

Дмитро Сепетий

## СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ СУБСТАНЦІЙНОГО СОЮЗУ І ВЗАЄМОДІЇ ДУШІ Й ТІЛА У ФІЛОСОФІЇ ДЕКАРТА

Співвідношення понять союзу та взаємодії душі й тіла становило предмет активної дискусії в англійській декартознавчій літературі кількох останніх десятиліть. Проблемність цього співвідношення зручно висвітлити через зіставлення двох висловлювань Декарта, що містяться у листах (а) до принцеси Єлизавети (21 травня 1643) і (b) до Арно (29 липня 1648). У першому з них Декарт писав про союз душі й тіла як первинне поняття (франц. *notion primitive*), що від нього – і тільки від нього – залежить наше «поняття тієї сили рухати тіло, яку має душа, й сили діяти на душу, спричиняючи її відчуття й пасії, яку має тіло» (АТ III, 665: 18-20<sup>1</sup>; цит. за перекладом: [Боднарчук, Сень 2014: 199]). Натомість, у листі до Арно Декарт писав, що здатність ума<sup>2</sup> приводити в рух тіло відкривається нам через «найпевніший і найочевидніший досвід, а не через бодай якесь розмірковування й порівняння, отримане з інших речей», і що «це одна з тих самопізнаваних речей, які ми лише затемнюємо, коли прагнемо пояснити через інші» (АТ V, 222: 17-20)<sup>3</sup>. Здається, принаймні на перший погляд, що між цими висловлюваннями є суперечність: у листі до Арно Декарт заперечує пояснення психофізичної каузальності в термінах інших речей, тоді як у листі до Єлизавети він говорить про залежність поняття психофізичної взаємодії від поняття союзу душі й тіла, з чого, здається, випливає можливість і доречність пояснення психофізичного спричинювання «в термінах інших речей», а саме, у термінах союзу душі й тіла.

Чи справді тут наявна суперечність? Якщо так, то якому погляду слід віддати перевагу як виваженішому й більш відповідному решті філософських поглядів Декарта? Якщо ні, то як ці два висловлювання узгоджуються? У цій статті я проаналізую відповідні дискусії, що тривають у сучасному англійському декартознавстві.

Чимало з них (зокрема, Маргарет Вілсон [Wilson 1978: 205-220], Луїс Лооб [Loeb 1981: 130-179], Дейвід Яндел [Yandell 1997; 1999] та ін.) вважають, що у філософії Декарта каузальний взаємозв'язок душі й тіла розглядається як фундаментальний факт, що

---

© Д Сепетий, 2018

<sup>1</sup> Посилання на тексти Декарта тут і надалі подаються за класичним виданням Адана й Танері [Descartes 1996], що позначається (у дужках) аббревіатурою АТ; після аббревіатури вказується номер тому (римською цифрою), номер сторінки (після коми) і номери рядків (після двокрапки).

<sup>2</sup> Тут і надалі «ум» використовується як спеціальний термін, аналог латинського *mens*, що в Декарта охоплює не лише інтелект, але й відчуття, сприйняття, пасії, воління тощо.

<sup>3</sup> Автор висловлює вдячність професорові Олегові Хомі за цінні поради щодо перекладу латинських і французьких текстів Декарта.

не потребує подальшого пояснення й не може бути пояснений, а поняття союзу душі й тіла за змістом тотожне поняттю їхнього каузального взаємозв'язку. Союз ума й тіла полягає в каузальній взаємодії душі й тіла, і цим зміст цього поняття вичерпується. Принаймні, це найкраща теорія взаємодії та союзу, окреслена Декартом, хоча, можливо, він її не завжди послідовно дотримувався (як вважає, наприклад, Вілсон). Безпосередньою текстуальною основою цього погляду може слугувати цитоване вище висловлювання в листі до Арно та кілька подібних висловлювань Декарта в інших текстах. Можемо назвати це редуکتивно-каузальним тлумаченням поняття союзу душі й тіла у філософії Декарта. Цю ж позицію щодо *онтології* союзу (союз душі й тіла у Декарта – це не що інше, як специфічна система каузальних диспозицій), але з деяким феноменологічно-епістемологічним ускладненням, підтримують тлумачення Лоренса Нолана [Nolan 2015], Мінни Койвуніємі та Едвіна Керлі [Koivuniemi, Curley 2015].

