

Олег Хома

РЕДУКЦІОНІЗМ, НЕЙРОНАУКА І ДЕКАРТОВА МЕТАФІЗИКА

Сучасне піднесення нейронаук, як і будь-який період реального наукового прогресу, надзвичайно загостило дискусії з низки дотичних філософських питань. Проблеми з царини свободи волі, моральної та політичної філософії (можливість вчинити інакше, моральний ілюзіонізм, доречність чинних систем моралі, права і кримінального покарання, інкопатибілізм і компатибілізм тощо), які надзвичайно активно дискутуються останніми десятиліттями, природно пов'язані з ренесансом проблеми психофізіологічного дуалізму. Поставши першим яскравим філософським оприявленням механістичної нейрофізіології XVII ст. і завжди перебуваючи в дискусійному полі різної інтенсивності, нині ця проблема демонструє чергові піки своєї «популярності». За цих умов Декарт постає як активний учасник інтелектуально-політичних драм, що розгортаються і в наукових публікаціях, і в медіапросторі, і в судових дебатах, причому в ролі значно «матеріальнішій», ніж привид Гамлетового батька. Навіть застарілі ще для 1670-х фізіологічні теорії Декарта виявляються темою гострих дебатів серед істориків науки, нині загалом схильних вище, ніж у нещодавньому минулому, оцінювати Декартів внесок у постання сучасної нейрофізіології. Однак Декартова філософія, на відміну від суто наукових ідей її творця, перебуває просто в центрі деяких актуальних дослідницьких дискусій, мобілізуючи своїх антагоністів і протаноністів.

Такий стан речей є передбачуваним і цілком зрозумілим. Адже Декарт, створюючи засади «своїєї фізики» (частину якої становила, наприклад, своєрідна гідравліка нервової системи), доклався водночас і до повного виключення вітальних процесів із проблематики душі («машина тіла» є для нього достатнім принципом пояснення всього, що стосується тіла), і до принципового заперечення фізикалістського редукціонізму (проголошення реальної відмінності між такою, що мислить, і протяжною речами). Цим засадничим кроком Декарт водночас і виокремив чисту сферу фізикалістського монізму, і обмежив її. Ця внутрішня напруга картезіанства традиційно входила в резонанс із духом часу в періоди особливого прогресу нейрофізіології. Адже такі періоди завжди сприяють амбіціям остаточно редукувати річ, що мислить, до її фізичної «основи».

© О. Хома, 2025

Однак Декартів «механіцизм» (як історична форма фізикалізму) фатально обмежений лише кордонами «протяжної речі». Він за визначенням не має жодного шансу їх перетнути й тому завжди приречений наражатися на критику будь-якого «послідовнішого» механіцизму¹. Бо для послідовного фізикаліста (і це – визнана банальність) «усе, що відбувається, впливає з законів фізики і відповідає їм... свідомий ум — це епіфеномен ... побічний продукт фізичної системи, який не має на неї жодного впливу» [Robinson 2023]. І «хоча дуалізм вийшов з моди в психології від часу появи біхевіоризму (Вайт 1913)... а у філософії – починаючи з Райла (1949), суперечка аж ніяк не закінчена», а наприкінці XX століття спостерігаємо навіть деяке відродження дуалізму [ibid.].

Показовим маркером сучасних дискусій є дуже популярний свого часу текст відомого нейрофізіолога Антоніу Дамасіу «Помилка Декарта». Суть останньої – нібито «глибинне розокремлення тіла і ума [mind], наділеної розмірами, вимірами, механічно урухомлюваної, нескінченно подільної тілесної речовини, з одного боку, і позбавленого розмірів, вимірів, неурухомлюваного, неподільного матеріалу [staff] ума; припущення, що розмірковування, моральне судження та страждання, що виникає від фізичного болю чи емоційних струсів, можуть існувати окремо від тіла. Особливо ж: розокремлення найвитонченіших операцій ума і структури та операцій біологічного організму. ... Навіщо непокоїтися через цю особливу помилку Декарта? ... Підстава тут проста: ми вже давно знали, що він помилявся в ... конкретних положеннях, і на питання про те, як і чому циркулює кров, ми отримали повну відповідь. Інша справа, коли ми розглядаємо питання ума, мозку та тіла, стосовно яких помилка Декарта залишається впливовою. Для багатьох Декартові погляди [й досі] самоочевидні та не потребують переоцінки» [Damasio 1994: 249-250]. Прикметно, що такий масштабний висновок Дамасіу робить лише на основі двох фраз із «Дискурсії про метод» (AT² VI, 32: 18-23)³.

¹ За часів Декарта фізика фактично дорівнювала механіці. Але будь яке ускладнення фізичної картини світу, що згодом збагатилася розумінням електрохімічних, електромагнітних, квантових та ін. явищ, не здатне в межах Декартового підходу подолати кордони *res cogitans*, від початку тлумаченої як принципово нефізична. Ідеться про два принципово відмінні підходи в модерній науці: послідовний всеохопний механіцизм, що згодом розвинувся до сучасного послідовного фізикалізму, і послідовний дуалізм, що завжди покладає «душу» (Я, ум, суб'єктивність, особистість, свідомість тощо) як неподоланну межу для прямої фізикалістської інтерпретації.

² Посилання на твори Декарта тут і далі – за виданням Адана і Танері [Descartes 1996] в 11 томах: у круглих дужках після аббревіатури АТ подано номер тому (римськими цифрами), номер сторінки (арабська цифра після коми) і номери рядків (арабські цифри після двокрапки).

³ Ідеться про широко цитовану тезу «І зазначивши, що ця істина – “Я мислю, отже я є” – була настільки твердою й надійною, що всі найнавіженіші припущення скептиків не спромоглися її похитнути, я дійшов висновку, що можу без жодних гризот прийняти її за перший принцип тієї філософії, якої шукав». Цю цитату Дамасіу продовжує таким уривком: «я пізнав таким чином, що був субстанцією, уся сутність або природа якої полягає лише в тому, щоб мислити, і яка, щоби бути, не потребує жодного місця й не залежить від жодної матеріальної речі; таким чином, – що це я, тобто душа, через яку я є тим, чим я є, цілковито відмінна від тіла, й навіть, що її легше пізнати, ніж тіло; і що якби його не було зовсім, вона не припинила би бути всім тим, чим вона є» (AT VI, 33: 3-11).

Звісно, в очах Дамасіу ці окремі цитати є надзвичайно красномовними і все пояснюють. Але слугувати достатньою умовою для звинувачення в «помилці» вони могли би лише якби Декартове вчення не було настільки складним і нюансованим, яким воно є. Припустимо, Дамасіу не підозрював про існування цілого моря дослідницької літератури (зокрема, англomов-

«Картезіанський мозок»

Утім, Декартове вчення про ум, тіло і їхню взаємодію не виходить з фокусу уваги серйозних дослідників, причому після 1994 року зростає кількість саме спеціалізованих розвідок. Прикметною в цьому ряду є нова колективна монографія «Картезіанський мозок: філософські й наукові перспективи», що містить матеріали відповідної міжнародної конференції (Париж, 2019). Головною темою зазначеної конференції було «переосмислення картезіанської психології на основі фізіологічних основ ментальних функцій» [Kambouchner et al. 2025: xi]. Очевидно, що йдеться про більш прискіпливу дослідницьку увагу до картезіанських тез, що постають не лише предметом стандартного історико-філософського інтересу. Вони потребують уточнень і прояснень на тлі як дедалі потужніших квазіфілософських амбіцій, демонстрованих деякими представниками сучасних нейронаук, так і загальних світоглядних настроїв, стереотипів, переконань, генерованих нейронаукою як джерелом певної картини світу. Тому не дивно, що Дені Камбушнерові і його колегам ідеться про прояснення «анатомії мозку, фактичного зв'язку між мозком і всім тілом, а також взаємодії ума і тіла, центральним елементом якої є шишкоподібна “маленька залоза”». На додаток до церебральних аспектів функцій чуттів, виображення, пам'яті та довільних рухів буде необхідно дослідити ті ментальні феномени, які Декарт представляє незалежними від цих фізіологічних підвалин» [ibid.]. Сподіваюся, це видання невдовзі здобудеться на увагу українських філософів, утілену хоча б у рецензії.

