

УДК 111.32: 165.211

Вікторія Козачинська**СУЧАСНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: ДО ПИТАННЯ ГЕТЕРОГЕННОСТІ**

Стаття є спробою осмислення питання гетерогенної специфіки суб'єктивності, онтологічний вимір якої уможливує залучення багатовимірної специфіки людської реальності, а саме тих фундаментальних рівнів індивідуального буття у світі, що, виходячи за межі когнітивної організації феноменів, визначають базові умови суб'єктивного досвіду. У статті наголошено, що вивченню таких структур відповідають теорії первинної суб'єктивності в сучасній феноменології і філософії свідомості.

Ключові слова: гетерогенність, суб'єктивність, свідомість, докогнітивний, інтерсуб'єктивність, самість.

Victoriia Kozachynska**CONTEMPORARY EXPLICATIONS OF SUBJECTIVITY: TO THE QUESTION OF HETEROGENEITY**

Referring to plural explications of contemporary anthropological palette, the article is an attempt to account for the problem of «openness» of heterogeneous dimension of subjectivity as a specifically human ontological reality. It's emphasized contemporary panoramic understanding of the heterogeneous specificity of human being, personal identity and the Self assumes ultimate overcoming of metaphysical model of subjectivity as monadic immanence, the idea of immanence's «breaking» and manifestation of subjectivity as «transcendent in immanent» (A. Renaut). Openness of the conceptual discourse of subjectivity, which is relevant to intersubjective structures and communicative mediations of practice and thinking, is the defining in theories of subjectivity and the Self as excessive «first-personal» being (P. Ricoeur; V. Descombes, J. Searle, S. Chauvier), in intersubjectivity conceptions of Other as the constitutive dimension of subjectivity (P. Ricoeur; E. Levinas). For example, the Self comes from ethical principle of I as a normative act of the will of subject – the «first-person perspective» agent in Ricoeur's conception, or is determined by responsible attitude to Other in Levinas's theory.

Further, based on phenomenological notion of subjectivity in its relation to the unity of experience as an open totality, the article emphasizes the limits of E. Husserl's formal theory of subjective unity. The question of heterogeneity defines principal importance of foundation of subjectivity as constituted on the pre-cognitive and pre-reflective level of our affective and embodied being in the world. Temporal, affective and embodied being, intersubjective relations as fundamental levels of individuality are beyond the border of cognitive organization and define basic conditions of subjective experience. Foundation of subjective experience as the «for-me-ness», «mineness» ownership by theories of primary subjectivity and the minimal Self in contemporary phenomenology and philosophy of mind corresponds to study of such primary structures (G. Strawson, D. Zahavi).

Keywords: heterogeneity, subjectivity, consciousness (mind), intersubjectivity, pre-cognitive, Self.

Виктория Козачинская**СОВРЕМЕННЫЕ ЭКСПЛИКАЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ: К ВОПРОСУ ГЕТЕРОГЕННОСТИ**

Статья является попыткой осмысления гетерогенности субъективности, онтологическое измерение которой делает возможным включение тех фундаментальных уровней индивидуальности, которые, выходя за границы когнитивной организации феноменов, определяют базовые условия субъективного опыта. В статье подчеркивается, что изучению таких структур соответствуют теории первичной субъективности в современной феноменологии и философии сознания.

Ключевые слова: гетерогенность, субъективность, сознание, докогнитивный, интерсубъективность, самость.

Збігаючись у вихідному для сучасної світоглядної рефлексії пункті розламу ситуації людини, переосмислення фундаментального для філософії концепту суб'єкта є стрижнем неklasичної парадигми. Утім, сучасність із її «плюралізмом антропоморфності» змушує хіба що розважати про модуси «дражливого суб'єкта» (С. Жижек), оберненого на «базисну метафору», що поступається місцем латентній «суб'єктивності», що, потураючи, як видається, найвибагливішим смакам, відтворює наразі найхімерніші обертони «цієї нашої Сутички навколо поняття суб'єкта, ... (що) був нічим іншим, ніж відгомонам чи помноженням проблем усієї філософської думки ХХ ст.» [4, с. 5].