Низка інших дослідників, що, як правило, є прибічниками нетрадиційних тлумачень філософії Декарта, які прийнято об'єднувати під назвою «триалізм» (Дженет Броутон, Рут Матерн [Broughton, Mattern 1978], Роберт Річардсон [Richardson 1982], Тед Шмалц [Schmaltz 1992], Пол Гофман [Hoffman 1990; 1999; 2007], Джастін Скірі [Skirry 2005], Дебора Браун [Brown 2014]), заперечують редуکتивно-каузальне тлумачення. Вони вважають, що у філософії Декарта поняття союзу душі й тіла та поняття їх каузального взаємозв'язку є відмінними: зміст першого не зводиться до другого, і ця відмінність має онтологічне значення. Надалі будемо називати це нередуکتивним поглядом на зміст поняття союзу душі й тіла. Найчастіше його прибічники апелюють до цитованого вище висловлювання Декарта в листі до Єлизавети: адже якщо поняття союзу душі й тіла є первинним, а поняття каузальних взаємодій між душею й тілом залежать від нього, то союз душі й тіла має якось пояснювати їх взаємодію, не зводячись до неї.

Метою цієї статті є критичний аналіз та розвиток аргументації сторін, а також, на цій основі, оцінка того, який з альтернативних поглядів має вагоміші підстави на свою користь і які способи його обґрунтування найбільш слушні.

Прибічники кожного з дискусійних таборів мають якось «знешкодити» ті висловлювання Декарта (зокрема, одне з тих, з яких ми почали це обговорення), які виглядають погано узгоджуваними з нею й до яких апелює інша сторона. Такі висловлювання потрібно або витлумачити в спосіб, що усуває цю позірну суперечність, або розглядати як відхилення від «основної лінії». (Навіть найвидатніші філософи є не непомильними богами, а людьми, що нерідко припускаються помилкових висловлювань, а також суперечать деяким іншим своїм висловлюванням, змінюють погляди й не завжди про це повідомляють, – особливо, якщо йдеться про висловлювання не з їхніх основних праць, призначених для публікації, а з листування. Помилки й суперечності є неминучими моментами процесу інтелектуального пошуку.)

Успішність нередуکتивного погляду залежить насамперед від того, чи вдасться його прибічникам запропонувати й обґрунтувати (з вагомих підкріпленням текстами Декарта) правдоподібну відповідь на два взаємопов'язані питання: 1) Чим саме зміст поняття союзу душі й тіла відрізняється від змісту поняття каузального взаємозв'язку душі й тіла? (Що ще, окрім каузального взаємозв'язку, передбачається поняттям союзу душі й тіла?) 2) Як союз душі й тіла пояснює взаємодію цих двох субстанцій?

Успішність редуکتивно-каузального тлумачення залежить насамперед від неупішності нередуکتивного погляду. Крім того, воно буде більш переконливим, якщо його прибічникам цитоване Декартове висловлювання та подальші пов'язані з ним пояснення в листах до Єлизавети не доведеться дискваліфікувати як невдалі й несуттєві

для філософії Декарта в цілому, а вдається витлумачити їх так, щоб вони узгоджувалися з редуктивно-каузальним тлумаченням.

Далі я спробую проаналізувати й оцінити успішність згаданих альтернативних інтерпретацій.

1. У чому, на думку прибічників нередуктивного погляду, зміст поняття союзу душі й тіла виходить за межі змісту поняття їх каузального взаємозв'язку?

Запропоновані ними відповіді як правило групуються навколо понять триалізму та гіломорфізму, а також апелюють до висловлювань Декарта про особливі умови самототожності людського тіла.