На мій погляд, маємо книгу, яку можна сміливо назвати свого роду «анти-Дамасіу». Звісно, ідеться не про свідому опозицію, а про виразну різницю в ґрунтовності підходів. Усі дванадцять статей книги позначені ерудованою деталізацією сюжетів картезіанської філософської психології на тлі сучасних наукових уявлень про мозок і психіку. Спираючись не на дві ізольовані (і неграмотно інтерпретовані) цитати, як Дамасіу, а на весь корпус Декарта і на сучасні дискусії в нейронауках, автори доволі переконливо доводять корисність «діалогу» між тими чи тими елементами картезіанського вчення і «нейронаукою та її історією» [ibid.: 201].

Певна річ, ідеться не про спроби реабілітації Декартової фізіології, які виглядали б і безнадійними, і жалюгідними. Ідеться про серйозне й об'єктивне прочитання Декартових текстів і «повернення» їм їхнього законного місця в історії нейронаук. Таке прочитання неодмінно матиме більш прагматичні наслідки, ніж просто відновлення історичної справедливості. Адже, як зазначає Дам'єн Лакру, «попри досягнення нейронаук, фундаментальні питання, які вже порушував Декарт свого часу, усе ще залишаються актуальними сьогодні», а тому ми маємо бути зацікавлені в «перепрочитанні певних теорій психології чи нейронауки з картезіанської перспективи» [ibid.: 244]. Лакру наголошує на важливості «основних метафізичних передумов», від яких дуже часто залежить ефективність розв'язання сучасних проблем у нейронауках [ibid.]. І тут Декартові метафізичні й епістемологічні підходи можуть бути

ної), присвяченої «уму, мозку й тілу» в Декарта. Але дивно, що Дамасіу обмежується найпершим опублікованим текстом Декарта й не звертається до інших. Наприклад, до тексту «Діоптрики» (одного з додатків до «Дискурсії»), а також до «Медитацій», не кажучи вже про «Пасії душі», де прямо стверджуються речі, які обстоює сам Дамасіу, завзято при цьому «поборюючи» їхнє вигадане «заперечення» Декартом. Тому важко не погодитися з висновком Дені Камбушнера: «Ясна річ, Дамасіу практично нічого не читав з Декарта, стосовно якого він переказує всі стереотипи, що циркулюють в науковому, особливо – англосаксонському, світі» [Kambouchner 2015: 169]. Про зазначені стереотипи і критику Камбушнера я вже писав у [Хома 2021].

незмінно актуальними, попри застарілість конкретних висновків, які свого часу на основі цих підходів зробив сам Декарт.

Однак необхідність повернення Декарта в історію нейронаук може викликати подив. Невже хтось сумнівається у тій ролі, яку творчість автора «Пасій душі» чи «Трактату про людину» відіграла у вивченні фізіології мозку чи нервової діяльності? Виявляється, так. Автори збірки «Картезіанський мозок» наводять чимало прикладів недооцінки Декартового внеску істориками науки. Однак сучасна ситуація істотно змінюється: упорядники зазначеної збірки стверджують, що «нейронаука активно повертається до картезіанських текстів, щоби позиціонувати себе стосовно них» [ibid.: 9]. Це повернення, звісно ж, не є якимось новим наверненням у картезіанство. Але незалежно від того, критикують сьогодні наукову спадщину Декарта чи хвалять, «факт полягає в тому, що значна кількість вчених та істориків науки цікавляться текстами Декарта, в яких діяльність мозку є предметом теоретизування» [ibid.].

The embodied Descartes і дослідницькі дисбаланси

Зважаючи на обсяги й тематичний розподіл сучасної дослідницької літератури, цей «факт» цілком можна тлумачити як істотну зміну історико-філософського інтересу в бік перспективи, що отримала назву «отілеснений Декарт» (the embodied Descartes)⁴. Зрештою, укладачі «Картезіанського мозку» чітко вказують на «дисбаланси, який існує сьогодні між дослідженнями картезіанського дуалізму та його метафізики, з одного боку, і дослідженнями поєднання [union] та його психофізіології, з іншого» [ibid.].

Тут варто зазначити, що історико-філософські дослідження спадщини Декарта традиційно стосувалися передовсім метафізики, однак вони ніколи не ігнорували (виявляючи, щоправда, значно меншу зацікавленість, ніж теперішні) тематику субстанційного поєднання душі і тіла, тобто «отілесненого», як прийнято нині говорити, ума. Остання завжди розташовувалася після викладу метафізики, постаючи вислідом з неї. У цьому підході немає нічого дивного, адже саме така логіка властива всім загальнофілософським текстам Декарта: «Дискурсії», «Медитаціям», «Принципам». Коротко її можна виразити так: спочатку відмінність, потім – поєднаність (unio) чи

⁴ Англ. дієприкметник embodied часто перекладають українською як «втілений» (наприклад, «втілене пізнання», «втілена свідомість», «втілене розуміння» тощо). У психології застосовується термін «ембодімент-підхід», «ембодімент-пізнання» (від іменника embodiment – «втілення» / «здійснення»). Перший варіант є невдалим через невідповідність значення укр. «втілювати» («здійснювати, реалізувати в конкретній формі» або ж «бути виявом, вираженням чого-небудь; відбивати в собі»; метафоричний сенс «здійснення» практично витіснив у цьому українському слові буквальний сенс «набуття тілесності») і англ. embody в конкретному застосуванні embodied Descartes (одразу виникатиме питання «хто ж це “втілив” Декарта й у що?»). Другий, можливо, і мав би сенс у філософському слововжитку (хоча вираз «ембодієд (чи «ембодійований»?) Декарт» звучав би доволі неприродно) за умов, коли відсутні власне українські ресурси для вдалішого перекладу (хоча українська психологічна термінологія часто запозичує іншомовні кальки, тому в її межах «ембодімент-підхід» є доволі природним варіантом).

У цій статті я перекладатиму embodied терміном «отілеснений» (відповідно «отілеснення», «отілеснювати» / «розтілеснювати» тощо), який є, наскільки мені відомо, неологізмом. Можливо, це не ідеальне перекладацьке рішення, проте «отілеснений Декарт» звучить значно адекватніше, ніж «втілений», і значно краще, ніж «ембодійований».

союз (alliance). При цьому поєднаність, певна річ, не заперечується, а лише узалежнюється від субстанційної відмінності⁵.

Бо поєднаність, хоч вона і субстанційна, не є субстанцією. Вона – лише специфічний стан існування субстанцій, що на певний (протягом майже всього життя тіла) час виявляються «майже змішаними», але не втрачають свої особистості. Тому твори на кшталт «Людини» чи «Пасій душі» завжди постають прикладними на тлі засадничої метафізики. Особливо це стосується «Пасій», останньої праці Декарта, в яку метафізичний скелет «Медитацій» вмонтовано на базовому рівні. Отже, тезу про «дисбаланс» досліджень доречно розуміти як кількісну: «дослідженням поєднання і його психофізіології» приділялось менше уваги, воно є менш дослідженим, ніж слід би було, тепер ця увага зростає.

Але кількісне зростання рідко обходиться без якісних змін, свідченням чого є вже непоодинокі спроби радикально оновити прочитання «картезіанської натурфілософії, яка, якщо й не є явно антидуалістичною, то є надзвичайно далекою від канонічної картини» [Hutchins et al. 2016: 289]. У чому полягає, згідно з Барнабі Хатчисом, Кристофером Еріксоном і Чарльзом Вольфом, авторами цитованої статті, ця «канонічна картина»? «Канонічне розуміння Декарта зображує його таким, що радикально знецінює тіло на користь ума. Зрештою, згідно з Другою Медитацією, “у строгому сенсі”, кожен із нас є “лише річ, що мислить”. Підкреслюючи, що ум є сутнісним, тоді як тіло може бути піддане сумніву, Декартове *cogito*, скидається на те, робить тіло чимось одноразовим» [ibid.: 287-288]. Ця «фундаменталістська» [ibid.: 289] метафізика *cogito* нібито призводить до того, що «ум має вигляд належної теми картезіанської філософії, тоді як тіло – не більше ніж нецікавою незапам’ятованою завади» [ibid.].