Корелюючи з суб'єкт-об'єктною розбіжністю гносеологізму, фундаментальне для модерної філософії поняття суб'єкта виключало можливість панорамного погляду на суб'єктивність як осібно реальність специфічно людського. Метафізична історія суб'єктивності «скоріше, – як уважає А. Рено, – втрачала суб'єктивність у її внутрішній істині (як відкритості), ніж розвивала її ідею, ... страждаючи не стільки від забуття буття, скільки від забуття суб'єкта» [7, с. 301]. Спроби її долання, за Рено, можуть бути боротьбою проти монадологічної схеми, що домінувала в історії суб'єктивності, й відновленням смислу автономії суб'єкта як «трансцендентності в іманентності».

Спростування «метафізичного гуманізму» (А. Рено) надає можливість зрозуміти свідомість *інакше*, ніж у душі монадології й чистої іманентності, у якій появу Іншого обумовлено трансцендентністю, яка конститує суб'єкт, здатний через відкритість і нетотожність собі «виділитися з буття» [7, с. 310]. Уможливаючи залучення багатовимірної специфіки людської реальності, притаманної філософсько-антропологічній палітрі в максимально широкому розумінні вчення про людину, онтологічний вимір виявлення **гетерогенної** специфіки суб'єктивності визначає принципову плюральність сучасних уявлень про специфіку умов існування й природи людини, її ідентичність.

Тому, звертаючись до сучасних теорій концептуалізації суб'єктивності, вбачаємо **завданням статті** осмислення питання *гетерогенності* суб'єктивного досвіду, що уможливорює залучення тих фундаментальних рівнів індивідуального буття у світі, які, виходячи за межі їх когнітивної організації, визначають вихідні, базові умови суб'єктивної специфіки людського досвіду. Останній включає в себе, зокрема, темпоральність, афективність, досвід тілесності й інтерсуб'єктивні відношення як конститутивні виміри суб'єктивності. Дослідженню базової суб'єктивності на рівні, що передують активним формам ставлення до себе, відповідають концепції мінімальної, первинної самості в сучасній філософії свідомості й феноменології.

Відомо, що принципової трансформації суб'єктивність набуває у зв'язку зі зверненням до досуб'єктивних тотальностей, пов'язаним із кількома стратегіями «повороту до мови»: тематизацією афективності й пасивного конституювання в генетичній феноменології Е. Гусерля, який на шляху до онтологічного тлумачення суб'єктивності розриває її тотожність зі свідомістю, онтологізацією мовної парадигми в герменевтичній онтології М. Гайдегера, дослідженням мовних механізмів дії і мовної структурованості несвідомого у структуралізмі Ж. Лакана й семіології, лінгвістичним поворотом і проблемою меж мови у філософії «пізнього» Л. Вітгенштайна й постмодернізму.

Неузгодженість між узвичаєною трансцендентальною традицією суб'єктивністю й уявленнями про конкретизовану суб'єктивність, де остання є в усій своїй фактичній багатовимірності, з очевидністю вириває із постановки питання про співвідношення трансцендентального й конкретного Его та проблемою людської фактичності («пізній» Е. Гусерль, Н. Гартман, Г. Зимель, Е. Касирер), коли в «Бутті й часі» М. Гайдегер, із філософуванням якого пов'язують початок лінгвістичного повороту в континентальній філософії, ставить у центр феноменологічної аналітики фактичне здійснення людського буття у світі.

Саме поворот до мови, за твердженням Ю. Габермаса, дозволив прямо наблизитись до індивідуальності, підваживши підвалини вихідного для модерної рефлексії інтроспективного досвіду свідомості як чогось безумовного, коли через категорію *тіла*, здатного до висловлювання, *поведінки*, *дії* та *мови*, вводяться відношення до світу, у які *вже вбудовано* соціалізований організм здатного до мови і дії суб'єкта, перш ніж він установлює об'єктивоване ставлення до чогось у світі [1, с. 41–42]. У постгносеологічних стратегіях онтологічна структура суб'єктивності релевантна неklasичним інтерсуб'єктивним структурам свідомості й мовно-комунікативним опосередкуванням соціальних практик та мислення, а смислотвірні функції всаданничено трансцендентальною комунікацією [5, с. 310].