1.1. *Триалізм*. Кілька сучасних дослідників пропонують тлумачення, згідно з якими вчення Декарта передбачає, у зв'язку з людиною, існування не двох (душа і тіло), а трьох субстанцій (душа, тіло і власне людина як продукт союзу двох перших) (версія Ричардсона, Гофмана, Шмалца й Скірі) або принаймні трьох (а не двох – мислення й протяжності) фундаментальних атрибутів – мислення, протяжності й відчуттів (версія Котингема), останній з яких (на відміну від перших двох) у Декарта «не уречевлюється» через постулювання третьої субстанції, але приписується людині в цілому (союзу душі й тіла) [Cottingham 1985].<sup>4</sup> Чи дозволяє такий підхід обґрунтувати й змістовно наповнити нередуктивний погляд на зміст поняття союзу душі й тіла?

Припустимо для початку, що прибічники субстанційної версії триалізму, згідно з якою Декарт визнає субстанціями не лише душу й тіло, але й людину як композит, утворений союзом душі й тіла, мають рацію. З цього припущення, звісно, аж ніяк не випливає слушність нередуктивного погляду. Наприклад, Пол Гофман, наполягаючи на визнанні Декартом того, «що й уми, і тіла, і людські істоти всі є субстанціями», разом із тим визнає, що в Декарта «уми (мислячі речі) і тіла (протяжні речі) є двома первинними (ultimate) класами сотворених субстанцій, а людські істоти утворені з них» [Hoffman 2007: 391]. Якщо це так і якщо в союзі душа й тіло залишаються двома речами, відмінними одна від одної, то визнання людини «вторинною» субстанцією, утвореною з душі й тіла, жодним чином не суперечить редуктивно-каузальному тлумаченню, згідно з яким союз, яким пов'язані душа і тіло (і в силу якого вони утворюють людину як «вторинну» субстанцію), є не чим іншим, як системою каузальних диспозицій-спроможностей тіла щодо душі (диспозиції деяких тілесних станів викликати відповідні відчуття) і душі щодо тіла (диспозиції деяких вольових станів душі викликати відповідні рухи тіла, поведінку).

Інше припущення, яке захищають деякі триалісти (Ричардсон [Richardson 1982], Котингем [Cottingham 1985], Шмалц [Schmaltz 1992], Дебора Браун [Brown 2014]) і яке підтримує нередуктивний погляд, полягає в тому, що Декарт приписує деякі ментальні стани, насамперед, відчуття (а також уявлення і пасії<sup>5</sup>) не душі, а людині як композиту душі й тіла. Ричардсон і Шмалц розходяться з Котингемом у питанні про те, чи вважав Декарт цей композит субстанцією. Позиція Браун у цьому питанні не є чіткою, але здається ближчою до Котингемової. На мою думку, є принаймні два вагомні заперечення проти цього припущення.

---

<sup>4</sup> Триалістичне тлумачення піддається ґрунтовній критиці в працях Мерлін Роземонд [Rozepond 1998: 181-203], Девіда Яндела [Yandell 1997; 1999], Сухеніо Залдивара [Zaldivar 2011], Лоренса Нолана [Nolan 2015].

<sup>5</sup> інші ментальні стани, що мають тілесну причину

По-перше, текстуальні підстави проти цього припущення набагато переважають підстави за нього. Декарт багаторазово в різних текстах прямо говорить про те, що відчуття, або їхній феноменальний аспект (у пояснювальних термінах, запропонованих сучасним американським філософом Томасом Нейгелом [Nagel 1974]: як це для суб'єкта – мати відповідне відчуття)<sup>6</sup>, є станами душі. Щоправда, принаймні в одному місці (у «Принципах філософії») Декарт говорить нібито інше: що відчуття й пасії «слід відносити не до самого лише ума [*ad solam mentem*] і не до самого лише тіла [*ad solum corpus*]», оскільки вони «походять від тісного й близького союзу нашого ума з тілом» (АТ VIII.1, 23: 12-17). Це, здається, підтверджує тлумачення Ричардсона, Шмалца й Котингема. Але на противагу цьому можна навести багато підтверджень протилежної точки зору, висловлювань, в яких Декарт прямо говорить, що відчуття є станами душі. Натомість позірно «триалістичне» висловлювання Декарта в «Принципах» можемо, у світлі деяких інших його висловлювань, витлумачити в згоді з традиційною дуалістичною інтерпретацією. Так, у листі до Жибефа (січень 1642) Декарт писав, що «здатності уявляти й відчувати ... належать душі лише остільки, оскільки вона поєднана з тілом» (АТ III, 479: 13-14). З огляду на це, Дейзі Раднер припускає (слухно, на мою думку), що й висловлювання Декарта в «Принципах» слід розуміти не в тому сенсі, що відчуття й пасії – стани союзу, а не душі, а в тому, що вони – стани душі лише оскільки вона перебуває в союзі з тілом; якби душа не перебувала в союзі з тілом, а існувала окремо, то в неї такі стани не виникали б [Radner 1985: 39]. (Мерлін Роземонд також захищала погляд, що в Декарта відчуття – це «особливого роду модуси ума як поєднаного з тілом» [Rozemond 1998: 173].)