На таким чином описане «канонічне розуміння» покладається відповідальність за всю сувору критику, якої картезіанство зазнало від інтерпретаторів на кшталт Райла, для якого картезіанський ум поставав як «привид у машині». Натомість у «потоці нещодавньої літератури картезіанське тіло почало серйозно сприйматися як самостійний предмет [a subject in its own right]» [ibid.]. Звісно – немає нічого нового під сонцем – цей новий ревізіонізм не такий вже й новий. А «нещодавня» література теж орієнтується на доволі «канонічні» й далеко не нещодавні зразки, серед яких, скажімо, Вільям Джеймс, з його давніми тезами про «гуманітаріїв» (scholars), які надмірно поглиблюють метафізичне розділення між душею і тілом. Тоді як насправді [трактат] «Людина» є «принаймні так само центральним у філософії Декарта, як і перші дві “Медитації”, а тіло є принаймні так само незамінним, як і ум» [ibid.].

⁵ Відповідаючи на заперечення Антуана Арно, Декарт говорить про свою ретельність у недопущенні того, щоби йому приписували погляд, згідно з яким «людина є лише дух [*animus*], що користується тілом. Бо в тій же Шостій Медитації, де йшлося про відмінність ума [*mentis*] від тіла, я водночас ще й довів, що він субстанційно поєднаний із останнім... – бо це субстанційне поєднання не заважає мати ясний і виразний концепт самого лише ума як завершеної речі [*rei completæ*]» (AT VII, 227: 23-25 – 228: 1-3, 14-16). Людина – це «щось одне» (*unum quid*), що постає як «ніби змішаність» (*quasi permixtione*) «я» (= «ум», «не що інше, окрім як річ, що мислить») і тіла, тобто поєднаність (*unio*) двох «завершених» речей (81: 3-5, 11-14). Аналогія з рукою, що є «субстанцією, реально відмінною від решти тіла» і водночас «приналежною цілісній природі людини» (228: 8-9), виявляється доволі наочною для розуміння Декартового антиредукціонізму: тісна поєднаність не переходить у поглинання і розчинення, «ніби змішаність» ніколи не стає просто «змішаністю». Без урахування цих метафізичних передумов будь-яке тлумачення Декартової філософії буде неминуче однобічним.

Власне, спроба відвести від картезіанства доволі прямолінійну критику Райла ціною дивного «прирівнювання» *cogito* до тематики «Людини» через не менш дивну неканонічну інтерпретацію – це щось дуже близьке за духом до згаданої вище критики Дамасіу. Останній стверджував: «...якщо ум може бути відокремлено від тіла, то, імовірно, можна спробувати зрозуміти його без будь-якого звертання до нейробіології, без будь-якої потреби у знаннях з нейроанатомії, нейрофізіології і нейрохімії» [Damasio 1994: 250].

На цьому тлі власні філософсько-концептуальні побудови («найзагальніша ідея») Дамасіу мають вигляд ледь не циклопічних. Адже невмотивованому розриву «протистоять» чудові тези: «що всебічне розуміння людського ума вимагає організмичної перспективи; що ум не тільки повинен перейти від нефізичного *cogitum* до царини біологічних тканин, але також повинен бути пов'язаний із цілим організмом, якому належать інтегровані власне тіло й мозок і який повністю взаємодіє з фізичним і соціальним середовищем» [ibid.: 252]. Тези авторів цитованої вище статті теж виблискують неабиякою солідністю. Адже замість збанкрутілих «загальноприйнятих поглядів»⁶, що відводять центральне місце уму, а тіло упосліджують як «одноразове і здатне бути відчуженим [alienated]», «зображення отілесненого Декарта радикально переоцінює картезіанське тіло» [Hutchins et al. 2016: 302]:

1) тіла людей і тварин в онтологічному аспекті (стосовно атрибуту протяжності) не відрізняються, але все ж відмінні від неживих тіл, бо є «отілесненими» в інший спосіб, ніж «камені чи шматки металу», слугуючи «помешканням» для чогось іншого;

2) у людських тілах ця відмінність стосується того, що вони – «помешкання умів» (*bodies are inhabited by minds*), з якими «цілковито поєднані»;

3) пасії тіл впливають на те пізнання, що здійснюється умами, які в них мешкають;

4) «усі емпіричні знання, доступні уму, засадово змішані з турботою про те здоров'я, яке властиве його поєднанню з його тілом [its union with its body]».

Реальні й фіктивні дисбаланси

Ці «нові інтерпретації» можуть викликати подив у будь-кого, хто хоч трохи знається на творах Декарта. Здебільшого повторено низку не те що відомих історико-філософських інтерпретацій, а буквальних (і теж широко відомих) тез Декарта, які майже в такому самому вигляді можна знайти в його текстах. А також – у розвідках найвизначніших його інтерпретаторів ХХ ст., як от Анрі Гус, Фердинанд Альк'є, Женев'єва Родіс-Левіс, Жан-Люк Марйон, Дені Камбушнер та інші. Ба більше, це матеріал, який наводять навіть добрі посібники для ліцеїстів. Але що ж тоді у цих тезах власне «нове»? Можливо, їх ніхто так і не знайшов у виданні Адана-Танері? Чи знайшов, але заборонив іншим їх оприлюднювати? Жарти жартами, а новизна тут походить лише від того, що можна назвати «комплексом Дамасіу» – від схильності до спрощених інтерпретацій, заснованих на фрагментарному або свідомо заангажованому прочитанні. І, певна річ, від некритичної опори на стереотипи, першим з яких є «Декартів дуалізм».

⁶ Ці погляди полемічно описуються як «карикатура грубого механіка з його купою одноразових деталей» [Hutchins et al. 2016: 303].

Звісно, це словосполучення нерідко заощадує час у розмовах «про Декарта». Але ж ми добре розуміємо: сам Декарт не знав, що він дуаліст (раціоналіст, представник раннього Просвітництва, механіцист тощо), тому навряд чи має відповідати за релевантність чи нерелевантність свого образу в чийсь тлумачній оптиці. Але в межах спрощеного підходу до тлумачення філософських текстів інтерпретаційні інструменти приймаються за «реальні сутності», за щось таке, що є невід'ємною частиною ідей інтерпретованого автора. І починають жити власним життям. Згодом дається взнаки їхня природна обмеженість, а то й неадекватність. А в декого виявляється вдосталь часу й натхнення, щоб її «викрити», «героїчно побороти» і «відновити істинне вчення». У кращому випадку це буде те саме, що й добиватися у відчиненні дверей, у гіршому ж нагадуватиме бездумне знесення опорної стіни будинку.

В історії філософії, як і в будь якій дослідницькій царині, уся справа завжди полягає в нюансах. От і в описаних вище підходах до «отілення» Декарта виразно помітні дві тенденції. Якщо авторам «Картезіанського мозку» йдеться про заповнення прогалин у межах Декартової філософії як цілого, висвітлення раніше малодосліджених сюжетів, які нині стали актуальними, з'ясування прихованих впливів картезіанства на вчених різних століть, пошук евристичної корисності Декарта для сучасних нейронаук, то другий підхід спрямований на радикальне перетлумачення картезіанства як такого за принципом «клин клином виганяють» (саме так виглядає усамотійнення «картезіанського тіла» як предмета дослідження, у той час як успіх залежить від точнішого вписування цього предмета в Декартову філософію як ціле). Далі я маю намір проаналізувати, до яких потенційних наслідків може призвести програма ліквідації «надмірно глибокого» метафізичного розділення між душею і тілом та перетворення трактату «Людина» на твір, «принаймні так само центральний у філософії Декарта, як перші дві “Медитації”». Також я планую виявити деякі причини, що змушують різних дослідників у різні часи добиватися в одні й ті самі відчиненні дверей.