Модус взаємовідношення суб'єктивності й Іншого втілюється у *вокативі* (Е. Левінас), коли відношення *Я–Я* віднаходить себе, за висловленням Дельоза, «на дні Іншого». Так, у теорії суб'єктивності Левінаса концепти Самототожного, *Я*, самості, суб'єкта експліковано у відношенні зі світом, часом та Іншим, на стикові переосмислених крізь *інакше* часу, смерті й Іншого ідей тотожності, існування, «існування без існуючого» як «безособової присутності», самотності тощо. На кожному з цих унікальних рівнів своєї структури «обтяжена» тілесністю й піддана конечності суб'єктивність через відповідальне ставлення до Іншого з необхідністю долає власних обтяжливих «ідолів самототожності».

Сучасну ситуацію людини означено радикалізацією форм суб'єктивності, у яких подолання замкненої монадичності актуалізує постановку суб'єкта як «трансцендентного в іманентному» (Е. Левінас, Ж. Дельоз, А. Рено) [7, с. 76]. За думкою П. Рікера, «інакшість... належить до сутнісного змісту й онтологічного конституювання самості, – така риса різко відрізняє цю... діалектику від діалектики самості й тотожності, в якій домінував диз'юнктивний характер... Головною властивістю такої діалектики є заборона для «Я» посідати місце підстави, що цілком відповідає конечній структурі «Я», що не виступатиме ні вивисшеною, як у філософіях *Cogito*, ні приниженою, як у філософіях анти-*Cogito*» [8, с. 371–372].

Разом із цим саме етичний принцип дозволяє, за Рікером («Я-сам як інший», 1990), повернутись до тих граматико-синтаксичних структур, яким відповідає повновладна воля суб'єкта – діяча при дієслові першої особи однини. Адже в *Cogito* бачали або абстрактну, позбавлену значущості істину, або ж трансцендентальну підставу, яка обґрунтовує саму себе, «що однак досягається ціною втрати його відношення з особистістю, з... *я-ти* з діалогу, з ідентичністю історичної особи, з «Я» відповідальності» [8, с. 26].

Взагалі, поняття суб'єктивності як *специфічно людського* способу буття, «онтологічного статусу», що складає відносно стійкий внутрішній модус людської особистості, її внутрішній феноменальний досвід, є релевантним для визначення наділеного синтетичною функцією засновку ідентичності людини. У феноменологічній традиції поняття суб'єктивності як принципово *гетерогенної* відкритої тотальності індивідуального досвіду передбачає єдність усіх переживань, які складають доступну кожному царину індивідуального, включаючи такі складові внутрішнього досвіду, як темпоральність, афективність, тілесність, інтерсуб'єктивність.

Поширене в аналітичній традиції вузьке значення суб'єктивності як «*mind*» стосується «феноменальної якості» свідомості, яка означає, що ментальні феномени з їх сутнісними визначеннями в якості сприйняттів, спогадів, переживань тощо мають додаткову властивість переживатися в унікальній перспективі *першої особи*. Суб'єктивність зведено тут до нередукованої якості відчувати саме ці переживання («What is it like to be a bat?» Т. Нагеля). Це значення не обов'язково передбачає, що суб'єктивність свідомості є засадничою для розуміння тотальності ментальних феноменів – ідеться про найістотнішу якість чи ознаку свідомості, де «суб'єктивність» як «феноменальна якість» може бути частиною «*mind*».

Широке ж значення суб'єктивності у феноменології охоплює універсальне поле досвіду і всю тотальність ментального життя як єдності суб'єктивного досвіду. За думкою Гусерля, обидва поняття: «суб'єктивність» і «*mind*» – впливають із двох різних інтерпретацій картезіанського *Cogito*, дотичних до традицій трансцендентальної філософії й емпіризму в англо-американському варіанті: «... Декартівський сумнів уперше відкрив «трансцендентальну суб'єктивність», першою концептуальною обробкою якої і було його *Ego Cogito*. Проте картезіанське трансцендентальне «*Mens*» обернулося згодом «Людським розумом» («*Human Mind*»), дослідження якого здійснив Лок; дослідження ж Лока, у свою чергу, виявилось психологією внутрішнього досвіду» [3].