Слід звернути увагу також на те, що в різних контекстах Декарт вживає слово «відчуття» в різних, хоч і взаємопов'язаних, сенсах, і відповідь на питання: станами душі є відчуття чи станами композиту душі й тіла, може залежати від того, в якому саме сенсі вжито слово «відчуття» у даному конкретному випадку. Дуже доречним тут є розрізнення у відчуттях трьох «ступенів», яке Декарт формулює в Шостих Відповідях на Заперечення проти Медитацій: «До першого відноситься лише те, що безпосередньо зазнається тілесним органом від зовнішніх об'єктів, а це не може бути нічим іншим, окрім як рухом частинок цього органу та переміною форми й розташування, що виникають із цього руху. Другий містить усе те, що безпосередньо відбувається в умі від його поєднаності з тілесним органом, що зазнав такого [впливу], тобто – сприйняття болю, лоскоти, спраги, голоду, кольорів, звуків, смаку, запаху, тепла, холоду тощо... Нарешті, третій охоплює всі ті судження, які ми змалечку звикли складати про зовнішні речі з приводу рухів тілесних органів» (АТ VII, 436: 27 - 437: 11). Тут «відчуття» (*sensus*) вживається як термін, який охоплює, з одного боку, певні тілесні процеси та, з іншого боку, суб'єктивно-якісні чуттєво-сприйняттєві стани ума, такі як біль, спрага, кольорові сприйняття (те, як це відчувається, як воно для суб'єкта), а ще – пов'язані з цим інтелектуальні стани ума, судження. Позначимо «відчуття» в цьому сенсі спеціальним терміном «к-відчуття» («к» від «композит»).

Центральною частиною к-відчуттів є суб'єктивно-якісні чуттєво-сприйняттєві стани ума (душі). В інших випадках Декарт часто вживає слово «відчуття» для позначення самих лише таких станів. Позначимо «відчуття» у цьому сенсі («другий ступінь» к-відчуття) спеціальним терміном «м-відчуття» («м» від «ментальний»). У цьому сенсі, я міг

---

<sup>6</sup> Див. пояснення в наступних трьох абзацах щодо вживання Декартом слова «відчуття» в різних сенсах.

би мати всі ті самі відчуття, які я маю і які в дійсності викликаються певними станами тіла, навіть якби зовсім не мав тіла (такі самі відчуття могли би викликатися іншими причинами, наприклад, могутнім демоном, що вводить мене в оману).

Інколи Декарт вживає слово «відчуття» і в третьому сенсі: м-відчуття за умови, що воно є достовірним, має ту (тілесну) причину, якій ми маємо (вроджену) схильність його приписувати. Позначимо «відчуття» в цьому сенсі спеціальним терміном «мд-відчуття» («м» від «ментальний» та «д» від «достовірний»). У цьому сенсі, м-відчуття, які вказують на тілесні стани як свою причину, якби вони насправді викликалися не тілесними причинами, а демоном, що вводить мене в оману, не були би відчуттями (мд-відчуттями).