Що робити з *cogito* на тлі прогресу нейронаук

Зростання популярності тієї чи тієї науки завжди створювало стійкі інтелектуальні тенденції, а іноді навіть переростало в суспільну моду (часом зовсім нетривалу, як захоплення геометрією при дворі Діонісія, коли останній мав ласку до Платона). Але такі тенденції зазвичай є минулими і не закінчуються науковими революціями. Принаймні історико-філософське тлумачення Декарта не може орієнтуватися лише на нейронаукову тематику як цілком самостійний предмет. Адже є низка концепцій, які Декарт експліцитно визнавав протягом усієї своєї творчості. Серед них, безперечно, прагнення побудувати науку на «чомусь твердому і тривкому» (AT VII, 17: 7). Пошук такого фундаменту наук неминуче приводить Декарта до метафізичного спростування скептицизму через здобуття істини, що не може бути поставлена під сумнів: *ego sum, ego existo* (25: 10-13).

Містячи «принципи пізнання» (зокрема, пояснюючи «всі ясні і прості поняття, які є в нас»), метафізика постає «першою частиною істинної філософії», «корінням» її дерева (IX.2, 14: 7-9, 12, 23-25). Певна річ, гарантування ясності істин, що здобуваються в пізнанні, не може бути досягнуте для Декарта жодним із розділів «фізики» (у тому числі й фізикою мозку), навпаки, самі ці розділи мають дістати своє надійне

підґрунтя від метафізики. Декартове «дерево філософії»⁷ має ту будову, яку має: усі науки (серед яких головні «медицина, механіка і мораль, ...найвища і найдосконаліша» (28-29)) відгалужуються від стовбура фізики, а останній спирається на коріння метафізики.

Тому сама мета зробити в цій системі трактат «Людина» «принаймні так само центральним ... як і перші дві «Медитації»» (хай би в якому сенсі вживався прикметник «центральный») позбавлена сенсу, і то з двох причин. По-перше, у зазначених творах розв'язуються принципово різні завдання. За Декартом, неможливо обґрунтувати істинність експериментальних даних і гіпотез, якими пояснюється функціонування людського тіла, якщо не визначено шлях пізнання, що вестиме до ясних і виразних істин. Несумірність цих завдань робить несумірними самі зазначені твори, тож вони не можуть бути «так само центральними» у сенсі якогось спільного «центру» Декартової філософії. По-друге, раз сама модель «дерева філософії», його структурна розподіленість на функціонально відмінні зони вочевидь унеможливають такий «центр», то, можливо, ідеться про якусь «відносну» центральність? Скажімо, «Людина» є так само центральним твором в царині «механіки тіла», як «Медитації» – у царині метафізики? Але в цьому сенсі зазначені твори і так вважалися «центральними» у своїх царинах, тож для доведення того, що й так вважається загальним місцем, не потрібні жодні «новаторські» інтерпретації.

Легко спрогнозувати, до чого призвела би інтерпретація Декартового вчення, яка прирівнює розвідку про функціонування «машини тіла» і медитацію про щось бодай «найменше, що було би певним і непохитним» (VII, 24: 12-13). «Центральне» заперечення субстанційності «ума» чи принаймні відпочаткове проголошення його «отілесненості» неминуче призвели би перш за все до (1) нездатності спростувати скептицизм; (2) неможливості визначити «певний і непохитний» вихідний пункт у пізнанні; (3) недоведеності існування Бога; (4) заперечення свободи волі. Уже цих пунктів досить, щоб зрозуміти: у підсумку ми би отримали абсолютно не Декартів, натомість бездоганно «отілеснений» дослідницький підхід, так само неспроможний впоратися з питаннями, архіважливими для Декарта (Бог, вільний розсуд і правильне послуговування ним, спроможність перемагати радше себе, ніж фортуна тощо), як і розмаїті філософські етюди сучасних фізикалістів. Звісно, будь-яке вчення можна піддати будь-якій інтерпретації. Але якщо нас цікавить бодай мінімально достовірна історична реконструкція (=Декарт, що хоча б не повністю є плодом нашої фантазії),

⁷ Варто відзначити, що Декарт говорить не про «дерево наук», а саме про «дерево філософії». Тобто філософія для нього не зводиться лише до етики чи, скажімо, до метафізики існування або пізнання. Вона включає в себе також «усі інші науки» (IX.2, 14: 26-27), тобто є дуже не схожою на філософію в нашому сучасному розумінні. Декарт не мислив співвідношення частин своєї філософії в термінах соціального гноблення. Його дослідження як субстанційної поєднаності ума й тіла, так і реальної відмінності між цими «завершеними речами» *не здійснюються одне за рахунок іншого*. Натомість вони здійснюються на своїх власних особливих рівнях, які гармонійно співіснують, тісно поєднуючись, але не зливаючись один із одним. Це давно визнаний елемент декартознавчого консенсусу, відображений навіть у підручниках: «Тож не слід обирати між Декартом-фізиком, зверненим до емпіричного світу, і Декартом-метафізиком, зверненим до Бога і суб'єктивності, що мислить. Філософська робота Декарта, хоч вона й різнопланова, у плані свого цілого і за своїм стилем становить собою найстрогішу єдність» [Buson, Kambouchner 2002: 60]. «Дерево філософії» – одна з найекспліцитніших Декартових концепцій, тож дуже бажано враховувати її такою, якою вона є, а не вигадувати фантастичні тлумачення там, де просто слід знати дещо елементарне.

варто вибудовувати лише ті інтерпретації, які спроможні домислювати проблемне, приймаючи при цьому очевидне.

Я не хотів би, щоб склалося враження, ніби ця критика просто користується з необережної фрази Джеймса, не заторкуючи суті аргументів проти надміру «глибинного розокремлення тіла і ума». Адже аргументи як Дамасіу, так і Хатчиса-Еріксена-Вольфа насправді імпліцитно приховані в розглянутому вище (доволі «лівацькому», до речі) прагненні Джеймса до більш справедливого розподілу «центральності» в тлумаченнях Декартової філософії. Можна говорити про деяку спільну світоглядну позицію, несумісну з тим розумінням філософії, яке пропонував Декарт.

Ідеться про принципове й послідовне несприйняття деяких нюансів, гранично важливих для Декарта. І це несприйняття залишає своїм носіям лише два шляхи: або послідовне спростування філософії Декарта як «помилки» (Дамасіу), або більш по-благжливе виправлення образу Декарта (Джеймс, Хатчис-Еріксен-Вольф). У другому випадку, не заперечуючи деяких «помилки» Декарта (як от «фундаменталістська метафізика»), прагнуть покласти головну відповідальність на «традиційні загально-прийняті погляди», що нібито спотворюють Декартове вчення, ставлячи «в центр» ум, а тіло перетворюючи на «непотрібне й таке, що може бути відчужене».

Отже, маємо два шляхи – заперечення і радикальна переоцінка, – що прагнуть кожен по-своєму «отілеснити» або ум, який хибно витлумачив Декарт, або вчення Декарта, глибоко спотворене «гуманітаріями». Обидва категорично не сприймають будь-який натяк на «розтілесненість» ума, тим більше, коли вона постає як пізнання, що є «першим і найпевнішим з усіх, які можуть трапитися тому, хто філософує згідно з порядком» (АТ VIII, 7: 7-9). Із описаних підходів перший, як на мене, послідовніший, позаяк добре відчуває «ворожу суть» картезіанства й не вірить в існування жодних «переоцінок». В останній частині статті я розгляну світоглядні причини формування такої опозиції картезіанству.

Чому Мальбранш не визнавав картезіанську ідею душі ясною?

Варто почати з того, що Декартова філософія – це філософія нюансу. Поєднавши в собі елементи епохи, що відходила в минуле, і тієї, що лише поставала (багато в чому через тексти самого Декарта), ця філософія містить цілу низку особливостей, що не відповідають стереотипним очікуванням. Ідеться, наприклад, про використання схоластичних термінів для вираження понять, що заперечують схоластичні; творчий пошук нових жанрових і термінологічних форм, що іноді передбачає модифікації, заміни, відмову від обраних варіантів тощо; недосказаності задля запобігання небажаними реакціями різних категорій читачів; спроби поєднувати елементи старого і нового філософування; розвиток власних поглядів, що іноді поставав як радикальне переосмислення своїх попередніх позицій тощо. Тому інтерпретативні підходи, орієнтовані на фрагментарність основи для висновків, спрощення й уніфікацію, навряд чи будуть успішними при прочитанні Декарта.