Розвиток проблематики афективності й пасивного конституювання в генетичній феноменології, лематизація тілесності й інтерсуб'єктивності визначають сучасне обґрунтування суб'єктивності на рівні докогнітивної, доперсоніфікованої організації і можливість утворення ментальних феноменів за межами оповідних конструкцій (життєвих історій). Про засадовість таких структур свідчать приклади феноменологічних досліджень тілесності й інтерсуб'єктивності, що презентують особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з Іншим, істотні для конституювання цілісності суб'єктивності [10].

Як відомо, феноменологія, на протигагу розрізненню ментального й фізичного або ж обстоюванню їх єдності (*mind in nature*), прагнула осмислити вихідну кореляцію між світом та суб'єктивністю як принципово конститутивну для їх єдності в досвіді. Якщо «... природа у Канта, Гусерля, а також у сучасній феноменологічній метафізиці (Л. Тенгелі)... є «єдністю часо-просторового буття за точними природними законами», то ідея світу у свою чергу передбачає необхідну кореляцію з суб'єктивністю: «... Існування світу є немислимим без співіснування суб'єкта його можливого досвіду»» [6, с. 166].

Сьогодні зумовлене межами формального вчення про єдність досвіду підваження усталеного погляду на самототожність особистості спонукає поставити питання про теорію змістовних, внутрішніх зв'язків афективної, тілесної й інтерсуб'єктивної ідентичності суб'єкта. Розв'язуючи проблему єдності досвіду, Гусерль свого часу в «Логічних дослідженнях» (1900–1901) виходив із ідеї єдності свідомості як незалежної від усякої трансцендентної *Ego*-інстанції, що є характерним для подальшого розвитку французької феноменології, зокрема для Ж.-П. Сартра.

У «Логічних дослідженнях» обстоюється негеологічна теорія свідомості, зосереджена на внутрішніх відношеннях переживань щодо досвіду як цілого. Гусерль уважає, що частини цілого можуть бути незалежними фрагментами, рівними лише за своєю формою й об'єднаними на підставі цієї схожості. Він висуває ідею єдності свідомості, що складається з незалежних фрагментів (переживань), проте передбачає наявність притаманного кожному переживанню формального й залежного елемента, що забезпечує їх приналежність до цілого – часу як онтологічної форми, через яку ціле свідомості конститується як єдність досвіду. Самий цей елемент не існує незалежно від загального плину свідомості, будучи його абстрактною частиною.

Утім, аргумент формальної єдності не можна застосувати до суб'єктивності в усій її повноті: час не є універсальною формою *всіх* конститутивних рівнів цілісності індивідуального буття у світі, які виходять за межі формального визначення темпоральної єдності – афективність, тілесність та інтерсуб'єктивність. Тобто, осягнення конституювання суб'єктивної єдності повинно відбуватись на рівні донаративної й доперсоніфікованої організації об'єктів суб'єктивного досвіду, «... до їх темпоральної формалізації, тобто або на рівні їх конкретної організації, або їх афектації» [6, с. 162].

Згодом Гусерль розвивав теорію абсолютності трансцендентальної суб'єктивності як первинної реальності смислів, що фундує наше ставлення до світу, але принцип формальної єдності свідо-

мості, заснованої на ідентичності спільної для кожної з її частин сутності, зберігається в його більш пізній аргументації. Суб'єктивність як чисте *тут-буття*, універсум можливих форм переживань завжди розгортається як синтез часу і «конститууює *Ego* для самого себе ... у єдності якоїсь *історії*» [2, с. 160–161]. Вона є сплетінням активних і пасивних синтезів, які зсувають у часі смисловий горизонт, де трансценденція – спосіб присутності свідомості, повнота її *життя* (*Lebendigkeit*) як воля до існування.

У спробі дослідити сферу фактичності й конкретності суб'єктивного життя, висувуючи теорію афективної ідентичності й генетичного конституювання суб'єкта, Гусерль в «Аналізах пасивних синтезів» (1966) піддає перевірці нову концепцію свідомості, побудовану на принципі структурації інтенсивності «афективної динаміки»: від афективного несвідомого до живого теперішнього – «актуальної свідомості». Про нередукованість суб'єктивності до формальної схожості окремих переживань свідчать приклади феноменологічних досліджень тілесності й інтерсуб'єктивності, що презентують цілком особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з *Іншим*, рівнозначні для конституювання цілісності суб'єктивності.

