – № 38. – P. 547–559.
224. Grondin J. La thèse de l'herméneutique sur l'être / J. Grondin // Revue de métaphysique et de morale. – 2006/4. – № 52. – P. 469–481.
225. Grondin J. Introduction to Metaphysics. From Parmenides to Levinas / J. Grondin; [tr. L. Soderstrom]. New York: Columbia University Press, 2012. – 323 P.
226. Grunenberg A. Hannah Arendt and Martin Heidegger / A. Grunenberg; [tr. P. Birmingham, K. Lebedeva, E. von Witzke Birmingham]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2017. – 309 P.

227. Gschwandtner C.M. Praise – Pure and Personal? Jean–Luc Marion’s Phenomenologies of Prayer / C.M. Gschwandtner // *Transforming Philosophy & Religion. Love’s Wisdom*; [eds. B.E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 168–181.

228. Gschwandtner C.M. A New ‘Apologia’: The Relationship between Theology and Philosophy in the Work of Jean–Luc Marion / C.M. Gschwandtner // *Heythrop Journal*. 2005. – № 46. – P. 299–313.

229. Gschwandtner C.M. Reading Jean–Luc Marion: Exceeding Metaphysics / C.M. Gschwandtner. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. – 320 P.

230. Gschwandtner C.M. Love as a Declaration of War? On the Absolute Character of Love in Jean–Luc Marion’s Phenomenology of Eros / C.M. Gschwandtner // *Transforming Philosophy & Religion. Love’s Wisdom*; [eds. N. Wirzba, B.E. Benson]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008. – P. 185–198.

231. Gschwandtner C.M. Postmodern Apologetics? Arguments for God in contemporary philosophy / C.M. Gschwandtner. – New York: Fordham University Press, 2013. – P. 143–162.

232. Gschwandtner C.M. Degrees of Givenness. On Saturation in Jean–Luc Marion / C.M. Gschwandtner. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014. – 279 P.

233. Guest G. Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal / G. Guest // *Les Études philosophiques*. – 2011/1. – № 96. – P. 41–60.

234. Gurwitsch A. The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Vol. II. Studies in Phenomenology and Psychology / A. Gurwitsch; [ed. F. Kersten]. – Dordrecht: Springer, 2009. – 521 P.

235. Gutting G. French Philosophy in the Twentieth Century / G. Gutting. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 419 P.

236. Haar M. La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique / M. Haar. – Paris: PUF, 1999. – 158 P.

237. Hackett W.C. *The Philosophy and Phenomenology of Revelation: A Primer on the Question* / W.C. Hackett // *Phenomenology for the Twenty–First Century*; [eds. J.A. Simmons, J.E. Hackett]. – Macmillan: Palgrave, 2016. – P. 179–203.
238. Hadreas P.A. *Phenomenology of Love and Hate* / P.A. Hadreas. – Gampshire: Ashgate, 2007. – 152 P.
239. Hamelin O. *Le système de Descartes* / O. Hamelin. – Paris: Librairie Félix Alcan, 1921. – 400 P.
240. Hanney K. *The Role of Intersubjectivity and Empathy in Husserl’s Foundational Project* / K. Hanney // *Phenomenology World–Wide: Foundations — Expanding Dynamics — Life–Engagements. A Guide for Research and Study*; [ed. A.–T. Tymieniecka]; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. – P. 146–158.
241. Harder Y.–J. *Love* / Y.–J. // *Encyclopedia of Christian Theology*; [ed. J.–Y. Lacoste]; New York and London: Routledge, 2005. – Vol. II. – P. 947–955.
242. Hardy J.–F. *La figure du tiers dans Le Phénomène érotique de Jean–Luc Marion* / J.–F. Hardy // *Revue Philosophique de Louvain*. – 2017/2. – № 115 – P. 357–379.
243. Hart J.G. *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics* / J.G. Hart. – Dordrecht: Springer, 1992. – 482 P.
244. Hart J.G. *The Summum Bonum and Value Wholes: Aspects of a Husserlian Axiology and Theology* / J.G. Hart // *Phenomenology of Values and Valuing*; [ed. J.G Hart]. – L. Embree, Kluwer Dordrecht, 1997. – P. 193–230.
245. Hart J.G. *Who One Is. Book 1: Meontology of the «I»: A Transcendental Phenomenology* / J.G. Hart. – Dordrecht: Springer, 2009. – 566 P.
246. Hart K. *Of Love and How* / K. Hart // *Journal of the American Academy of Religion*. – 2009/3. – № 77. – P. 712–733.
247. Hart K. *“it / is true “* / K. Hart // *Words of life. New Theological Turns in French Phenomenology*; [eds. B.E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 68–86.

248. Heidegger M. Wegmarken / M. Heidegger. – GA 9. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. – 398 S.
249. Heidegger M. Zur Sache des Denkens / M. Heidegger. – GA 14. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969.– 94 S.
250. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie / M. Heidegger. – GA 24. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. – 473 S.
251. Heidegger M. Questions IV / M. Heidegger; [tr. J. Beaufret, Fr. Fédier, J. Lauxerois]. – Paris: Gallimard, 1976. – 344 P.
252. Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz / M. Heidegger. – GA 26. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. – 291 S.
253. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / M. Heidegger. – GA 20. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. – 447 S.
254. Heidegger M. Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ / M. Heidegger. – GA 39. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. – 296 S.
255. Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin: ‘La Germanie’ et ‘Le Rhin’ / M. Heidegger. – GA 39. [tr. F. Fédier, J. Hervier]. – Paris: Gallimard, 1988. – 296 P.
256. Heidegger M. Platon: Sophistes / M. Heidegger. – GA 19. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. – 668 S.
257. Heidegger M. Einführung in die Phänomenologische Forschung / M. Heidegger. – GA 17. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. – 332 S.
258. Heidegger M. Zollikoner Seminare: Protokolle - Zwiegespräche - Briefe / M. Heidegger; [hrsg. von M. ; [hrsg. von M. Boss]. – GA 89. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994². – 369 S.
259. Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens / M. Heidegger. – GA 60. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. – 351 S.
260. Heidegger M. Besinnung / M. Heidegger. – GA 66. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. – 437 S.
261. Heidegger M. Vorträge und Aufsätze / M. Heidegger. – GA 7. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. – 298 S.

262. Heidegger M. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976 / M. Heidegger. – GA 16. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. – 842 S.
263. Heidegger M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – GA 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001¹⁸. – 437 S.
264. Heidegger M. Identität und Differenz / M. Heidegger. – GA 11. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. – 167 S.
265. Henriksen J.-O. Eros and/as Desire – Theological Affirmation: Paul Tillich Read in the Light of Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon* / J.-O. Henriksen // *Modern Theology*. – 2010/2. – № 26. – P. 220–242.
266. Henry M. Sur l'ego du *cogito* / M. Henry // *La passion de la raison*; [dir. J.-L. Marion]. – Paris: PUF, 1983. – P. 97–112.
267. Henry M. Réflexions sur la *cinquième Méditation cartésienne* de Husserl / M. Henry // *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*; [ed. S. IJsseling]. – Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990. – P. 107–123.
268. Henry M. Quatre principes de la phénoménologie / M. Henry // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 1991. – № 1. – P. 3–26.
269. Henry M. The Critique of the Subject / M. Henry // *Who comes after the Subject?* [eds. E Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy]; [tr. P.T. Connor]. – New York and London: Routledge, 1991. – P. 157–166.
270. Henry M. The Soul According to Descartes / M. Henry // *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*; [ed. and tr. S. Voss]. – New York and Oxford: Oxford University Press, 1993. – P. 40–51.
271. Henry M. Incarnation. Une philosophie de la chair / M. Henry. – Paris: Seuil, 2000. – 384 P.
272. Henry M. Phénoménologie de la vie. Tome II: De la subjectivité. / M. Henry. – Paris: PUF, 2003. – 192 S.
273. Henry M. Filosofía y Fenomenología del Cuerpo: Ensayo Sobre la Ontología de Maine de Biran / M. Henry; [tr. J.G. Reyzábal]. – Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007. – 302 P.

274. Hoffmann V. *Skizzen zu einer Theologie der Gabe: Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes – und Nächstenliebe* / V. Hoffmann. – Freiburg: Verlag Herder, 2013. – 584 S.
275. Hölderlin F. *The Death of Empedocles: A Morning–Play* / F. Hölderlin; [tr. D. F. Krell]. – New York: State University of New York Press, 2008. – 306 P.
276. Horner R. *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology* / R. Horner. – New York: Fordham University Press, 2001. – 272 P.
277. Horner R. *The Betrayal of Transcendence* / R. Horner // *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*; [ed. R. Schwartz]. – New York and London: Routledge, 2004. – P. 61–79.
278. Horner R. *Jean–Luc Marion: A Theo–logical Introduction* / R. Horner. – Burlington: Ashgate, 2005. – 222 P.
279. Horner R. *What Does the Gift?* / R. Horner // *Louvain Studies*. – 2015–16. – № 39. – P. 315–336.
280. Horner R. *The Experience of God: A Phenomenology of Revelation* / R. Horner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – 226 P.
281. Hornus J.–L. *Quelques réflexions à propos du Pseudo–Denys l’Aréopagite et de la mystique chrétienne en général* / J.–L. Hornus // *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*. – 1947. – № 1. – P. 37–63.
282. Housset E. *L’intériorité d’exil: le soi au risque de l’altérité* / E. Housset. – Paris: Cerf, 2008. – 379 P.
283. Housset E. *Husserl et l’idée de Dieu* / E. Housset. – Paris: Cerf, 2010. – 217 P.
284. Hübener W. *La triple mort du sujet moderne* / W. Hübener; [tr. J. Schmutz] // *Les Études philosophiques*. – 2009/1. – № 88. – P. 27–50.
285. Huber G. *Pour une métaphysique de la présence* / G. Huber // *Les Études philosophiques*. – 2008/4. – № 87. – P. 451–461.
286. Husserl E. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft* / E. Husserl. – Halle (Salle): Max Niemeyer, 1929. – 298 S.

287. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution / E. Husserl; [hrsg. von M. Biemel]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1952. – 426 S.

288. Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 / E. Husserl; [hrsg. von U. Claesges]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – 432 S.

289. Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928 / E. Husserl; [hrsg. von I. Kern]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – 624 S.

290. Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935 / E. Husserl; [hrsg. von I. Kern]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – 741 S.

291. Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937) / E. Husserl; [hrsg. von R. Sowa, T. Vongehr]. – Dordrecht: Springer, 2014. – 780 S.

292. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften / E. Husserl; [hrsg. von M. Biemel]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1976. – 559 S.

293. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie / E. Husserl; [hrsg. von K. Schuhmann]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1976. – 476 S.

294. Husserl E. Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893–1912) / E. Husserl; [hrsg. von Th. Vongehr, R. Giuliani]. – Dordrecht: Springer, 2005. – 549 S.

295. Ide P. L'amour est l'acte suprême de l'être. La philosophie de Hans Urs von Balthasar: réception et chantiers (I) / P. Ide // Transversalités. – 2018/1. – № 144. – P. 93–108.

296. Ide P. L'amour est l'acte suprême de l'être. La philosophie de Hans Urs von Balthasar: réception et chantiers (II) / P. Ide // *Transversalités*. – 2018/1. – № 144 . – P. 109–128.

297. IJsseling S. Eros and Eris: The Trojan War and Heidegger on the Essence of Truth / S. IJsseling // *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum* for Adriaan Peperzak; [eds. P. van Tongeren, P. Sars, C. Bremmers, K. Boey]; [tr. R.P. Buckley]. – Dordrecht: Springer, 1992. – P. 1–10.

298. Ivanović F. Desiring the Beautiful. The Erotic–Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor / F. Ivanovic. – Washington: The Catholic University of America Press, 2019. – 249 P.

299. Janicaud D. The Theological Turn of French Phenomenology / D. Janicaud // *Phenomenology and the «Theological Turn». The French Debate*. D. Janicaud. J.–F. Courtine–J.–L. Chrétien–M. Henry–J.–L. Marion–P. Ricœur; [tr. B.G. Prusak, J.L. Kosky, T.Q. Carlson]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 16–103.

300. Janicaud D. Phenomenology “Wide Open”. *After the French Debate* / D. Janicaud; [tr. C. N. Cabral]. – New York: Fordham University Press, 2005. – 105 P.

301. Janicaud D. Is the Possible Doing Justice to God? / D. Janicaud // *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*; [ed. J.P. Manoussakis]. – New York: Fordham University Press, 2006. – P. 104–110.

302. Jaran F. L'onto–théologique dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale / F. Jaran // *Philosophie*. – 2006/4. – № 91 . – P. 37–62.

303. Jeanron W. G. A Theology of Love / W. G. Jeanron. – London: T & T Clark, 2010. – 292 P.

304. Jones T. Dionysius in Hans Urs von Balthasar and Jean–Luc Marion / T. Jones // *Modern Theology*. – 2008/4. – № 24. – P. 743–754.

305. Jones T. Traumatized Subjects: Continental Philosophy of Religion and the Ethics of Alterity / T. Jones // *The Journal of Religion*. – 2014/2. – №94. – P. 143–160.

306. Kal V. Being Unable to Speak, Seen as a Period. Difference and Distance in Jean–Luc Marion / V. Kal // *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*; [eds. I. N. Bulnof, L. Ten Kate]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 143–165.

307. Kambouchner D. L’Homme des passions. Commentaire sur Descartes / D. Kambouchner. – Vol. II. – Paris: Albin Michel, 1995. – 512 P.

308. Kambouchner D. Cartesian Subjectivity and Love / D. Kambouchner // *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy* [eds. G. Boros-H. De Dijn–M. Moors]; [tr. B. Kékedi, rev. J.D. Cotrell]. – Leuven: Leuven University Press, 2007. – P. 23–41.

309. Kambouchner D. Geneviève Rodis–Lewis et la sagesse cartésienne / D. Kambouchner // *Revue philosophique*. – 2007/3. – №132. – P. 357–372.

310. Kambouchner D.–De Buzon F. Le vocabulaire de Descartes / D. Kambouchner, F. de Buzon. – Paris: Ellipses, 2011. – 128 P.

311. Kambouchner D. Descartes et la question de la reconnaissance / D. Kambouchner // *La reconnaissance avant la reconnaissance : Archéologie d’une problématique moderne* [réd. F. Toto–T. Pénigaud de Mourgues– E. Renault]. – Lyon: ENS Éditions, 2017. – P. 43–56.

312. Karas A. Civil Feelings as the Civilizational Capital / A. Karas // *Modern Philosophy in the Context of Intercultural Communication: Collective Monograph*; [eds. Z. Atamaniuk, Y. Borinshtein, N. Hapon, Y. Dobrolyubska]. – Toruń: Liha-Pres, 2019. – P. 73–106.

313. Kearney R. On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean–Luc Marion / R. Kearney // *God, the Gift, and Postmodernism*; [eds. J. Caputo, M. J. Scanlon]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. – P. 54–78.

314. Keller P. *Husserl and Heidegger on Human Experience* / P. Keller. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 261 P.
315. Kelly M.R. *The Uses and Abuses of Husserl's Doctrine of Immanence. The Specter of Spinozism in Phenomenology's Theological Turn* / M.R. Kelly // *Heythrop Journal*. 2014. – Vol. 55, 4. – P. 553–564.
316. Kern I. *Einleitung des Herausgebers. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* // E. Husserl; [hrsg. von I Kern]. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – XV-LXX.
317. Kerr F. *Aquinas after Marion* / F. Kerr // *Blackfriars*. – 1995. – № 76. – P. 354–364.
318. Kierkegaard S. *Works of Love* / S. Kierkegaard; [eds. and tr. V. Hong, E.H. Hong]. – Princeton: Princeton University Press, 1995. – 561 P.
319. Klocker. D. *La significación del fenómeno amoroso en el pensamiento de Martin Heidegger* / D. Klocker // *Ideas y Valores*. – 2016. – № 65 (161). – P. 217-245.
320. Kosky J.L. *The Human in question: Augustinian dimensions in Jean–Luc Marion* / J.L. Kosky // *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology*; [eds. B.E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2001. – P. 103–119.
321. Kosky J.L. *Levinas and the Philosophy of Religion* / J.L. Kosky. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010. – 233 P.
322. Lamascus L.D. *The Poverty of Eros in Plato's Symposium* / L.D. Lamascus. – London / New York: Bloomsbury Academic, 2016. – 188 P.
323. Laporte J. *Le Rationalisme de Descartes* / J. Laporte. – Paris: PUF, 1945. – 486 P.
324. Laruelle F. *L'appel et le phénomène* / F. Laruelle // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 1991. – № 1. – P. 27–41.
325. *Le nouveau petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* / [éds. P. Robert, J. Rey-Debove, A. Rey]. – Paris: Le Robert, 2008. – 2838 P.

326. Leask I. The Dative Subject (and the 'Principle of Principles') / I. Leask // *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*; [eds. I. Leask, E. Cassidy]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 182–189.
327. Lembeck K.–H. *Gegenstand. Geschichte Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie* / K.–H. Lembeck. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988. – 264 S.
328. Leo R. *Affective Physics: Affectus in Spinoza's Ethica* / R. Leo // *Passion and Subjectivity in Early Modern Literature*; [eds. Cummings, F. Sierhuis]. – Farnham Surrey: Ashgate, 2013. – P. 33–49.
329. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* / E. Lévinas. – La Haye: M. Nijhoff, 1974. – 233 P.
330. Lévinas E. *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* / E. Lévinas. – Paris: Fayard, 1982. – 144 P.
331. Lévinas E. *De Dieu qui vient à l'idée* / E. Lévinas. – Paris: Vrin, 1986. – 272 P.
332. Lévinas E. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* / E. Lévinas. – Paris: Le livre de Poche, 1990. – 346 P.
333. Lévinas E. *Entre nous: Essai sur la pensée-à-l'autre* / E. Lévinas. – Paris: Le livre de Poche, 1993. – 252 P.
334. Lévinas E. *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros* / E. Lévinas; [éds. J.–L. Nancy, D. Cohen–Lévinas]. – Paris: Bernard Grasset/Imec, 2013. – 380 P.
335. Levaillant J. *Paul Valéry et la lumière* / J. Levaillant // *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*. – 1968. – № 20 . – P. 179–189.
336. Lewis G. *L'individualité selon Descartes* / G. Lewis. – Paris: Vrin, 1950. – 252 P.
337. Lindberg S. *Être avec un autre ou Heidegger et le problème de la reconnaissance* / S. Lindberg // *Philosophie*. – 2007/2. – № 93 . – P. 76–93.

338. Lohmar D. Ego and Arch–Ego in Husserlian Phenomenology / D. Lohmar // *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*; [eds. R. Breeur, U. Melle]. – Dordrecht: Springer, 2012. – P. 277–302.
339. Lopez A. Eternal Happening: God as an Event of Love / A. Lopez // *Communio*. – 2005/2. – № 32. – P. 214–245.
340. Luca R. Labirinti dell’Eros. Da Omero a Platone, con un saggio di M. Cacciari / R. Luca. – Venezia: Marsilio, 2017. – 248 P.
341. Mabile B. Hegel, Heidegger et la question du néant / B. Mabile // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2006/4. – № 52. – P. 437–456.
342. MacDonald P.S. Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings / P.S. MacDonald. – New York: State University of New York Press, 1999. – 282 P.
343. Mackendrick K. Carthage Didn’t Burn Hot Enough: Saint Augustine’s Divine Seduction / K. Mackendrick *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*; [eds. V. Burrus, C. Keller]. – New York: Fordham University Press, 2006. – P. 205–217.
344. Mackinlay S. Interpreting Excess. Jean–Luc Marion, Saturated Phenomenon, and Hermeneutics / S. Mackinlay. – New York: Fordham University Press, 2010. – 283 P.
345. Malebranche. Œuvre de Malebranche. Entretiens sur la métaphysique/ Malebranche // [intr. J. Simon]. – Paris: Charpentier et C^{ie}, 1871. – T. 1. – 395 P.
346. Malo A. The Limits of Marion’s and Derrida’s Philosophy of Gift / A. Malo // *International Philosophical Quarterly*. – 2012/2. – № 206. – P. 149–168.
347. Mamełka T. Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Analiza porównawcza (Praca magisterska) / T. Mamełka. – Lublin: KUL, 2009. – 158 S.
348. Mamełka T. Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Analiza porównawcza / T. Mamełka // *Studia Philosophiae Christianae*. – 2012/3. – № 48. – S. 103–135.