Скажімо, «ум, інтелект, рація» в якомусь сенсі поставатимуть в Декарта як одна й та ж річ (АТ VII, 27: 13-15), а в якомусь – ні; поняття «субстанція», що вказує на здатність існувати самому по собі, а не в якомусь іншому суб'єкті, у різному сенсі застосовується щодо Бога і щодо його створіння; певне пізнання дають лише ясні й виразні ідеї інтелекту, але ми напевне пізнаємо свободу своєї волі з ясного й очевидного досвіду; зрештою, як ми бачили, реальна відмінність ума і тіла як різних субстанцій супроводжується їхнім субстанційним «поєднанням і ніби змішаністю».

Отже, дослідника не має дивувати, що «дуалізм» Декарта передбачає не лише реальну відмінність, але й субстанційне поєднання (яке, утім, не є субстанцією).

Але такого типу «дуалізм» залишає місце для будь-якого прогресу нейронаук, пошуку нейрокорелятивів для будь-яких елементів нашої суб'єктивності, тілесних детермінант, що зумовлюють будь-які вищі мисленнєві функції тощо. Наприклад, Дамасіу висуває тезу про те, «що тіло, як репрезентоване в мозку, може становити необхідну референційну рамку для нервових процесів, які ми відчуваємо як ум; що сам наш організм, а не якась абсолютна зовнішня реальність, використовується як основна референція для конструювань нами зовнішнього світу і для конструювання постійно присутнього відчуття суб'єктивності, яке є невід'ємною частиною нашого досвіду; що наші найвитонченіші думки і найкращі вчинки, наші найбільші радості та найглибші сумування використовують тіло як мірило» [Damasio 1994: xvi]. Утім, запропоновані ним «відчуття суб'єктивності» чи «відчуття ума», згенеровані в референції до тіла, цілком могли би вписатися в межі «субстанційного поєднання», оскільки не обґрунтовані метафізично, а тому залишаються однією з численних партій в розмаїтому хорі скептичної діафонії.

Бо суть не в тому, які пояснювальні гіпотези висуне нейрофізіолог у своїй роботі з постійно оновлюваними експериментальними даними. А в тому, що ці гіпотези, підтвердяться вони в межах чинних наукових процедур чи ні, не матимуть, за Декартом, метафізичної сили, не зможуть увести нашу думку в стан досконалої неможливості сумніватися. Тому вони не зможуть здолати бар'єр нашої суб'єктивності, яку пояснюють, оскільки та завжди перевершує межі об'єктивних звітів про неї. Наука, спираючись лише на ці звіти, не зможе, на відміну від Декартового *cogito*, перетворити свої знання на наше актуальне свідоме самосприйняття, не перетворюючи їх на предмет віри. Отже, чи не всі її побудови легко знайдуть місце на рівні конкретних досліджень, вписаних у рамки «субстанційного поєднання», не маючи при цьому засобів претендувати на метафізичний статус (але експліцитно вони й не претендують на нього).

Тож марними є побоювання Дамасіу щодо негативного впливу Декартової концепції ума-субстанції на наші наукові уявлення про мозок і ум, на медичні практики тощо. На рівні філософських підвалин ці уявлення і практики, можливо, будуть дещо різноманітнішими, ніж хотілось би Дамасіу, та й тільки. Якихось негативних впливів слід чекати хіба за неповного і хибного прочитання Декартових текстів, подібного до того, яке пропонує сам Дамасіу. Але чому він не бачить цих Декартових нюансів?

Щоб відповісти на це питання, звернімося до Ніколя Мальбранша, філософа, що фактично є молодшим сучасником Декарта (утім, з майже тим самим успіхом можна було би звернутися до його безпосередніх сучасників – П'єра Гасенді, Хендрика де Руа тощо). Ідеться про Мальбраншеву категоричну незгоду з картезіанською тезою про те, що «природа ума є для нас відомішою за будь яку іншу річ» [Malebranche 1979: 933]. Аналіз численних аргументів Мальбранша виявляє справді «глибинний» розрив світобачень. Найкраще це впливає із заперечення проти пізнання «через свідомість»: «Але хто не бачить великої різниці між пізнанням через ясну ідею і пізнанням через *свідомість*? Коли я знаю, що двічі по два становить чотири, я це знаю вельми ясно, але я аж ніяк не знаю ясно *того, що саме в мені це пізнає* [курсив мій. – О. Х.]» [ibid.: 937]. Свідченням глибинного розриву є саме це прагнення знайти в нашому у особливе «щось», що пізнає $2 \times 2 = 4$. Свідомість для Мальбранша – це лише «внутрішнє чуття», через яке ми тільки й пізнаємо «ідею душі» [ibid.: 939]. Тобто

наше пізнання свого я (душі) є лише різновидом (внутрішньої) чуттєвості, яка може бути й оманливою. Натомість для справді ясного пізнання в нас потрібно знайти ще «щось», безпосередньому усвідомленню недоступне.

Тут недоречно визначати, хто є «правим» у дискусії двох великих філософів. Моя історико-філософська мета є скромнішою: я хочу з'ясувати, чи однакові нормативні моделі побудови такого об'єкта, як «ясна ідея ума (душі)», застосовували Декарт і Мальбранш. Очевидно, що йдеться про різні моделі. Для Декарта ум (річ, що мислить, душа) є простою субстанцією, вона має властивості, але не має внутрішніх структур, складно організованої фабрики з виробництва ідей. Адже ум – це просто «річ, що мислить», субстанція, все існування якої полягає в мисленні. Це мислення не має якоїсь відмінної від себе «глибини», воно все – в акті свого здійснення.

Декарт приділяє чимало уваги увиразненню цієї «природи» мислення: «Та я є річчю справжньою й такою, що насправді існує. Але якою [саме] річчю? Я [це] сказав: такою, що мислить» (VII, 27: 15-17). Це пояснення дуже важливе, оскільки саме воно задає ту нормативність, згідно з якою конструюється спосіб опису Я. Варто нагадати, що під думкою⁸ Декарт розуміє «все те, що є в нас так, що ми безпосередньо свідомі його. Тож усі операції інтелекту, виображення і чуттів є думками. Але я додав [слово] *безпосередньо*, щоб виключити те, що слідує з них: як-от довільний [тілесний] рух має думку за свій принцип, але сам усе ж думкою не є» (160: 7-13).

Розуміючи нетривіальність свого зосередження лише на моменті безпосередності мислення, Декарт раз-у-раз повторює відповідну тезу: «Але чим же я є? Річчю, що мислить. А це що? Та, звичайно ж, [річ], що сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, воліє, не воліє, а також виображує та відчуває» (28: 20-22). На можливі сумніви щодо приналежності цих здатностей саме «мені» (тобто на припущення, що їх може виробляти «дещо» інше, якась фабрика думок, структурно відмінна від «мене») Декарт відповідає подовженням своєї «медитативної» інтроспекції: «Хіба ж я не той самий, що ось тепер майже в усьому сумніваюсь і, однак, щось та розумію, тільки це одне стверджую як істинне, а все інше заперечую, бажаю знати якомога більше, не волю бути ошуканим або змушений чимало речей виображувати, або ж помічаю так само багато таких, які ніби походять від чуттів?» (24-29). Це очевидне зосередження на «акті», який не передбачає «структур», що його «виробляють».

Аргументи Декарта можна прийняти за суто риторичні фігури. Утім, коли він продовжує красномовно запитувати, – «Є тут щось, що відрізнялося б від мого мислення? Є тут щось, про що можна було б говорити як про окреме щодо мене самого?» (29: 3-4) – це в одному разі не риторика. Це нормативне окреслення загальної рамки запропонованого підходу: я виображую – це і є я виображую, я заперечую – це і є я заперечую тощо. Тут немає «глибини», сторонніх причин, зумовленості. Мислення за такого розгляду – це лише те, що свідомо мислить, нічого більше. Ідеться про рівень, який передусім всім можливим причинам, зумовленостям, механізмам тощо – просто про те, «що є в нас» у певний спосіб.