Дослідження суб'єктивності на рівні, що передуює активним формам ставлення до себе, радикалізуються в концепціях мінімальної самості (*the minimal self*) й дорефлексивної самосвідомості, які спрямовано на розуміння вихідних умов, що визначають суб'єктивну специфіку досвіду так, аби уникнути будь-якої субстантивної Я. Вивчення природи первинної самості й тематизація відмінності останньої від самості наративної в сучасній теорії свідомості відповідає *зсувові* досліджень на рівень докогнітивної, доперсоніфікованої організації ментальних феноменів. Узгодженим є, зокрема, базове описання мінімальної форми самосвідомості в поняттях первинного почуття «власного» (*mineness*) й перспективи *першої особи*.

Саме онтологія *від першої особи*, *first-person perspective*, якою наділені суб'єктивні стани свідомості, спростовуючи в межах дискусій останніх десятиріч метафізичну традицію суб'єкта як тотожного собі досвіду свідомості й експлікуючи суб'єктивність як надлишкове, розімкнуте, екстатичне буття «від першої особи», розглядає останню не як рефлексивну (теоретичну) презентацію смислу, а як форму розрізнення, переживання й утвердження смислу від першої особи (Г.-І. Гадамер, П. Рікер, Дж. Агамбен, В. Декомб, Д. Деннет, Д. Серл, С. Шов'є).

Неузгодженими є уявлення про структуру і ступінь охоплення вихідної самості. Так, за А. Дамазіо, «діапазон дії базової свідомості (*core consciousness*) – це тут і тепер» [6, с. 163]. Г. Стросон у концепції «мінімального суб'єкта» (*the minimal subject*) пропонує розуміти його як простого суб'єкта досвіду (*an experiencer*), що є присутнім та живе в теперішньому моменті досвіду [12]. На питання чи може Я, як «тонкий суб'єкт», *когніція* теперішньої миті, – саме так Стросон тлумачить Я, – вичерпно й безпосередньо усвідомлювати себе в теперішньому моменті, він відповідає ствердно. За переконанням Стросона, у деяких медитативних станах є можливість повного самоусвідомлення суб'єкта, що пізнає, бо розбіжності між суб'єктом і об'єктом є результатом мисленнєвої дихотомії того, що за сутністю не є двоїстим.

Одна з теорій свідомості, спрямованих на дослідження структури суб'єктивності, що враховує темпоральну, афективну й тілесну організацію її дорефлексивного досвіду, належить данському феноменологові Д. Захаві. Досліджуючи первинну суб'єктивність як «емпіричний вимір» (*experiential dimension*), він розглядає «емпіричне мінімальне Я» (*experiential core self*) як щось усвідомлюване безпосередньо в даності самому собі та притаманне всім станам свідомості [11]. У працях «Суб'єктивність і самість», «Єдність свідомості й проблема самості» Захаві виходить із ідеї нередукованого характеру власності (*for-me-ness, mineness*) емпіричної присутності як мінімального підґрунтя суб'єктивності [13, р. 326].

Самість, на його думку, не є ні самототожним «полюсом», незалежним від мінливого плину свідомості, ні соціальним (наративним) конструктом або ілюзією, що виникає в рефлексії. Як немає жодної самості, спроможної існувати незалежно від досвіду та його переживань, так жодний досвід не є можливим без виконання мінімальних умов суб'єктивності, які феноменолог описує через терміни «перспективного володіння» (*perspectival ownership*) або «присутності чи маніфестації досвіду в перспективі *першої особи*» (*the first-personal presence or manifestation of experience*), маючи на увазі, що це дорефлексивне почуття самості слугує необхідною підставою будь-якого наступного ставлення до себе (в рефлексії чи наративі) [13, р. 334].

Істотною характеристикою такої самості виявляється її ідентичність, так що кожне окреме переживання наділено не щоразу новим індивідуальним баченням, а одним і тим самим. Самість, отже, є «*всюдисущим* виміром даності від першої особи у множині мінливих переживань» [13, р. 327]. Єдність різних переживань засновано при цьому не на тотожності властивій для кожної частини цілого форми,

а на факті їх дорефлексивного переживання як «моїх». «... Чи є два темпорально відмінні переживання моїми, залежить від того, чи мають вони один і той самий характер *даності від першої особи* (first-personal character), а не від того, чи є вони частиною одного безперервного плину свідомості...