349. Manoussakis J.P. *Toward a Fourth Reduction?* / J.P. Manoussakis // *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*; [ed. J.P. Manoussakis]. – New York: Fordham University Press, 2006. – P. 21–33.
350. Marcel G. *The Mystery of Being, Volume I. Reflection and Mystery (Gifford Lectures, 1949-1950)* / G. Marcel; [tr. G.S. Fraser]. – Chicago: Henry Regnery Co., – 1950. – 219 P.
351. Manoussakis J.P. *God after Metaphysics. A Theological Aesthetics* / J.P. Manoussakis. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, – 2007. – 213 P.
352. Marcus P. *Being for the Other. Emmanuel Lévinas, Ethical Living and Psychoanalysis* / P. Marcus. – Milwaukee: Marquette University Press, 2008. – 278 P.
353. Marie B. *Le “tournant théologique” de la phénoménologie française?* / B.–Marie // *Recherches philosophiques*. – 2006. – № 2 . – P. 45–54.
354. Marion J.–L. *Sur l’ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les ‘Regulae’* / J.–L. Marion. – Paris: Vrin, 1975. – 200 P.
355. Marion J.–L. *L’idole et la distance: cinq études* / J.–L. Marion. – Paris: Grasset, 1977. – 200 P.
356. Marion J.–L. *La double idolâtrie – Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu* / J.–L. Marion // *Heidegger et la question de Dieu*; [réd. R. Kearney, J.S. O’Leary]. – Paris: Bernard Grasset, 1980. – P. 46–74.
357. Marion J.–L. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement* / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 1981. – 488 P.
358. Marion J.–L. *Du pareil au même, ou: comment Heidegger permet de refaire de l’histoire de la philosophie* / J.–L. Marion // *L’Herne. Martin Heidegger*; [réd. M. Haar]. – Paris: Éditions de l’Herne, 1983. – P. 177–191.
359. Marion J.–L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l’onto-théo-logie dans la pensée cartésienne* / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 1986. – 384 P.
360. Marion J.–L. *Prolégomènes à la charité* / J.–L. Marion. – Paris: Éditions de la Différence, 1986². – 180 P.

361. Marion J.–L. La fin de la fin de la métaphysique / J.–L. Marion // Laval théologique et philosophique. – 1986/1. – № 421 . – P. 23–33.
362. Marion J.–L. La situation métaphysique du *Discours de la Méthode* / J.–L. Marion // Les Discours et sa méthode. Colloque pour le 350^e anniversaire du *Discours de la Méthode*; [éds. N. Grimaldi, J.–L. Marion]. – Paris: PUF, 1987. – P. 365–394.
363. Marion J.–L. L’interloqué / J.–L. Marion // Cahiers Confrontation (Après le sujet qui vient). – 1989. – № 20. – P. 181–189.
364. Marion J.–L. Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 1989. – 314 P.
365. Marion J.–L. Dieu sans l’être / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 1991. – 283 P.
366. Marion J.–L. Questions cartésiennes: méthode et métaphysique // J.–L. Marion. – Paris: PUF, 1991. – 264 P.
367. Marion J.–L. Réponses à quelques questions / J.–L. Marion // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1991. – № 1. – P. 67–76.
368. Marion J.–L. Le sujet en dernier appel / J.–L. Marion // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1991. – № 1. – P. 77–95.
369. Marion J.–L. L’Interloqué / J.–L. Marion // Who comes after the Subject?; [eds. E. Cadava, P. Connor, J.–L. Nancy]; [tr. E. Cadava, A. Tomiche]. – New York and London: Routledge, 1991. – P. 236–245.
370. Marion J.–L. Le possible et la Révélation / J.–L. Marion // Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. *Liber Amicorum* for Adriaan Peperzak; [eds. P. van. Tongeren, P. Sars, C. Bremmers, K. Boey]. – Dordrecht: Springer, 1992. – P. 217–232.
371. Marion J.–L. Réponses à quelques questions / J.–L. Marion // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1992. – № 94. – P. 65–76.
372. Marion J.–L. Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures / J.–L. Marion // The Cambridge Companion to Descartes; [eds. J. Broughton, J. Carriero]; [tr. J. Cottingham]. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 115–139.

373. Marion J.-L. Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian *Cogito* / J.-L. Marion // Essays on the Philosophy and Science of René Descartes; [ed. and tr. S. Voss]. – New York and Oxford: Oxford University Press, 1993. – P. 52–74.

374. Marion J.-L. Note sur l'indifférence ontologique / J.-L. Marion // Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août–2 septembre 1986, [éds. J. Greisch, J. Rolland]. Paris – Cerf, 1993. – P. 47–62.

375. Marion J.-L. Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie. L'avenir de la métaphysique / J.-L. Marion // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. – 1993. – № 94. – P. 189–206.

376. Marion J.-L. La croisée du visible / J.-L. Marion. – Paris: PUF, 1996. – 155 P.

377. Marion J.-L. Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu / J.-L. Marion. – Paris: PUF, 1996. – 416 P.

378. Marion J.-L. Le paradigme cartésien de la métaphysique / J.-L. Marion // Laval théologique et philosophique. – 1997. – № 53. – P. 785–791.

379. Marion J.-L. La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas / J.-L. Marion // Rue Descartes. – 1998. – № 19. – P. 11–25.

380. Marion J.-L. On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto–theo–logy in Cartesian Thought / J.-L. Marion; [tr. J.L. Kosky]. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999. – 388 P.

381. Marion J.-L. Le paradoxe de la personne / J.-L. Marion // Études. – 1999/10. – № 391. – P. 349–360.

382. Marion J.-L. In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology' / J.-L. Marion // God, the Gift, and Postmodernism; [eds. J. Caputo, M.J. Scanlon]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. – P. 20–41.

383. Marion J.-L., Derrida J., Kearney R., On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion / J.-L. Marion, J. Derrida, R. Kearney // God,

the Gift, and Postmodernism; [eds. J. Caputo, M.J. Scanlon]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. – P. 54–78.

384. Marion J.–L. The Saturated Phenomenon / J.–L. Marion // Phenomenology and the «Theological Turn». The French Debate: D. Janicaud, J.–F. Courtine, J.–L. Chrétien, M. Henry, J.–L. Marion, P. Ricœur; [tr. B.G. Prusak, J.L. Kosky, T.Q. Carlson]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 176–216.

385. Marion J.–L. The Voice without Name: Homage to Lévinas / J.–L. Marion // The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas; [ed. J. Bloechl]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 224–242.

386. Marion J.–L. Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and its Metaphysical Interpretation According Kant / J.–L. Marion // Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology; [eds. I.N. Bulnof, L. Ten Kate]. – New York: Fordham University Press, 2000, – P. 78–99.

387. Marion J.–L. De surcroît. Études sur les phénomènes saturés / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 2001. – 214 P.

388. Marion J.–L. D'autrui è l'individu / J.–L. Marion // Emmanuel Lévinas. Possibilité et transcendance, suivi d'Études sur Lévinas et la phénoménologie; [ed. J.–L. Marion]. – Paris: PUF, 2000. – P. 287–308.

389. Marion J.–L. Un moment français de la phénoménologie / J.–L. Marion // Rue Descartes. – 2002/1. – № 35. – P. 9–13.

390. Marion J.–L. The Ego and Dasein / J.–L. Marion // Heidegger Reexamined. Volume 4: Language and the Critique of Subjectivity; [eds. H. Dreyfus, M. Wrathall]. – New York and London: Routledge, 2002. – P. 1–31.

391. Marion J.–L. Le Phénomène Érotique. Six Méditations / J.–L. Marion. – Paris: Grasset, 2003. – 373 P.

392. Marion J.–L. Le phénomène érotique / J.–L. Marion // Études. – 2003/11. – № 399. – P. 483–494.

393. Marion J.–L. The Event, the Phenomenon, and the Revealed / J.–L. Marion // Transcendence in Philosophy and Religion; [ed. J. E. Faulconer]; [tr. B.

Starwaska]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P. 87–105.

394. Marion J.–L. *La raison du don* / Jean–Luc Marion // Philosophie. – 2003. – № 78. – P. 3–32.

395. Marion. *The Reason of the Gift* / J.–L. Marion // Transcendence in Philosophy and Religion; [ed. J. E. Faulconer]; [tr. R. Hancock, J. Hancock, N. Hancock]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P. 106–119.

396. Marion J.–L. *Reduktive ‘Gegen–Methode’ und Faltung der Gegebenheit* / J.–L. Marion // Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie; [hrsg. von R. Kühn, M. Staudigl]; [übers. R. Kühn]. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. – S. 125–138.

397. Marion. *The Reason of the Gift* / J.–L. Marion // Givenness and God. Questions of Jean–Luc Marion; [eds. I. Leask, E. Cassidy]; [tr. S. Mackinlay, N. de Warren]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 101–134.

398. Marion J.–L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes* / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 2004². – 400 P.

399. Marion J.–L. *From the Other to the Individual* / J.–L. Marion // Transcendence. Philosophy, Literature, and Theology. Approach the Beyond; [ed. R. Schwartz]; [tr. R. Horny]. – New York and London: Routledge, 2004. – P. 43–59.

400. Marion J.–L. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* / J.–L. Marion. – Paris: Quadrige–PUF, 2005³. – 452 P.

401. Marion J.–L. *Le visible et le révélé* / J.–L. Marion. – Paris: Cerf, 2005. – 190 P.

402. Marion J.–L. *The Reason of the Gift* / J.–L. Marion // Givenness and God. Question of Jean–Luc Marion; [eds. I. Leask, E. Cassidy]; [tr. S. Mackinlay, N. de Warren]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 101–134.

403. Marion J.–L. *Descartes and Onto–Theology* / J.–L. Marion // Post–Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology; [ed. P. Blond]; [tr. B. Bergo]. – London and New York: Routledge, 2005. – P. 34–54.