⁸ Латинське слово *cogitatio* має два основні відповідники в українській мові: мислення і думка. Це один з дуже важливих випадків латинсько-української неперекладності: найважливіший і цілком однозначний термін Декарта (йому відповідає фр. *pensée*, що також поєднує «мислення» і «думку») може перекладатися лише контекстно. *Cogitatio* як загальна здатність – це «мислення», як конкретний прояв цієї здатності – «думка».

Отже, за Декартом, думка – те, що існує в нашому *безпосередньому* усвідомленні як акті думки. До того ж, вона не конструюється нами, а отримується *sponte* – самопливом, спонтанно⁹. Воля може лише сконцентрувати увагу, спрямувати інтелектуальне сприйняття й відрізнити його добрі результати від поганих. Але вона не може конструювати ідею в сенсі розгортання послідовного процесу її «виготовлення». Зрештою, на мій погляд, це стосується навіть ідей, що від нас залежать, зокрема ідей виображення: просто такого роду ідеї можуть виникнути у відповідь на прямий наказ волі (тоді як цей наказ сам по собі не здатен, наприклад, вгамувати потужну пасію). Але образ, скажімо, химери, який я хотів би сконструювати, нехай і у відповідь на спонуку волі, виникає так само спонтанно, як і всі інші ідеї. Певна річ, включно і з самими воліннями.

Не варто забувати, що Декартове мислення є *буттям* речі, що мислить. Це буття полягає в усвідомленні того, що *є в нас*, тож усвідомлення – наріжний камінь усього Декартового філософування. Воно не може бути «внутрішнім чуттям», оскільки є істотною властивістю мислення як *такого* і виявляється у функціонуванні *всіх* мисленнєвих здатностей, у тому числі і внутрішніх чуттів. Усвідомлення – радше еквівалент Декартових сприйнятів душі в їх загальному сенсі (тобто спричинених як самою душею, так і тілом). Бо сприйняття може бути і «баченням, дотиком або виображуванням», і «одного лише ума розглядом [*solius mentis inspectio*]» (VII, 31: 23-25).

Але важливий нюанс міститься в різниці між сприйняттям (=самоусвідомленням) ума і сприйняттям (усвідомленням) усіх інших предметів. Медитативна процедура дозволяє Декартові встановити, що сприйняття має різні ступені глибини: від обмеженого «лише зовнішнім чуттям чи принаймні виображувальною спроможністю» (32: 17-19), яке дає лише «зовнішні форми» (23-24), до сприйняття умом суті предмета, прихованої під цими формами (24-28). Сприйняття «умом» означає

⁹ Достатньо розглянути одне з найважливіших місць у «Медитаціях», де обґрунтовується неспроможність аргументу «злого генія» здолати переконаність медитатора у власному існуванні: «щоразу, коли звертаюся до самих тих речей, що їх, як я розсуджую, збагнув вельми ясно, вони мене настільки повно переконують, що в мене самопливом прориваються назовні такі слова: нехай мене омиляє, хто може, все ж йому ніколи не зробити так, щоб я був нічим, доки я думатиму, що я є щось...» (VII, 36: 12-16). Мислення, за Декартом, це сукупність різних способів стимуляції спонтанної (самопливної) появи ідей.

Такого роду процес дуже нагадує давню Декартову тезу, висловлену ще в «Правилах для керування розумом»: «проста дедукція однієї речі з іншої ... здійснюється через прозирання [*intuitum*]» (X, 407: 13-14); прозиранням тут названо «безсумнівний концепт чистого й уважного ума, що народжується від самого лише світла рації» (368: 18-19). Тривалий процес виведення одних речей з інших постає насправді як «постійний і такий, що ніде не переривається, рух мислення, яке проникливо прозирає [*perspicue intueus*] [кожне] окреме» (369: 25-26), тобто як свого роду неперервна послідовність безпосередніх мікропрозирань. У подальших творах Декарт відмовився від терміна *intuitus mentis*, проте не від дієслова *intueor*, яке 8 разів ужите в «Медитаціях», зокрема й у складі виразу «*perspicue intuebar*» (VII, 36: 3).

Отже, спонтанність думки в Декарта по-різному себе виявляє: то як висновок від переконання (36: 12-16), то як схильність вірити, зумовлена світлом інтелекту (59: 2-4), то як скочування до старих опіній (23: 14-15), то як щось, що природно спадає на думку (25: 31 – 26: 1-2), то як порівняння, відмінне від природного світла (38: 24-27) тощо. І її увиразнюють не лише терміни *sponte*, *intueor*, але й *occurrit* (спадає [на думку, на ум]), *invenio* (відкриваю), *conspicere* (збагати), *comprehendere* (осягати) тощо. Думки залишаються незмінно спонтанними, і ця спонтанність в очах Декарта є достатньою підставою, щоб не говорити про те, «що саме» виробляє в нас ці думки. Наше я не виробляє їх, а лише сприймає їхню спонтанну появу, намагаючись її спрямовувати в той чи той бік через відповідні воління.

тут сприйняття «самим лише інтелектом [a solo intellectu]», «розумінням [intelligentur]» (34: 2-5).

У цьому прикладі свідомість не є власне «розумінням», вона є еквівалентом очевидності й виразності усіх видів сприйняття (32: 16, 23): менших у випадку самих лише чуттів і виображення й більших у випадку інтелектуальних суджень під керівництвом волі. Але очевидність і виразність сягають свого найвищого ступеня не в сприйнятті предметів поза мною, а в одночасному з ним сприйнятті «мене самого» (me ipso) «з напевно більшою очевидністю [certe multo evidentius]» (33: 7-8).

Оскільки мислення-буття звернене на себе, остільки воно дещо відрізняється від мислення про всі інші предмети думки. У кожному пізнавальному акті «пізнання мене самого» завжди має більшу виразність, ніж виразність пізнання будь-якого іншого предмета, наприклад, воску. І всі підстави, що сприяють сприйняттю останнього, доводять «ще ліпше природу мого власного ума» (33: 21-26). Саме природу (тобто сутність), не більше й не менше. Бо для Декарта ця природа полягає в тому, що «ми безпосередньо свідомі себе: наше я, «що мислить», і утворюється, і існує, і підтверджується лише тим, що воно мислить (усвідомлює).

Світ мислення (і передовсім мислення себе) є субстанційно самостійний і безпосередньо достовірний in actu (я не можу «бути нічим, доки я думаю, що я щось [курсив мій. – О. Х.]» (25: 9-10)). І щоб від цього специфічного буття перейти до іншого буття – буття тілесних речей «поза мною [extra me]», Декартові знадобилося шість медитацій, сповнених витонченої аргументації. Тож свідомість слід розглядати не як «внутрішнє чуття», а як єдину можливість перейти від достовірного (тобто реального) «в мені» до достовірного «поза мною».

Мислення як власне існування Я, особливо на перших етапах медитації, дуже нагадує те, що Секст Емпірик називав «явленим» (φαivομένων): те «що, через підвпливний стан уявлення [κατὰ φαντασίαν παθητικὴν], мимоволі [ἀβουλήτως] приводить нас до згоди» (НП¹⁰ I, 10: 19); або «уявлення, яке полягає в душевному хвилюванні й мимовільних підвпливних станах [ἀβουλήτῳ πάθει] і яке не улягає дослідженню [ἄζητητός ἐστιν]» (11: 22). Явлене являється, і це безпосередня очевидність, з якою ніхто не буде сперечатися, навіть скептик (22-23). Але сказати, «що саме» являє нам явлене – це вже зовсім інший рівень розгляду, не позначений безпосередністю самого явленого. Секстове «мислиме» в цьому плані нагадує Декартове сприйняття предметів мислення – завжди проблемне, сповнене сумнівів і позбавлене власних джерел істинності. Щоби обґрунтувати цю істинність, слід зосередитися на «явленому» (на сприйнятті не предметів мого мислення, а на самому цьому мисленні: на його операціях, можливості чи неможливості сумніватися, очевидностях тощо. Безумовна певність думки, за Декартом, лежить у площині того, що пізніше назвуть «самосвідомістю».