... Самість не об'єднує активним чином розрізнені фрагменти досвіду, так само як вона не є якимось додатковим елементом, який необхідно додати до досвіду, щоб забезпечити його єдність. Скоріше..., всі переживання, що розділяють одну й ту саму присутність даності від першої особи, є моїми. Тобто, єдність досвіду (як синхронна, так і діахронна) конституційована його індивідуальним характером (first-personal character)» [13, р. 329]. Утім, такі характеристики, як «даність у перспективі першої особи», «мінімальна самосвідомість» тощо залишаються дескриптивними, що робить очевидною необхідність прояснення їх трансцендентальної конституції. Виправданий у цьому сенсі й сумнів, наскільки мінімальною є ця самість.

Таким чином, підставою теорії афективної ідентичності може бути дослідження дорефлексивної і докогнітивної організації суб'єктивності, що узгоджується з концепціями мінімальної самості, спрямованими на прояснення її трансцендентальної структури [6, с. 165]. Взагалі, докогнітивний рівень організації суб'єктивності постає істотним чинником для забезпечення унікальної особливості людського я в єдності внутрішнього досвіду. Якщо його перша «я-частина» – умовно визначена й має межі, то інша – а-логічний «хаос-космос» (О. Лосєв), «бездонність», де матеріальне та психічне, за Юнгом, є «взаємодоповняльними виявленнями єдиної природи» [9, с. 239].

Саме в сув'язі «світла-тіні», «ясності-неясності» апріорно існують певні структури («неподільні сутності», «первинні відношення»), – М. Мамардашвілі означає їх «генеративними», – що виявляють себе в якості універсальних, «архетипів», як відображення й «першообраз» вічності. Там само людське Я стикається з принципово «позапорядковими» феноменами, що поєднують у собі неприйнятне й гідне, «плюс» та «мінус», терпимість і агресію, – як, наприклад, власна «Тінь», або ж «Чужий у собі» як трансперсональний феномен суб'єктивного досвіду людини.

Отже, будучи принципово *гетерогенною*, суб'єктивність передбачає інтеграцію таких феноменів досвіду, як темпоральність, афективність, тілесність, інтерсуб'єктивність. При цьому підґрунтям осмислення гетерогенної суб'єктивності є дослідження докогнітивної організації суб'єктивності як істотного чинника для забезпечення унікальної особливості людського Я в єдності внутрішнього досвіду. Про це свідчать, зокрема, феноменологічні дослідження тілесності й інтерсуб'єктивності, які презентують особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з Іншим, питомі для конститування цілісності суб'єктивності.

Література:

1. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В. Купліна. – Київ : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб. : Наука : Ювента, 1998. – 315 с.
3. Гуссерль Э. Феноменология. Стаття в Британской энциклопедии. Перевод В. И. Молчанова // «Логос», – 1991. – № 1. – С.12–21.
4. Декомб В. Дополнение к субъекту : Исследование феномена действия от собственного лица / Винсент Декомб ; [пер. с фр. М. Головановской]. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с. – (Интеллектуальная история).
5. Загороднюк В. Людина як істота, котра трансцендує // Філософія : Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К. : Либідь, 2003. – С.303–322.
6. Козырева А. С. Субъективность и единство самости в феноменологической перспективе // Вопросы философии. – 2014. – № 4. – С.156–167.
7. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – Пер. с фр. С.Б.Рындина. – СПб. : «Владимир Даль», 2002. – 474 с.
8. Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с франц. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008 (Французская философия XX века). – 416 с.
9. Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. – К. : Стило, 2015. – 380 с.
10. Behnke E. Husserl's Phenomenology of Embodiment. Resource document. Internet Encyclopedia of Philosophy / <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>.
11. Siderits M., Thompson E., Zahavi D. Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions. N.Y., 2011.
12. Strawson G. The minimal subject / Gallagher S. (ed.) The Oxford Handbook of the Self. New York : Oxford University Press, 2011.
13. Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self / Gallagher S. The Oxford Handbook of the Self. New York : Oxford University Press, 2011. – P. 316–335.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, декан гуманітарного факультету Національного університету «Острозька академія» **Шевчук Д. М.**