404. Marion J.–L. *Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing* / J.–L. Marion // *The Journal of Religion*. – 2005/1. – № 85. – P. 1–24.
405. Marion J.–L. *L'irréductible?* / J.–L. Marion // *Critique*. – 2006/1. – № 704–705. – P. 79–91.
406. Marion J.–L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation* / J.–L. Marion, R. Kearney // *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*; [ed. J. P. Manoussakis]. – New York: Fordham University Press, 2006. – P. 318–339.
407. Marion J.–L. *Dialogo con l'amore* / J.–L. Marion; [ed. Ugo Perone]. – Torino: Rossemberg & Sellier, 2007. – 136 P.
408. Marion J.–L. *Reduktive "Gegen-Methode" und Faltung der Gegebenheit* / J.–L. Marion // *Von der Ursprünglichkeit der Gabe: Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion* [hrsg. von M. Gabel, H. Joas]. – Freiburg: Verlag Karl Alber, 2006. – S. 37–55.
409. Marion J.–L. *The Impossible for Man – God* / J.–L. Marion // *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*; [eds. J.D. Caputo, M.J. Scanlon]; [tr. A. Davenport]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. – P. 17–43.
410. Marion J.–L. *The Visible and the Revealed* / J.–L. Marion; [tr. C. M. Gschwandtner and others]. – New York: Fordham University Press, 2008. – 181 P.
411. Marion J.–L. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustine* / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 2008. – 441 P.
412. Marion J.–L. «Le concept large de logique et de logos» - *Le logique et le donné* / J.–L. Marion // *Husserl*; [ed. J. Benoist]. – Paris: Cerf, 2008. – P. 86–104.
413. Marion J.–L. *Quelle exception?* / J.–L. Marion // *Le Débat*. – 2008/5. – № 152. – P. 129–135.
414. Marion J.–L. *L'impouvoir* / J.–L. Marion // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2008/4. – № 60. – P. 439–455.
415. Marion J.–L. *Descartes hors sujet* / J.–L. Marion // *Les Études Philosophiques*. – 2009. – № 1. – P. 51–62.

416. Marion J.–L. De Descartes à Augustin: un parcours philosophique (entretien) / J.–L. Marion // *Esprit*. – 2009. – № 7. – P. 86–103.
417. Marion J.–L. *The Phenomenality of the Sacrament – Being and Givenness* / J.–L. Marion // *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology*; [eds. B.E. Benson, N. Wirzba]; [tr. B. E. Benson]. – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 89–102.
418. Marion J.–L. *The Reason of the Gift* / J.–L. Marion; [tr. S.E. Lewis]. – Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2011. – 119 P.
419. Marion J.–L. Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit) / J.–L. Marion // *Les Études philosophiques*. – 2012/1. – № 100. – P. 101–116.
420. Marion J.–L. D'un phénomène érotique / J.–L. Marion // *Alter. Revue de phénoménologie*. – 2012. – № 20. – P. 129–142.
421. Marion J.–L. Dieu et l'ambivalence de l'être. Conférence inaugurale de la rentrée de l'École doctorale de l'Institut Catholique de Paris 8 octobre 2012 / J.–L. Marion // *Transversalités*. – 2013/1. – № 125. – P.149–173.
422. Marion J.–L. *Sur la pensée passive de Descartes* / J.–L. Marion. – Paris : PUF, 2013. – 288 P.
423. Marion J.–L. *Die Frage nach dem Unbedingten* / J.–L. Marion // *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang*; [hrsg. von J.–L. Marion, W. Schweidler]; [übers. G. Seitschek]. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. – S. 21–47.
424. Marion J.–L. *Negative Certainties* / J.–L. Marion; [tr. S.E. Lewis]. – Chicago and London: University of Chicago Press, 2015. – 288 P.
425. Marion J.–L. *What love knows* / J.–L. Marion // *Love and Forgiveness for a More Just World*; [eds. H. de Vries, N.F. Schott]. – New York: Columbia University Press, 2015. – P. 27–35.
426. Marion J.–L. *Givenness and Revelation (Gifford Lectures)* / J.–L. Marion; [tr. S. E. Lewis]. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 137 P.

427. Marion J.–L. Reprise du donné / J.–L. Marion. – Paris: PUF, 2016. – 195 P.
428. Marion J.–L. Remarques sur la surprise, la méprise et la déprise / J.–L. Marion // *Alter. Revue de phénoménologie*. – 2016. – № 24. – P. 15–30.
429. Marion J.–L. The Rigor of Things. Conversations with Dan Arbib / J.–L. Marion; [tr. C. M. Gschwandtner]. – New York: Fordham University Press, 2017. – 187 P.
430. Marion J.–L. On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism / J.–L. Marion; [tr. C. M. Gschwandtner]. – Chicago: The University of Chicago Press, 2018. – 254 P.
431. Marion J.–L. The Hermeneutics of Givenness / J.–L. Marion // *The Enigma of Divine Revelation: Between Phenomenology and Comparative Theology*; [eds. J.–L. Marion, C. Jacobs–Vandegeer]; [tr. S. Horton]. – Dordrecht: Springer, 2020. – P. 17–47.
432. Marion J.–L. Le doute comme jeu suprême – Descartes sceptique / J.–L. Marion // *Les Études philosophiques*. – 2021/1. – № 205. – P. 5–36.
433. Marion J.–L. Doubling Metaphysics / J.–L. Marion // *The Experience of Atheism: Phenomenology, Metaphysics and Religion*; [eds. & tr. R. Horner, C. Romano]. – London-New York-Oxford: Bloomsbury Academic, 2021. – P. 181–198.
434. Marion J.–L. À vrai dire. Une conversation avec Paul-François Paoli / J.–L. Marion. – Paris: Cerf, 2021. – 218 P.
435. Marion J.–L. Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme // J.–L. Marion. – Paris: PUF, 2021. – 384 P.
436. Marion J.–L. La métaphysique et après. Essai sur l'historicité et sur les époques de la philosophie / J.–L. Marion. – Paris: Grasset, 2023. – 384 P.
437. Marosan B.P. Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität / B.P. Marosan // *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*; [hrsg. von M. Ates, O. Bruns, C.–S.–Han, O.S. Schulz]. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. – S. 59–70.

438. Marquet J.-F. L'Être et le dieu. Notes sur quelques points de la Seynsgeschichte de Heidegger / J.-F. Marquet // Revue de métaphysique et de morale. – 2006/4. – № 1. – P.457–467.

439. Marsh J.L. Post-Cartesian Meditations: An Essay in Dialectical Phenomenology / J.L. Marsh. – New York. Fordham University Press, 1988. – 279 P.

440. Martin W.M. Descartes and the Phenomenological Tradition / W.M. Martin // A Companion to Descartes; [eds. J. Broughton; J. Carriero]. – Oxford: Blackwell Publishing, 2008. – P. 496–512.

441. Martis J. Philippe Lacoue-Labarthe. *Representation and the Loss of the Subject* / J. Martis. – New York: Fordham University Press, 2005. – 296 P.

442. Mauss M. The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies / M. Mauss; [tr. W.D. Halls]. – London and New York: Routledge, 2002. – 199 P.

443. McEvoy J. Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin / J. McEvoy // Revue philosophique de Louvain. 1993/3. – № 91. – P. 383–408.

444. Medytatsiji Dekarta u dzerkali suchasnyh tлумachen: Jean-Luc Marion – Jean-Marie Beyssade – Kim Sang Ong-Van-Cung / J.-L. Marion, J.-M. Beyssade, K. S. Ong-Van-Cung; [tr. O. Khoma, A. Baumeister]. – Kiev: Dukh i Litera, 2014. – P. 23–91.

445. Meessen Y. Un monde sépare tout cela d'Héraclite / Y. Meessen // Recherches de Science Religieuse. – 2005/3. – № 93. – P. 331–353.

446. Mehl E. Auto-affection et *cogito*: sur le cartésianisme de Michel Henry / E. Mehl // Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy; [ed. S. Ebbersmeyer]. – Berlin: De Gruyter Press, 2010. – P. 31–49.

447. Mensch J.R. Intersubjectivity and Transcendental Idealism / J.R. Mensch. – New York: State University of New York Press, 1988. – 430 P.

448. Mensch J.R. Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflections on Presence and Embodiment / J.R. Mensch. – Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001. – 288 P.

449. Mense A. Aristotelian Communal Love / A. Mense // *Philosophy of Love in the Past, Present, and Future*; [eds. A. Grahle-N. McKeever-J. Saunders]. – New York - London: Routledge, 2022. –21-36 P.
450. Meyer J.R. The Metaphysics of Divine Self–Donation / J.R. Meyer // *Pro Ecclesia*. – 2010. – Vol. 19. – №. 2. – P. 181–206.
451. Meyer M. Philosophy and the Passions. Towards a History of Human Nature / M. Meyer; [tr. R.B. Barsky]. – Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000. – 295 P.
452. Micali S. Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl / S. Micali. – Dordrecht: Springer, 2008. – 243 S.
453. Milbank J. Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics / J. Milbank // *Modern Theology*. – 1995/1. – № 11. – P. 119–161.
454. Milbank J. Only Theology Overcomes Metaphysics. Special Issue on Jean–Luc Marion’s “God without Being” / J. Milbank // *New Blackfriars*. – 1995. – Vol. 76. № 895. – P. 325–343.
455. Milbank J. Being reconciled. Ontology and Pardon / J. Milbank. – New York and London: Routledge, 2003. – 256 P.
456. Milbank J. The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love / J. Millbank // *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*; [ed. K. Hart]. – Indianapolis: Notre Dame University Press, 2007. – P. 253-318.
457. Miller N. Aimer passionnément: Une lecture des *Passions de l’Ame* / N. Miller // *Le Philosophoire*. 2000/1. – №11. – P. 129–156.
458. Mitchell N.D. Mystery and Manners: Eucharist in Post–Modern Theology / N.D. Mitchell // *Worship*. – 1993. – №67. – P. 130–151.
459. Mooney T. Hubris and Humility: *Husserl’s Reduction and Givenness* / T. Mooney // *Givenness and God. Questions of Jean–Luc Marion*; [eds. I. Leask, E. Cassidy]. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 47–68.
460. Moran D. Die “Cartesianischen Meditationen” / “Méditations Cartésiennes // *Husserl – Handbuch. Leben: Werk – Wirkung*; [hrsg. von S. Luft, M. Wehrle]. [übers. P. Meindl]. – Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2017. – S. 90–96.