Розгляд на рівні «явленого» (еквівалента «того, чого ми безпосередньо свідомі») є для Декарта не лише шансом почати подолання скептицизму і не бути оскарженим уже на першому кроці. Це ще й шанс зберегти безсумнівність деяких істин, гарантованість методу здобуття всіх інших істин, реальність свободи волі, чеснот і субстанційної активності Я у світі, де панує «фатальність чи незрушна необхідність» (АТ

¹⁰ Посилання на «Нариси пірронізму» здійснюється за українським перекладом Лесі Звонської [Секст Емпірик 2020]. У круглих дужках наводиться аббревіатура НП, номер книги (римська цифра), а також номер параграфа (арабська цифра після коми) і номер фрагмента за Фабриціусом (арабська цифра після двокрапки).

XI, 438: 6-7). Тому, певна річ, свідомість для Декарта не може бути просто «внутрішнім чуттям». Бо необхідність вийти за межі «явленого», говорити про світ, що «формально» існує поза межами цього явленого, поза межами мислення, ставить перед Декартом низку складних проблем, які він розв'язує, вдаючись до «дуалізму». Але йдеться не так про дуалізм «душі» і «тіла», а про більш фундаментальне розрізнення типів існування, незвідних один до одного «порядків», у межах яких здійснюється наша пізнавальна активність: «порядку мого сприйняття» і «порядку істини самої речі» (VII, 8: 6-8). Найкращою, на мій погляд, інтерпретацією цього фундаментального дуалізму є концепція двох Декартових онто-тео-логій, запропонована Жан-Люком Марйоном (див.: [Марйон 2021]).

Не висловлюючись про те, чи є «істинним» Декартове вчення (адже в цій статті йдеться про історико-філософську, а не про власне філософську мету), можна напевне стверджувати, що Мальбраншева критика абсолютно нерелевантна цьому вченню. Так само, до речі, як нерелевантною є споріднена за духом з Мальбраншевою критика з боку Гасенді, заперечення якого Декарт вважав украй невідповідними, погано приховуючи своє роздратування за дещо іронічною (а по суті зневажливою) манерою відповідей на них. Особливо показовою є реакція на аргумент Гасенді, згідно з яким аналіза грудки воску, певна річ, доводить, що «я виразно пізнав те, що існую», але ніяк не доводить, «ким або яким є я» (VII, 359: 18-19). Відповідь Декарта є тонким поєднанням іронії і зневаги під маскою подиву: «Не бачу, на що ще тобі очікувати від цього [доведення], – хіба лише мені сказати, який людський ум на колір, запах і смак або злиттям яких солі, сірки і ртуті він є; бо ж ти волієш, щоб ми досліджували його»

у деякий хімічний спосіб, ніби досліджуємо вино. Це є цілком гідним тебе, о Плоть, і всіх тих, хто, осягаючи все лише доволі плутано, не відає того, чого саме слід дошукуватися щодо кожної речі» (359: 20-25 – 360: 1-2).

Коли йдеться про «порядок мого сприйняття», Декарт не має наміру досліджувати його «ніби вино». Коли він говорить про ясноту ідеї душі (ума), яка пізнає якийсь предмет, він говорить про ясноту свідомого самосприйняття на рівні «явленого» і ні про що більше. Звісно, тут було б недоречним шукати «те, що саме в мені це пізнає».

Але Декарт чудово розуміє, що рівень явленого не може містити все поле можливого пізнання. Тому на додачу до реальної (субстанційної) відмінності між умом і тілом він пропонує тісну єдність цих «завершених речей» у межах субстанційного поєднання, де вони можуть впливати одне на одне «за встановленням природи» (87: 9-10). Оказіоналістів, які переважно вважали себе послідовниками Декарта, дивувало, чому Декарт «не пояснив», як саме нематеріальна душа впливає на цілком матеріальну шишкоподібну залозу. Декарта мав би здивувати цей подив. Адже в межах «порядку істини самої речі» вплив душі на мозок має постати лише як метафізична передумова, не менш і не більш обґрунтована, ніж інша – передумова фізикалізму, згідно з якою між моїм свідомим Я і діяльністю мозку взагалі немає принципової межі. Остання лише здається «науковою», насправді ж вона так само метафізична, як і перша. От тільки її логіка неминуче приводить до ліквідації інших метафізичних передумов: реальності й агентності нашого Я, свободи волі, можливості вчинити інакше, чеснот, відмінних за природою від умовних рефлексів, моралі, що не є простим наслідком біологічно-соціального впливу.

Будучи одним із фундаторів сучасної науки, зокрема й науки про людський мозок, Декарт чудово бачив і шлях, на якому остання може досягнути прогресу (скасу-

вання вегетативної і сенситивної душі, автономне тіло-машина, властиве як тваринам, так і людям), і межі, яких вона не здатна (і не повинна намагатись) перетинати через свою абсолютну непридатність дати бодай якусь раду суб'єктивному.

Але як Декарт міг серйозно ставитись до «дивних» речей на кшталт «розтілесненого» ума-субстанції, «лише свідомості» як підстави для «твердих суджень», субстанційного поєднання реально відмінних (непоєднаних) субстанцій тощо? Тут ми підходимо до ще одного важливого нюансу Декартової філософії, який багато хто не готовий розуміти буквально. Ідеться про мотив узгодженої створеності як світу, так і «мого ума», що пізнає цей світ. Мотив, властивий Декартові від найперших метафізичних текстів (листів до Марена Мерсена, написаних навесні-влітку 1630 року) і до «Пасій душі». Це ще одна метафізична передумова, без якої Декартова філософія постане лише зібранням недоречностей. Декарт не лише вірив у Бога-творця як релігійна людина. Він мав ідею створеності світу всевідно-суперраціональною і всемогутньою силою за єдину гарантію можливості як пізнання «непохитних» істин щодо «речей», так і свободи нашої волі, себто нашої спроможності добровільно обирати це пізнання засобом для керування собою.

Взаємоузгодженість субстанцій у межах субстанційного поєднання є для Декарта справою «природи». Нескінченна майстерність всемудрого і всемогутнього творця гарантує перспективу узгодженості «порядків», у яких нам доводиться існувати, навіть якщо наш ум не створений для її остаточного пізнання. Тому Декарт говорить передовсім про два значення «природи»: про «встановлену Богом взаємоузгодженість [coordinationem] сотворених речей» (80: 23-24) і про «взаємопереплетеність [complexionem] усіх тих [речей], якими Бог обдарував мене», тобто про «мою природу» як поєднаність тіла й ума (24-26). Нарешті, він говорить ще й про третє значення природи, відмінне від другого: *лише* про ті речі «що мені, як композитові, [складеному] з ума та тіла, даровані Богом» (82: 23-25).

«Піріва» відмінності між природами «мене як речі, що мислить» (28: 18) і «мене як композита, складеного з ума та тіла» не заважає ні розвиткові наук, ні збереженню гідності людини. Але ціною тут є відмова від редукціонізму, абсолютно неприйнятна для носіїв «наукового світогляду», доведеного до рівня квазірелігії. Вони завжди будуть розглядати цю відмову як «помилку Декарта», вважаючи редукціонізм єдиним прийнятним вибором у цій ситуації і не помічаючи чи ігноруючи його руйнівні соціальні наслідки.

Саме редукціонізм, що неминуче обертається прагненням досліджувати ум «у хімічний спосіб» (і «немислимістю» його тілесно не зумовлених пояснень), є спільним для всіх критиків Декарта, згаданих вище. Попри різноплановість їхньої критики, її об'єднує спільна світоглядна позиція. Не беручись тут похапцем досліджувати генеалогію світоглядних виборів, які роблять люди, можна лише збагнути, що ті, хто бачить лише «помилку» Декарта там, де насправді є нюансована і ретельно вибудована можливість триматися одного й не віднімати руки від іншого, навряд чи колись сприймуть Декартові аргументи, навіть якщо ясно їх усвідомлять. Однак на те й існує багато різних світоглядів і можливість їх обирати, щоб ми не витрачали час на непродуктивну депресію від остаточної нерозв'язаності граничних питань.