За Декартом, м-відчуття (як і мд-відчуття, що є їхнім підкласом) належать до душі, є формою мислення. Зрозуміло, що к-відчуття належать не до самої душі, і не до самого тіла, а до тіла й душі разом, оскільки вони мають тілесну й душевну частини. Але ці частини чітко розділені між тілом та душею. Є стани тіла, що спричинюють м-відчуття, і є м-відчуття, що спричинюються цими станами тіла. Той факт, що ми можемо вживати (і Декарт інколи вживає) слово «відчуття» у сенсі к-відчуття, що включає не лише відчуття як стани ума (м-відчуття), але й тілесні стани/процеси, що їх спричинюють, нічого не говорить про союз душі й тіла, каузальну взаємодію між ними та співвідношення між тим і тим. Він не є підставою вбачати в Декартовому понятті союзу душі й тіла щось більше, ніж систему каузальних диспозицій між душею й тілом.

По-друге, не зрозуміло, що могло б означати приписування відчуттів людині як композиту, утвореному з душі й тіла, разом із запереченням того, що вони є станами душі, які виникають у ній через її союз з тілом. Виходило би, що є тіло людини як протяжна річ, душа, яка мислить, але не відчуває, і ще щось третє, яке відчуває, але не мислить, а людина є композитом з цих трьох речей. Було б абсурдно приписувати Декарту (який напевно і мислив, і відчував) такий погляд на людину всупереч його багаторазовим чітким висловлюванням про те, що відчуття є станами душі, оскільки та перебуває в союзі з тілом, і що «я – той, хто сумнівається, розуміє, воліє» є «також і тим самим я, що виображую», а також тим самим, що «відчуваю або помічаю тілесні речі» (АТ VII, 29: 4-12; цит. за перекладом: [Декарт 2014: 166])

1.2. *Гіломорфізм*. Пол Гофман [Hoffman 1990; 1999; 2007] і Джастін Скірі [Skirry 2005] розробляли й захищали тлумачення, за яким Декарт розуміє співвідношення душі й тіла як співвідношення (субстанційної) форми й матерії в класичному аристотелістському сенсі. З точки зору аристотелізму, будь-яка річ є єдністю матерії й форми; форма є активним началом, що визначає спосіб буття й самототожність речі (якщо річ втрачає свою форму, то вона припиняє бути собою). Зокрема, у людини душа є формою тіла. Декарт розробляв свою філософську систему як альтернативу аристотелізму, вважаючи, що все у світі, окрім належного до душі (ума) людини (*res cogitans*), становить єдину царину тілесного (*res extensa*), що має пояснюватися на основі єдиного поняття протяжності в механістичний спосіб. У цій перспективі, для аристотелівських форм не залишається місця; вони мають бути списані в небуття за неpotрібністю. Єдина річ у дійсності, яка в деяких суттєвих відношеннях подібна до того, що передбачається аристотелівським поняттям форми – це душа людини. Наприклад, можна назвати людську душу активним началом, що визначає принаймні деякі важливі аспекти буття людського тіла – свідому поведінку. Також у листах до Мелана 1645/46 рр. (АТ IV, 166: 1 - 167: 4; АТ IV, 346: 20-22) Декарт висловлював думку, що душа визначає самототожність людського тіла: тіло людини є тим самим

тілом, оскільки воно асоційоване з тією самою душею. У листі до Рєгіуса (січень 1642 р.) Декарт писав про душу як субстанційну форму людини (АТ III, 505: 17-18), а в листі до Мелана – що самототожність (нумерична єдність) тіла залежить «від його форми, якою є душа» (АТ IV, 346: 20-22) На цій підставі, Гофман і Скірі кваліфікують вчення Декарта як специфічну версію гіломорфізму. Проте, на мою думку, є вагомими підстави скептично поставитися до такої кваліфікації.

По-перше, висловлювання Декарта про душу як субстанційну форму людини було зроблене у специфічному контексті й у полемічній ситуації: Декартові йшлося, з одного боку, про захист тих положень своєї філософії, в яких вона принципово розходилася з позицією його (і Рєгіуса) опонентів-теологів (аристотелівсько-схоластичне вчення про субстанційні форми) і, разом із тим, про певне пристосування до термінології опонентів задля уникнення суперечок там, де принципів розбіжностей немає, а також про певну «профілактику» звинувачень в ересі. За слушною характеристикою Дейвида Яндела, подібні висловлювання Декарта «є відповідями на теологічні заперечення з використанням схоластичного жаргону, але без схвалення аристотелівських понять, що стояли за ним» [Yandell 1999: 199-200].