461. Morrow D.J. The Love ‘Without Being’ That Opens (to) Distance. Part One: Exploring the Givenness of the Erotic Phenomenon with J.–L. Marion / D.J. Morrow // *Heythrop Journal*. – 2005/4. – № 46. – P. 281–298.

462. Moyaert P. The Phenomenology of Eros: A Reading of *Totality and Infinity*, IV. B / P. Moyaert // *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*; [ed. J. Bloechl]; [tr. B.E. Benson]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 30–42.

463. Müller D. Agapè comme relève d’Éros? Les dangers d’un amour sans désir / D. Müller // *Revue d’éthique et de théologie morale*. 2010/3. – № 260. – P. 69–80.

464. Munier R. L’eau d’oubli / R. Munier // *L’Herne*. Martin Heidegger; [réd. M. Haar]. – Paris: Éditions de l’Herne, 1983. – P. 443–448.

465. Myers J.D. Before the Gaze Ineffable: Intersubjective Poiesis and the Song of Songs / J.D. Myers // *Theology and Sexuality*. – 2011/2. – № 17. – P. 139–160.

466. Myers J.D. Toward an Erotic Liturgical Theology: Schmemmann in Conversation with Contemporary Philosophy / J.D. Myers // *Worship*. – 2013/5. – № 87. – P. 387–413.

467. Nancy J.–L. Ego Sum / J.–L. Nancy. – Paris: Flammarion, 1979. – 165 P.

468. Nancy J.–L. Noli me tangere. Essai sur la levée du corps / J.–L. Nancy. – Paris: Bayard, 2003. – 93 P.

469. Nault F. La grâce du don ou l’horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff) / F. Nault // *Études théologiques et religieuses*. – 2010/3. — № 85. – P. 299–321.

470. Nigro R. Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique / R. Nigro // *Rue Descartes*. – 2012/3. – № 75. – P. 60–71.

471. Normore C.G. Descartes’ Generosité / C.G. Normore // *Mind, Body, and Morality: New Perspectives on Descartes and Spinoza*; [eds. M. Reuter, F. Svensson]. – New York and London: Routledge, 2019. – P. 191–207.

472. Nowersztern M. Ne pas être sujet? Similitudo Dei: la liberté et son usage, des *Méditations aux Passions de l'âme* / M. Nowersztern // *Les Études philosophiques*. – 2011/1. – № 96. – P. 71–83.

473. Nygren A. *Agape and Eros* / A. Nygren; [tr. P. S. Watson]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – 764 P.

474. Nygren A. *Éros et agapè* / A. Nygren; [tr. P. Jundt]. // *Revue du MAUSS*. – 2008/2. – № 32 . – P. 165–172.

475. Nygren A. *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* / A. Nygren; [tr. P. Jundt]. – Paris: Cerf, 2009. – 3 vol. (XXV), 282 P.; 240 P.; 332 P.

476. Olson C. *Excess, Time, and the Pure Gift: Postmodern Transformations of Marcel Mauss' Theory* / C. Olson // *Method & Theory in the Study of Religion*. – 2002/3–4. – № 14 . – P. 350–374.

477. Onishi B.B. *Secular Saturation and the Re–Enchantment of the World. Reading Jean–Luc Marion Otherwise* / B.B. Onishi // *Louvain Studies*. – 2015–16/4. – № 39 . – P. 392–412.

478. Osborne C. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love* / C. Osborne. – Oxford: Clarendon Press, 2002. – 246 P.

479. Outka G. *Agape. An Ethical Analysis* / G. Outka. – New Haven and London: Yale University Press, 1972. – 321 P.

480. Paci E. *A Phenomenology of Eros* / E. Paci // *Facets of Eros: Phenomenological Essays*; [eds. F.J. Smith, E. Eng]; [tr. F.J. Smith]. – The Hague: Springer, 1972. – P. 1–22.

481. Pascal B. *De l'art de persuader* / B. Pascal // *Oeuvres Complètes*; [ed. L. Lafuma]. – Paris: Editions de Seuil, 1963. – 680 P.

482. Pasqua H. *Le cœur et la raison selon Pascal* / H. Pasqua // *Revue philosophique de Louvain*. – 1997/3. – № 95. – P. 379–394.

483. Perl E.D. *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite* / E.D. Perl. – New York: State University of New York Press, 2007. – 163 P.

484. Peperzak A.T. *Thinking: From Solitude to Dialogue and Contemplation* / A.T. Peperzak. – New York: Fordham University Press, 2006. – 178 P.
485. Peperzak A.T. *Sincerely Yours. Towards a Phenomenology of Me* / A.T. Peperzak // *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Lévinas*; [ed. B. Hofmeyr]. – Dordrecht: Springer, 2010. – P. 55–66.
486. Perrian C. *La jalousie à l'honneur. J.–L. Marion après Proust* / C. Perrin // *Revue d'éthique et de théologie morale*. – 2014/1. – № 278. – P. 9–34.
487. Perrin C. *Les sources augustinienes du concept d'amour chez Heidegger* / C. Perrin // *Revue Philosophique de Louvain*. – 2009/2. – № 107. – P. 239–267.
488. Peruzzotti F. *Lo scritto e il suo lettore. In ascolto di Jean–Louis Chrétien, Martin Heidegger, Jean–Luc Marion* / F. Peruzzotti. – Milano–Udine: Mimesis, 2015. – P. 65–109.
489. Pettinari G. *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean–Luc Marion* / G. Pettinari. – Milano–Udine: Mimesis, 2014. – 227 P.
490. Piazza V. *L'amour en retrait* / V. Piazza // *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*; [eds. G. Agamben, V. Piazza]; [tr. J. Gayraud]. – Paris: Rivages Poche/Petite Bibliothèque, 2003. – P. 61–106.
491. Pigler A. *The Nature and Origin of the Eros of the Soul in Plotinus* / A. Pigler // *Phenomenology of Eros*; [eds. J. Bornemark, M.S.C. Schuback]. – Södertörn: Södertörn Philosophical Studies, 2012. – P. 71–92.
492. Pimentel D. *Heidegger with Derrida. Being Written* / D. Pimentel; [tr. N. Olshansky–Ashtar]. – Macmillan: Palgrave, 2019. – 297 P.
493. Pirktina L. *Das Ereignis: Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean–Luc Marion* / L. Pirktina. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2019. – 504 S.
494. Pirovolakis E. *Volo, ergo sum: Ricoeur Reading Maine de Biran on Effort and Resistance, the Voluntary and the Involuntary* / E. Pirovolakis; [ed. S. Davidson]. – Lanham-Boulder-New York-London: Lexington Books, 2018. – P. 125–136.
495. Pommier G. *Existe–t–il un don «gratuit»? Un point de vue psychanalytique sur l'apport de Marcel Mauss* « / G. Pommier // *Revue du MAUSS*. – 2008/2. – № 32. – P. 119–134.

496. Pradelle D. Cogito et description de Descartes à Husserl: de la réflexion transcendante à la méthode régressive / D. Pradelle // *Les Études philosophiques*. – 2021/1. – № 205. – P. 95–119.

497. Priest S. The Subject in Question. Sartre's critique of Husserl in *The Transcendence of the Ego* / S. Priest. – London and New York: Routledge, 2000. – 180 P.

498. Prunea–Bretonnet T. L'univocité de l'amour en question: Jean–Luc Marion, lecteur de Hans Urs von Balthasar / T. Prunea–Bretonnet // *Lectures de Jean–Luc Marion*; [eds. C. Ciocan, A. Vasiliu]. – Paris: Cerf, 2016. – P. 287–303.

499. Pseudo–Denys l'Aréopagite. Les noms divins / Pseudo–Denys l'Aréopagite // *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*; [tr. M. De Gandillac]. – Paris: Aubier Editions Montaigne, 1943. – 392 P.

500. Pseudo–Dionysius Areopagite. The Divine Names and The Mystical Theology / Pseudo– Dionysius Areopagite; [tr. J.D. Jones]. – Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press, 1999. – 266 P.

501. Puntel L.B. Being and God A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Émmanuel Lévinas, and Jean-Luc Marion / L.B. Puntel; [tr. A. White]. Evanston: Northwestern University Press, 2011. – 452 P.

502. Purcell M. Mystery and Method: The Other in Rahner and Levinas / M. Purcell. – Milwaukee: Marquette University Press, 1998. – 394 P.

503. Putt B.K. A Love that B(l)inds: Reflections on an Agapic Agnosticism / B.K. Putt // *Transforming Philosophy & Religion. Love's Wisdom*; [eds. N. Wirzba, B.E. Benson]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008. – P. 121–141.

504. Raffoul F. Heidegger and the Subject / F. Raffoul; [tr. D. Pettigrew, G. Recco]. – New Jersey: Humanities Press, 1998. – 320 P.

505. Raffoul F. Being and the Other: Ethics and Ontology in Levinas and Heidegger / F. Raffoul // *Addressing Levinas*; [eds. E.S. Nelson, A. Kapust, K. Still]. – Evanston: Northwestern University Press, 2005. – P. 138–151.

506. Reali N. Philosophie der Eucharistie: die Eucharistie philosophisch denken und/oder die Philosophie eucharistisch denken / N. Reali // Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang; [hrsg. von J.–L. Marion, W. Schweidler]; [übers. G. Seitschek]. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. – S. 206–235.

507. Renaudie P.–J. *Intentio et Adaequatio*: Heidegger, Husserl et la neutralisation de la métaphysique / P.–J. Renaudie // Revue de métaphysique et de morale. – 2015/3. – № 87, – P. 329–352.

508. Renault L. Descartes où la félicité volontaire / L. Renault. – Paris: PUF, 2009. – 232 P.

509. Ricard M.–A. La question de la donation chez Jean–Luc Marion / M.–A. Ricard // Laval théologique et philosophique. – 2001. – № 57, – P. 83–94.

510. Richardson W.J. Heidegger. Through Phenomenology to Thought / W.J. Richardson. – New York: Fordham University Press, 2003⁴. – 776 P.

511. Richir M. Monadologie transcendantale et temporalisation / M. Richir // Husserl–Ausgabe und Husserl–Forschung; [ed. S. IJsseling]. – Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990. – P. 151–172.