Утім, редукціонізм і антиредукціонізм виявляють себе не лише в царинах світогляду чи філософського системотворення, але й у царині історії філософії як науки. Зосередьмося краще на історико-філософських наслідках редукціонізму. Як свідчить

описаний вище кейс, вони ведуть (для когось це може здатися дивним) до відверто антинаукових підходів. Адже прагнення підганяти інтерпретацію філософських вчень, що ґрунтуються на світоглядних засадах, неприйнятних інтерпретаторові, під задалегідь сформовані стереотипи обертається неухважно до історико-філософської емпірії – основи достовірних висновків у цій пізнавальній царині. Я не хочу сказати, що редукціоністські тлумачення в історії філософії слід, до прикладу, заборонити як нефахові. Навпаки, вони іноді є навіть бажаними (і не тільки в ролі зразків того, як не варто вести дослідження). Питання в іншому: наскільки вони продуктивні, ба більше, наскільки вони цікаві у фаховому плані? От із цим редукціонізм має суттєві проблеми.

Достатньо порівняти два підходи до Декартової філософської фізіології мозку, описані вище: збірку «Картезіанський мозок» і статтю Хатчиса-Еріксена-Вольфа (Дамасіу сюди не включаємо, оскільки він, попри прагнення цитувати деякі тексти, не є істориком філософії, а тому не підлягає судові за найсуворішими фаховими критеріями). Перша орієнтується на виважені підходи, тому оголошує програму «заповнення прогалин» без необхідності реалізовувати її ціною безграмотних «переоцінок» усталених поглядів. Її результатом є нові фахово цікаві відкриття, які вдало доповнюють і розвивають дослідницьку царину. Висновки другої багато в чому є банальними, хоча виставляються як ледь не «революційний» крок з усунення заданих помилок (чи то самого Декарта, чи то його інтерпретаторів-«гуманітаріїв»). Читання першої приносить незмірно більше фахової користі, додаючи складності й нюансів тій картині картезіанства, яку сформували найкращі дослідження останніх чотирьох десятиліть. Читання другої хоч і містить деяку корисну інформацію, засмучує тим, наскільки автори не розуміють усю безграмотність деяких своїх методологічних настанов. Не перебуваючи на тому рівні, якого досягло сучасне декартознавство, згадана вище стаття не містить достатнього евристичного потенціалу попри всю свою «революційність».

Утім, можливо, це лише моя надмірно консервативна оцінка, заснована на «усталених поглядах»? І та революція, якої так прагнуть Хатчис-Еріксен-Вольф, як усяке молоде вино, просто не може бути належним чином оцінена в рамках старих бурдюків? Як поміркований оптиміст, я не можу не вірити, що будь-яке гидке качення здатне з плином часу перетворитися на щось значно презентабельніше. У будь-якому разі фахова дискусія передбачає наведення серйозних переконливих підстав для всякої новації. Поки що в зазначеній статті я їх не бачу, а таке мотто, як надання «Людині» і «Медитаціям» однаково центрального статусу в спадщині Декарта, схиляє слідом за останнім вчергове «визнати, що природа наша є немічною».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Марйон, Ж.-Л. (2021). Про метафізичну призму Декарта. In О. Хома (Упоряд.), *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень* (сс. 23-66). Київ: Дух і Літера.
- Секст Емпірик. (2020). Нариси піронізму (I, 1-13). *Sententiae*, 39(2), 125-137. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.125>
- Хома, О. (2021). «Аристократична метафізика» і стереотипи. Jolibert, B. (2020). Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes. Paris: L'Harmattan. *Sententiae*, 40(2), 111-114. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.111>

- Buson, F. de, & Kambouchner, D. (2002). Descartes. In J.-P. Zarader & D. Kambouchner (Éds), *Le Vocabulaire des Philosophes: Philosophie classique et moderne (XVII-XVIII siècle)* (pp. 13-76). Paris: Ellipses.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon books.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes in 11 vol.* (Ch. Adam & P. Tannery, Éds). Paris: Vrin.
- Hutchins, B. R., Eriksen, C. B., & Wolfe, C. T. (2016). The Embodied Descartes: Contemporary Readings of L'Homme. In D. Antoine-Mahut & S. Gaukroger (Eds), *Descartes' Treatise on Man and Its Reception* (pp. 287-304). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-46989-8_18
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kambouchner, D., Lacroux, D., Schmaltz, T. M., & She, R. (2025). *The Cartesian Brain: Philosophical and Scientific Perspectives*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003425472>
- Malebranche, N. (1979). Éclaircissements sur la Recherche de la vérité. In N. Malebranche, *Œuvres* (Vol. I, pp. 789-1126). Paris: Gallimard.
- Robinson, H. (2023, Spring). Dualism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism>

Одержано 20.02.2025

REFERENCES

- Buson, F. de, & Kambouchner, D. (2002). Descartes. In J.-P. Zarader & D. Kambouchner (Éds), *Le Vocabulaire des Philosophes: Philosophie classique et moderne (XVII-XVIII siècle)* (pp. 13-76). Paris: Ellipses.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon books.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes in 11 vol.* (Ch. Adam & P. Tannery, Éds). Paris: Vrin.
- Hutchins, B. R., Eriksen, C. B., & Wolfe, C. T. (2016). The Embodied Descartes: Contemporary Readings of L'Homme. In D. Antoine-Mahut & S. Gaukroger (Eds), *Descartes' Treatise on Man and Its Reception* (pp. 287-304). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-46989-8_18
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kambouchner, D., Lacroux, D., Schmaltz, T. M., & She, R. (2025). *The Cartesian Brain: Philosophical and Scientific Perspectives*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003425472>
- Khoma, O. (2021). "Aristocratic metaphysics" and stereotypes. Jolibert, B. (2020). Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes. Paris: L'Harmattan. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 40(2), 111-114. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.111>
- Malebranche, N. (1979). Éclaircissements sur la Recherche de la vérité. In N. Malebranche, *Œuvres* (Vol. I, pp. 789-1126). Paris: Gallimard.
- Marion, J.-L. (2021). On the metaphysical prism of Descartes. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' "Meditations" in the mirror of contemporary interpretations* (pp. 23-66). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Robinson, H. (2023, Spring). Dualism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism>
- Sextus Empiricus. (2020). Outlines of Pyrrhonism (I, 1-13). [In Ukrainian]. *Sententiae*, 39(2), 125-137. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.125>

Received 20.02.2025

Oleg Khoma

Reductionism, Neuroscience, and Cartesian Metaphysics

The article criticizes reductionist approaches in contemporary historico-philosophical studies of Cartesian brain physiology. The author states that, in general, these studies can be divided into two directions. The difference between these directions lies in the attitude toward Cartesian metaphysics — representatives of the first focus on filling research gaps within the complex relationship between Cartesian metaphysics and physiology. Representatives of the second seek various "reexaminations of traditional approaches" to recognize brain physiology's "central" place in Cartesianism. The author qualifies the second of these approaches as reductionist. Its main shortcomings are a significant distortion of the structure of Cartesian philosophy and the predominance of prejudices over objective analysis. The results of such an approach are usually pretentious proof of something long proven as something new. The author also demonstrates that this type of reductionism has ideological reasons and is a direct continuation of a tradition that categorically fails to accept the Cartesian concept of the mind as a thinking thing.

Олег Хома

Редукціонізм, нейронаука і Декартова метафізика

У статті піддано критиці редукціоністські підходи в сучасних історико-філософських дослідженнях картезіанської фізіології мозку. Автор констатує, що ці дослідження загалом можна поділити на два напрями. Відмінність цих напрямів полягає у ставленні до Декартової метафізики. Представники першого з них орієнтовані на заповнення дослідницьких прогалин у рамках складного співвідношення Декартових метафізики і фізіології. Представники другого прагнуть різного роду «переоцінок традиційних підходів» задля визнання за фізіологією мозку «центрального» місця в картезіанстві. Автор кваліфікує другий із цих підходів як редукціоністський. Його основними недоліками є істотне спотворення структури Декартової філософії і перевага упереджень над об'єктивним аналізом. Результати такого підходу зазвичай є пафосним доведенням давно доведеного як чогось нового. Також автор демонструє, що цей тип редукціонізму має світоглядні причини і є прямим продовженням традиції, що категорично не здатна прийняти Декартову концепцію ума як речі, що мислить.

***Oleg Khoma**, Doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities at Vinnytsia National Technical University (Ukraine).*

***Олег Хома**, д. філос. н., завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.*

e-mail: quid2anim@gmail.com