512. Riquier C. Jean–Louis Chrétien ou la parole cordiale / C. Riquier // Critique. – 2013/3. – № 790. – P. 196–211.

513. Rivera M. Ethical Desire: Toward a Theology of Relational Transcendence / M. Rivera // Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline; [eds. V. Burrus, C. Keller]. – New York: Fordham University Press, 2006. – P. 255–270.

514. Rivera J. Phenomenology and the Horizon of Experience Spiritual Themes in Henry, Marion, and Lacoste / J. Rivera. – London & New York: Routledge, 2022. – 247 P.

515. Rober D. A. Recognizing the Gift: Toward a Renewed Theology of Nature and Grace / D. A. Rober. – Minneapolis: Fortress Press, 2016. – 224 P.

516. Robinette B. A Gift to Theology? Jean–Luc Marion’s ‘Saturated Phenomenon’ in Christological Perspective / B. Robinette // Heythrop Journal. – 2007. – № 48/1. – P. 86–108.

517. Rodis-Lewis G. L'individualité selon Descartes / G. Rodis-Lewis. – Paris: Vrin, 1950. – 252 P.
518. Rodis-Lewis G. Descartes: initiation à sa philosophie / G. Rodis-Lewis. – Paris: Vrin, 1964. – 125 P.
519. Rodis-Lewis G. L'œuvre de Descartes / G. Rodis-Lewis. – Paris: Vrin, 1971. – 415 P.
520. Rodis-Lewis G. L'anthropologie cartésienne / G. Rodis-Lewis. – Paris: PUF, 1990. – 304 P.
521. Roesner M. Logos, logique et «sigétique». Le dépassement du langage métaphysique entre les écritures et la gnose / M. Roesner // Revue des sciences philosophiques et théologiques. – 2007/4. – № 91. – P. 633–649.
522. Roesner M. The Nudity of the *Ego*. An Eckhartian Perspective on the Levinas/Derrida Debate on Alterity / M. Roesner // The Journal of the British Society for Phenomenology. – 2016/1. – № 47. – P. 33–55.
523. Rogozinski J. Questions / J. Rogozinski // Annales de Philosophie. – 2000. – № 21. – P. 25-30.
524. Romano C. L'événement et le monde / C. Romano. – Paris: PUF, 1998. – 336 P.
525. Romano C. Il y a / C. Romano. – Paris: PUF, 1998. – 384 P.
526. Romano C. Love in its Concept: Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon* / C. Romano C. // Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion; [ed. K. Hart]. – Indianapolis: Notre Dame University Press, 2007. – P. 319-335.
527. Romano C. Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie / C. Romano. – Paris: Gallimard, 2019. – 765 P.
528. Römer I. Drang et temps. Heidegger et le problème de la métaphysique / I. Römer // Philosophie. – 2020/4. – № 147. – P. 34-52.
529. Safranski R. Heidegger y il comenzar. Teoría sobre el amor y teoría por amor / R. Safranski; [tr. J. Chamorro, B. Sotos]. – Madrid: Circulo de Bellas Artes, 2006. – 69 P.

530. Saint Augustin, penseur du soi. Discussion de l'interprétation de Jean-Luc Marion; [éd. E. Falque]. *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 2009. – № 3 . – P. 291–434.
531. Sallis J. *Delimitations. Phenomenology and the End of Metaphysics* / J. Sallis. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995². – 253 P.
532. Sanchez C.A. *Generosity: Variations on a Theme from Aristotle to Levinas* / C.A. Sanchez // *Heythrop Journal*. – 2010. – № 51/3. – P. 442–453.
533. Sandkaulen B. *La pensée post-métaphysique de Hegel* / B. Sandkaulen, [tr. J.-M. Lardic] // *Archives de Philosophie*. – 2012/2. – № 75 . – P. 253–265.
534. Sandford S. *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas* / S. Sandford. – London and New Brunswick: The Athlone Press, 2000. – 179 P.
535. Schmaus T. *Phänomenologie als Insächlichkeit* / T. Schmaus // *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*; [hrsg. von M. Ates, O. Bruns, C.-S. Han, O.S. Schulz]. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. – S. 71–89.
536. Schmit P.-É. *L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger* / P.-É. Schmit // *Le Philosophoire*. – 2000/1. № 11. – P. 169–199.
537. Scholz H. *Eros und Caritas: Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* / H. Scholz. – Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929. – 120 S.
538. Schönberger R. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* / R. Schönberger. – Berlin–New York: De Gruyter, 1986. – 423 S.
539. Schrag C.O. *God as Otherwise than Being. Toward a Semantics of the Gift* / C.O. Schrag. – Evanston: Northwestern University Press, 2002. – 157 P.
540. Schrag C.O. *Otherness and the problem of evil: How does that which is other become evil?* / C.O. Schrag // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 2006/1. № 60. – P. 149–156.

541. Schrift A.D. Twentieth–Century French Philosophy. Key Themes and Thinkers / A.D. Schrift. – Oxford: Blackwell Publishing, 2006. – 300 P.

542. Schrijvers J. In (The) Place of the Self: A Critical Study of Jean–Luc Marion’s ‘Au Lieu de Soi. L’Approche de Saint Augustin’ / J. Schrijvers // *Modern Theology*. – 2009/4. № 25. – P. 661–686.

543. Schrijvers J. Ontotheological Turnings?: The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology / J. Schrijvers. – New York: State University of New York, 2011. – 285 P.

544. Schrijvers J. Between Faith and Belief: Toward a Contemporary Phenomenology of Religious Life / J. Schrijvers. – New York: State University of New York, 2016. – 398 P.

545. Schuback M.S.C. Heideggerian Love / M.S.C. Schuback // *Phenomenology of Eros*; [eds. J. Bornemark, M.S.C. Schuback]. – Södertörn: Södertörn Philosophical Studies, 2012. – P. 129–152.

546. Schüle J.–G. Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida / J.–G. Schüle. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016. – 392 S.

547. Schürch F.–E. L’être, l’étant, le néant. Heidegger et la différence ontologique à la lumière de l’interprétation de Marion / F.–E. Schürch // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2008/3. № 59. – P. 379–401.

548. Sebbah F.–D. Testing the Limit: Derrida, Henry, Lévinas, and the Phenomenological Tradition / F.–D. Sebbah; [tr. S. Barker]. – Stanford: Stanford University Press, 2012. – 320 P.

549. Secomb L. Philosophy and Love: From Plato to Popular Culture / L. Secomb. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. – 176 P.

550. Sederström H. Hannah Arendt, Edmund Husserl und die Phänomenologie / H. Sederström // *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*; [hrsg. von M. Ates, O. Bruns, C.–S. Han, O.S. Schulz]. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. – S. 157–176.

551. Sepetyi D. Descartes' Notion of *Meum Corpus* and Jean–Luc Marion's Challenge to «The Myth of Cartesian Dualism» / D. Sepetyi // *Sententiae*. – 2023/2. – № 42. – P. 6–22.
552. Serban C. *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger* / C. Serban. – Paris: PUF, 2016. – 321 P.
553. Seron D. *Apparaître. Essai de philosophie phénoménologique* / D. Seron. – Leiden and Boston: Brill, 2017. – 321 P.
554. Seron D. *Apparaître. Essai de philosophie phénoménologique* / D. Seron. – Leiden and Boston: Brill, 2017. – 213 P.
555. Shapiro L. *Descartes's Ethics* / L. Shapiro // *A Companion to Descartes*; [eds. J. Broughton, J. Carriero]. – Oxford: Blackwell Publishing, 2008. – P. 445–463.
556. Simmons J.A. *Continuing to Look for God in France. On the Relationship between Phenomenology and Theology* / J.A. Simmons // *Words of life. New Theological Turns in French Phenomenology*; [ed. B.E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 15–29.
557. Simpson C. B. *Religion, Metaphysics, and the Postmodern. William Desmond and John D. Caputo* / C. B. Simpson. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – 213 P.
558. Smith J.K.A. *Speech and Theology. Language and the logic of Incarnation* / J.K.A. Smith. – London and New York: Routledge, 2002. – 186 P.
559. Smith S. G. *Appeal and Attitude. Prospects for Ultimate Meaning* / S.G.A. Smith. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002. – 357 P.
560. Smith J.K.A. *A Principle of Incarnation in Derrida's (Theologische?) Jugendschriften: Towards a Confessional Theology* / J.K.A. Smith // *Modern Theology*. – 2002/2– № 18. – P. 217–230.
561. Sokolowski R. *How Aristotle and Husserl Differ on First Philosophy* / R. Sokolowski // *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*; [eds. R. Breeur, U. Melle]. – Dordrecht: Springer, 2012. – P. 1–28.
562. Søltoft P. *Erotic Love: Reading Kierkegaard with and without Marion* / P. Søltoft // *Dialog: A Journal of Theology*. – 2011/1– № 50. – P. 37–46.

563. Søltoft P. *Erotic Wisdom: On God, Passion, Faith, and Falling in Love* / P. Søltoft // *Kierkegaard's God and the Good Life*; [eds. S. Minister, J.A. Simmons, M. Strawser]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2017. – P. 31–45.

564. Sommer C. *Le sujet sans subjectivité. Après le 'tournant théologique' de la phénoménologie française* / C. Sommer // *Revue germanique internationale*. – 2011–№ 13. – P. 149–162.

565. Sommer K. *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi* / K. Sommer. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015. – 435 S.

566. Souletie J.–L. "Raison esthétique" et herméneutique christologique chez Balthasar / J.–L. Souletie // *Nouvelle Revue Théologique*. – 2005/1– № 127. – P. 18–35.

567. Steinbock A.J. *The Poor Phenomenon. Marion and the Problem of Givenness* / A.J. Steinbock // *Words of life. New Theological Turns in French Phenomenology*; [eds. B.E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 120–131.

568. Sternad C. *Tod und Metaphysik. Die phänomenologische Todesanalyse zwischen Überschreitung und Wiederinstandsetzung der Metaphysik* / C. Sternad // *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*; [hrsg. von M. Ates, O. Bruns, C.–S. Han, O.S. Schulz]. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. – S. 118–129.

569. Ströker E. *Husserls transzendente Phänomenologie* / E. Ströker. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. – 254 S.

570. Şan E. *Phenomenological Crossings: Givenness and Event* / E. Şan // *The Subject(s) of Phenomenology. Rereading Husserl*; [ed. I. Apostolescu]. – Dordrecht: Springer, 2020. – P. 327–339.

571. Tardivel E. *Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie* / E. Tardivel // *Revue de métaphysique et de morale*. – 2015/1. – №85. – P. 121–136.

572. Tat A. *Fides et ratio*. Deux approches / A. Tat / *Studia Theologica*. – 2008/4. – №6. – P. 287–304.

573. Tengelyi L. The Role of Interpretation in the Phenomenological Approach to the Other / L. Tengelyi // *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*; [eds. R. Breeur, U. Melle]. – Dordrecht: Springer, 2012. – P. 429–443.

574. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik / L. Tengelyi. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2015. – 604 S.

575. Thirion B. L'appel dans la pensée de Jean–Louis Chrétien. Contexte et introduction / B. Thirion. – Paris : L'Harmattan, 2002. – 238 P.

576. Thirion B. Par une blessure engendré ... Introduction à la notion d'appel chez Jean–Louis Chrétien / B. Thirion // *Revue Philosophique de Louvain*. – 2002. № 100/4. – P. 742–761.

577. Thomas–Fogiel I. The call in the thought of Lévinas, Marion and Chrétien: Description of Phenomenon or Deconstruction of a Tradition? / I. Thomas–Fogiel // *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*. – 2011. – № 4/2 . – P. 111–135.

578. Thomas–Fogiel I. La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine / I. Thomas–Fogiel // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. – 2013/4. – № 138 . – P. 527–548.

579. Thomas–Fogiel I. Qu'est–ce que la philosophie de Heidegger à d'original? / I. Thomas–Fogiel // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. – 2017/2. – № 142. – P. 195–214.

580. Tiaha D.–Le–Duc. Discours de révélation et diffraction du sujet / D.–Le–Duc Tiaha // *Transversalités*. – 2014/4. – №128. – P. 169–185.

581. Tilmouth C. Passion and Intersubjectivity in Early Modern Literature / C. Tilmouth // *Passion and Subjectivity in Early Modern Literature*; [eds. Cummings, F. Sierhuis]. – Farnham Surrey: Ashgate, 2013. – P 13–32.

582. Tömmel T.N. Wille und Passion: Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt / T.N. Tömmel. – Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013. – 364 S.

583. Tóth B. Love Between Embodiment and Spirituality: Jean–Luc Marion and John Paul II on Erotic Love / B. Tóth // *Modern Theology*. – 2013/1. – № 29. – P. 391–419.
584. Treanor B. Aspects of Alterity: Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate / B. Treanor. – New York: Fordham University Press, 2006. – 358 P.
585. Turcan N. Phenomenology and Apophatic Theology: The Reception of St. Dionysius The Areopagite in Jean–Luc Mation’s Thought / N. Turcan // *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Orthodoxa*. – 2015/2. – №60. – P. 173–182.
586. Turner D. The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism / D. Turner. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 278 P.
587. Vacek E.C. Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics, Moral Traditions & Moral Arguments / E.C. Vacek. – Washington: Georgetown University Press, 1994. – 372 P.
588. Valéry P. Quaderni. Volume quinto: Affettività, Eros, Theta, Bios / P. Valéry; [a cura di J. Robinson–Valéry]; [tr. R. Guarini]. – Milano: Adelphi Edizioni, 2002. – 503 P.
589. Vallée M.–A. Jean–Luc Marion, *Reprise du donné*. Recension / M.–A. Vallée // *PhœnEx*. – 2017/1. – P. 85–89.
590. Van Riessen R.D.N. Man as a Place of God. Lévinas’ Hermeneutics of Kenosis / R.D.N. Van Riessen. – Dordrecht: Springer, 2007. – 215 P.
591. Van Winden J.C.M. What is Love? Eros and Agape in Early Christian Thought / J.C.M. van Winden // *Arché. A Collection of Patristic Studies*; [eds J. Den Boeft, D.T. Runia]. – Leiden–New York–Koln: Brill, 1997. – P 287–300.
592. Vanier M.–A. Création et négativité chez Eckhart / M.–A. Vanier // *Revue des sciences religieuses*. – 1993/4. – №67. – P. 51–68.
593. Verbeek T. Generosity / T. Verbeek // *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*; [ed. S. Ebbersmeyer]. – Berlin: De Gruyter Press, 2010. – P. 19–30.

594. Verbeek T. Regius and Descartes on the Passions / T. Verbeek // Descartes and Cartesianism. Essay in Honour of Desmond Clarke; [eds. S. Gaukroger, C. Wilson]. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – P. 164–176.

595. Verhack I. Immanent Transcendence as Way to “God”: Between Heidegger and Marion / I. Verhack // Religious experience and the End of Metaphysics; [ed. J. Bloechl]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P. 106–118.

596. Vernes P.–M. Les passions de l’âme de Descartes : les limites d’un type d’explication/ P.–M. Vernes // Philosophiques. – 1997/2. – № 24. – P. 231–243.

597. Villela–Petit M. Heidegger est-il ‘idolâtre’? / M. Villela–Petit // Heidegger et la question de Dieu; [eds. R. Kearney, J.S. O’Leary]. – Paris: Bernard Grasset, 1980. – P. 75–102.

598. Viola F.I. Jenseits von Husserl: Subjekt und Zeit bei Emmanuel Lévinas / F.I. Viola // Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik; [hrsg. von M. Ates, O. Bruns, C.–S. Han, O.S. Schulz]. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. – S. 218–227.

599. Vioulac J. Le visage défiguré. Le rapport à autrui dans la métaphysique hégélienne / J. Vioulac // Philosophie. – 2005/2. – № 85, – P. 42–61.

600. Vioulac J. De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen / J. Vioulac // Les études philosophiques. – 2005/2. – № 73, – P. 203–227.

601. Von Balthasar H. U. Glaubhaft ist nur Liebe / H. U. von Balthasar. – Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963. – 102 S.

602. Von Balthasar H. U. L’amour seul est digne de foi / H. U. von Balthasar; [tr. R. Givord]. – Paris: Aubier, 1966. – 203 P.

603. Von Herrmann F.–W. Wege ins Ereignis: zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie» / F.–W. von Herrmann. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. – 409 S.

604. Von Herrmann F.–W. Transzendenz und Ereignis: Heideggers «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)». Ein Kommentar / F.–W. von Herrmann. – Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2019. – 265 S.
605. Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich / B. Waldenfels. – Berlin: Suhrkamp, 1987². – 576 S.
606. Ward G. The Theological Project of Jean–Luc Marion / G. Ward // Post–Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology; [ed. P. Blond]; [tr. B. Bergo]. – London and New York: Routledge, 2005. – P. 121–126.
607. Wardley K.J. ‘A Desire unto Death’/ The Deconstructive Thanatology of Jean–Luc Marion / K.J. Wardley // Heythrop Journal. – 2008. – №. 49. – P. 79–96.
608. Wardley K.J. Praying to a French God. The Theology of Jean–Yves Lacoste / K.J. Wardley. – Burlington: Ashgate Publishing, 2014. – 246 P.
609. Watson F. Agape, Eros, Gender: Towards a Pauline sexual ethic / F. Watson. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – 268 P.
610. Webb S. H. The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess / S. H. Webb. – New York and Oxford: Oxford University Press, 1996. – 192 P.
611. Weber L. Überwindung der Metaphysik in der Theologie / L. Weber. – Herbolzheim: Centaurus Verlag & Media, 2005. – 112 S.
612. Weigel S. Traces and Transitions to Hannah Arendt’s Unwritten Book on Love / S. Weigel // Faith in the World: Post-Secular Readings of Hannah Arendt; [eds. R. Zawisza, L. Hagedorn]. – Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2021. – P. 37–60.
613. Weil N. Au lieu de soi: écriture de soi et vérité / N. Weil // Revue de Métaphysique et de Morale. – 2009/3. – № 63. – P. 421–434.
614. Westerlund F. Heidegger and the Problem of Phenomena / F. Westerlund. – London–New York: Bloomsbury, 2020. – 235 P.
615. Westphal M. Commanded Love and Divine Transcendence in Levinas and Kierkegaard / M. Westphal // The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas; [ed. J. Bloechl]. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 200–223.

616. Westphal M. *Transcendence and Self–Transcendence: On God and the Soul* / M. Westphal. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 235 P.

617. Westphal M. *Vision and Voice: Phenomenology and Theology in work of Jean–Luc Marion* / M. Westphal // *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*; [ed. E.T. Long] // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 2006. – № 60. – P. 117–137.

618. Westphal M. *The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith* / M. Westphal // *Modern Theology*. – 2007/2. – № 22. – P. 253–278.

619. Westphal M. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue* / M. Westphal. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008. – 185 P.

620. Wienand I., Ribordy O. *La conception cartésienne de l’amour pour Dieu: amour raisonnable et passion* / I. Wienand, O. Ribordy // *Dix–septième siècle*. – 2014/4. – № 265. – P. 635–650.

621. Williston B. *Descartes on Love and / as Error* / B. Williston // *Journal of the History of Ideas*. – 1997/3. — № 58. – P. 429–444.

622. Witherington T.D. *The Sacramental Life: Theological Navigations between Faith and Belief (Book Essay)* / T.D. Witherington // *Louvain Studies*. – 2015/16. – № 39. – P. 413–429.

623. Wolf K. *Philosophie der Gabe: Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie* / K. Wolf. – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2006. – 196 S.

624. Wolfson E.R. *Giving Beyond the Gift. Aphophasis and Overcoming Theomania* / E.R. Wolfson. – New York: Fordham University Press, 2014. – 547 P.

625. *Words of Live. New Theological Turns in French Phenomenology*; [eds. B. E. Benson, N. Wirzba]. – New York: Fordham University Press, 2010. – 272 P.

626. Wyschogrod E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics* / E. Wyschogrod. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. – 222 P.

627. Zahavi D. Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik / D. Zahavi. – Dordrecht: Springer, 1996. – 212 S.

628. Zahavi D. Husserl's Phenomenology / D. Zahavi. – Stanford: Stanford University Press, 2003. – 178 P.

629. Zahavi D. Phénoménologie et métaphysique / D. Zahavi. [tr. D. Boucher]; // *Les Études philosophiques*. – 2008/4. – № 87. – P. 499–517.

630. Zahavi D. Vindicating Husserl's Primal I / D. Zahavi // *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History. Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens*; [ed. J. Bloechl, N. de Warren]; Heidelberg–New York–Dordrecht–London: Springer, 2015. – P. 1–14.

631. Zahavi D. Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy / D. Zahavi. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 236 P.

632. Zarader M. Phenomenality and Transcendence / M. Zarader // *Transcendence in Philosophy and Religion*; [ed. J.E. Faulconer]; [tr. R. Hancock, J. Hancock, N. Hancock]; – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P. 106–119.

633. Yannaras C. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite / C. Yannaras; [tr. H. Ventis]. – London and New York: T&T Clark International, 2005. – P. 136.

634. Yannaras C. Person and Eros / C. Yannaras; [tr. N. Russell]. – Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007. – P. 395.

635. Yardenit Albertini F. The Language of the Meeting with the Other and the Phenomenology of Eros. Traces of Aesthetic Thinking in the Philosophy of Emmanuel Levinas / F. Yardenit Albertini // *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Lévinas*; [ed. J. Hansel]. – Dordrecht: Springer, 2009. – P. 157–170.

ДОДАТОК А

Список публікацій здобувача за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дисертації

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Гнатів А. Богословський поворот у французькій феноменології / А. Гнатів // Феноменологія і релігія: Щорічник Українського феноменологічного товариства; [ред. А. Богачов, В. Кебуладзе]. – Київ: Дух і Літера, 2010. – С. 47–59.
2. Hnativ A. Jean–Luc Marion’s veil of «the ‘end of Metaphysics’». Towards an indeterminate excess of saturation and deficiency in phenomenology / A. Hnativ // Visnyk of the Lviv University. – 2018. – № 20. – P. 128–141.
3. Hnativ A. Listening to the voice *d’une parole*: Call and Response in Jean–Louis Chrétien’s Phenomenology / A. Hnativ // Visnyk of the Lviv University. – 2019. – № 22. – P. 74–80.
4. Hnativ A. La voix de l’appel du sujet chez Jean–Luc Marion / A. Hnativ // Journal: Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. – 2020. – № 12/2. – P. 407–428.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Гнатів А. Сутність поезії Гельдерліна в інтерпретації М. Гайдегера / А. Гнатів // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2018» (26–27 квітня 2018 року): матеріали доповідей та виступів; [за ред. У. В. Мовчан]. – Київ: ВПЦ «Київський університет», 2018. – Ч. I. – С. 100–102.
2. Гнатів А. Коли філософія переходить у поезію. Гельдерлін у «*Beitrag zur Philosophie*» Гайдегера / А. Гнатів // Дні науки філософського факультету – 2018 (15–16 травня 2018 року): Тези щорічної наукової

конференції; [за ред. Л. Рижак, О. Квас, Б. Ткачук]. – Дрогобич: ТзОВ «Трек–ЛТД», 2018. – С. 15–17.

3. Гнатів А. Впровадження в поняття «поклику» у феноменології Жана–Луї Кретьєна / А. Гнатів // Тези звітної наукової конференції філософського факультету; [за ред. Л. Рижак, Г. Шипунов]. – Львів: ЛНУ, 2019. – С. 47–49.

4. Гнатів А. Дарування дару в деконструкції Жака Дерріди та феноменології Жана–Люка Маріона / А. Гнатів // Тези звітної наукової конференції філософського факультету; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло]. – Львів: ЛНУ, 2020. – С. 24–27.

5. Гнатів А. Теорія пристрастей у вченні Аврелія Августина Гіпонійського / А. Гнатів // Дні науки філософського факультету – 2020 (18 травня 2020 року): Тези щорічної всеукраїнської наукової конференції; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло, Б. Ткачук]. – Львів: ТзОВ «Трек–ЛТД», 2020. – С. 15–18.

6. Гнатів А. Ідея Еросу у філософії Псевдо–Діонісія Ареопагіта / А. Гнатів // Тези звітної наукової конференції філософського факультету; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло]. – Львів: ЛНУ, 2021. – С. 33–35.

7. Гнатів А. Ідея пост-метафізичного бога у творі «Бог без буття» Жана–Люка Маріона / А. Гнатів // Дні науки філософського факультету – 2021 (18-19 травня 2021 року): Тези щорічної всеукраїнської наукової конференції; [за ред. Л. Рижак, Н. Жигайло, П. Коряга]. – Львів: ЛНУ, 2021. – С. 29-31.

Апробація основних результатів дослідження на конференціях, симпозіумах, семінарах тощо:

– участь у міжнародному колоквіумі «Метафізика та християнство» за участю Жана–Люка Маріона (Католицький інститут в Парижі, Франція, 09–18.03.2015 р.) , форма участі – очна, слухач;

– участь у міжнародній конференції «Декарт і феноменологія» за участю Каміля Рікьє (Католицький інститут в Парижі, Франція, 14.02.2016 р.), форма участі – очна, слухач;

– участь у Міжнародному колоквіумі «Тягар любові. Філософія та єврейська духовність» за участю Катрін Шальє (Католицький інститут в Парижі, Франція, 14–23.03.2016 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– участь у Міжнародному колоквіумі «Природне право, між політичною філософією та метафізикою» (*La loi naturelle, entre philosophie politique et métaphysique*) за участю П'єр Мано (Католицький інститут в Парижі, Франція, 06–15.03.2017 р.), форма участі – очна, слухач;

– міжнародна наукова конференція з філософії «Дні науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, 26–27.04.2018 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– наукова конференція з філософії Львівського національного університету імені Івана Франка «Дні науки філософського факультету 2019» (Львів, 15–16.05.2018 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– теоретичний семінар кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, 12.12.2018 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– звітний семінар кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, 16.12.2019 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– звітна конференція кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, 10.–11.02.2020 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– наукова конференція з філософії Львівського національного університету імені Івана Франка «Дні науки філософського факультету 2020» (Львів, 18.05.2020 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– звітна конференція кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, 08.–09.02.2021 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

– наукова конференція з філософії Львівського національного університету імені Івана Франка «Дні науки філософського факультету 2021» (Львів, 18-19.05.2021 р.), форма участі – очна, усна доповідь;

ДОДАТОК Б

Переклад вживаних французьких термінів і виразів автором дисертації

Оригінал: Термін французькою	Переклад: Термін українською	Коментар, Інші відповідники
Admiration	Замилування	Захоплення, Admiration
Adonné	Самовідданий	Наділений даром віддавати, Той хто приймає і передає дар, як виданий (1 Кор. 11, 23), Відданий поклику насиченого феномена, Просякнутий покликом, Свідок події дарування, Hingegebener, Adonato (Rosaria Caldarone), Gifted (Jeffrey L. Kosky), Devoted, given over to, addicted (Christina M. Gschwandtner)
Aimant	Люблячий	Закоханий, Залюблений, <i>Ego amans</i>
Aimée	Кохана людина	Мила серцю, Улюблена, Укохана,

		Beloved
Amant	Люблячий, Коханець	<i>Ego amans</i> , Lover
Amour	Любов	Кохання, Amore, Love, Liebe, Miłość
Apparence	Видимість	Позірність, Явність, Schein
Apparaître	З'являтися	Показуватися, Erscheinen, Przejawianie się
Apparition	З'явлення, Показування, Прояв	Явище (Кебуладзе), Erscheinung, Ukazywanie się
Appel	Поклик	Call
Appelant	Покликаючий	Caller
Assurance	Запевнення	Завірення, Обіцянка, Assurance
Attributaire	Пасивний Реципієнт феноменів, Одержувач	Receiver, Donatory
Au lieu de soi	Замість себе, На своєму місці	In the Self's Place (Jeffrey L. Kosky), In luogo di sé (M. L. Zannini)

Autant d'apparence, autant d'être	Наскільки видимості, настільки буття	Soviel Schein, soviel Sein, Ile jawienia się, tyle bycia
Autant de reduction, autant de donation	Наскільки редукції, настільки даності	Vanity, Marność
Chairs croisées	Пересікаючі, Схрещені Тілесності	Incrocio degli sguardi, Crossed bodies
D'ailleurs	Деінде, Звідкись ще	З іншого місця, Де-небудь, Altrove, Elsewhere, Skądinąd, Skądś
De surcroît	В надмірі, З надмірності, У надлишку	In Excess (Robyn Horner)
Don	Дар	Dar, Dono, Gabe, Gift
Donataire	Обдарований	Одержувач дару
Donateur	Дарувальник	Дародавець, Даритель, Жертводавець
Donation	Даність, Дарованість	Схопленість Donacja (Wojciech Starzyński), Donazione, Gegebenheit,

		Giveness
Donné	Дане, Наявне	Dany, Dato, Given
Étant donné	Будучи даним, Даючись	Będać danym (Wojciech Starzyński), Being Given (Jeffrey L. Kosky), Dato che (Rosaria Caldarone), Étant – l'être en tant que phénomène (Petit Robert, p. 941), Gegeben sei (Thomas Alferi)
Gelassenheit	Очужілість, Відстороненість, ь,	Відречення, Відчайдушність, Безсторонність, Безтурботність, Самовладання (Égalité d'âme), Спокій (André Préau), Sérénité, Abandono (Adriano Fabris) , Acquiescence (François Vezin), Releasement (John M. Anderson – E. Hans Freund), Wyzwolenie (Janusz Mizera)
Générosité	Благородство	Шляхетність
Interdonation	Взаємоданість,	Взаємодарованність

	Взаємодаруван ня	
Interloqué	Адресат поклику	Збентежений покликом, Зміщений покликом, Покликаний на вимогу феномена
Interlocution	Розмова	Бесіда
Intentionnalité	Інтенційність	Інтенціональність
Me voici	Ось-я, пошли мене (Ісая 6.8), Я тут (книга Виходу 3.4)	Еcco me (Еcco, manda me), Here I am, Hier, sieh mich
Phénomène saturé	Насичений феномен, Сатураційний	Fenomen przesycony, Gesättigte Phänomene, Saturated phenomenon
Regards croisés	Пересікаючі, Перетинаючі, Перехрещені Погляди	Crossed regards
Répons	Відповідь	Респонсорій Odpowiedź Responsum
Vanité	Марнота, Марносластво	Суєта, Marność, Vanity