По-друге, поряд із певною схожістю між тим, як Декарт мислив співвідношення душі й тіла, і тим, як Аристотель і його послідовники мислили співвідношення між формою і матерією, є дуже суттєва відмінність: форма не може існувати окремо від матерії, тоді як душа, за Декартом, може існувати окремо від тіла. Щоправда, вже середньовічні послідовники Аристотеля, схоласти, оскільки вони були християнами, робили в цьому пункті виняток для душі: на відміну від усіх інших форм, душа таки може існувати окремо від тіла. Але цей виняток виглядає вельми чужорідним на тлі загального правила. Виходить, що співвідношення душі й тіла в дуже суттєвому аспекті відрізняється від того, яким є (з точки зору аристотелізму) співвідношення форми й матерії *в загальному випадку*. Ця відмінність настільки суттєва, що вже сама по собі може бути достатньою підставою відмовитися від штучного втискування «душі» в онтологічну категорію аристотелівських форм і розглядати її як окрему онтологічну категорію. І вже тим більше підстав для цього, якщо ми (як Декарт) відмовляємося від тієї ідеї, що *в загальному випадку* існує щось таке як аристотелівські форми. Для онтологічної категорії аристотелівських форм у системі Декарта просто немає місця, і тому його одиничні висловлювання про душу як субстанційну форму, зроблені в специфічному контексті й полемічній ситуації, не слід розуміти буквально. Скоріше, вони є непрямою формою вираження думки Декарта про те, що ідея аристотелівських форм є *хибним* перенесенням на інші речі того, що властиве лише людській душі та її союзу з тілом. (Див. обговорення Декартом уявлення, яке він приписував схоластам, про вагу як «реальну властивість» та узагальнення цього обговорення на «всі інші наявні раніше в мені ідеї як реальних властивостей, так і субстанційних форм» у Відповідях на Шості Заперечення проти Медитацій (АТ VII: 441: 23 - 443: 6; цит. за перекладом: [Декарт 2000: 232]), а також у листі до Єлизавети (АТ III, 666: 25 - 668: 4).)

Слід також мати на увазі, що Декарт завжди ретельно уникав тверджень, які прямо суперечили би офіційним положенням католицької Церкви. Положення ж про те, що душа є субстанційною формою тіла, було схвалене на В'єннському соборі у 1312 р. і перезатверджене на П'ятому Латеранському Соборі 1512-17 рр. Тож (як нагадують Мінна Койвуніємі та Едвін Керлі) Декарт, як католик, не міг відверто заперечувати це положення, не стаючи еретиком в очах Церкви, а тому *визнавав словесну формулу, наповнюючи її суттєво іншим змістом* [Koivuniemi, Curley 2015: 109].

У будь-якому разі, оскільки ми з'ясували, що співвідношення душі й тіла мислилося Декартом у деяких важливих аспектах подібно, а в деяких не менш важливих – не подібно до того, як Аристотель і його послідовники мислили співвідношення форми і матерії, і оскільки ми з'ясували, в чому саме полягали ці подібність і неподібність, то цим з'ясовано все, що слід знати у зв'язку з питанням «чи вважав Декарт душу субстанційною формою тіла?» (На саме питання не існує «правильної» відповіді; після з'ясування окреслених змістовних моментів, подальша суперечка щодо нього була би порожнім вербалізмом.) Але, окрім припущення особливих умов самототожності людського тіла, яке обговорюється нижче, в усьому цьому немає нічого, що змістовного підкріплювало б нередуктивний підхід, що тлумачить Декартів союз душі й тіла як щось відмінне від або більше за систему каузальних диспозицій душі стосовно тіла й тіла стосовно душі.

1.3. *Особливі умови самототожності людського тіла* нібито припускаються Декартом у листі до Мелана (лютий 1645), де він висловлює думку, що, на відміну від інших тіл, самототожність яких визначається незмінністю матеріального складу та структури (якщо щось у тілі змінюється, то це вже не зовсім те саме тіло), самототожність тіла людини визначається його зв'язком із душею (як би не змінювалося людське тіло, допоки воно пов'язане з тією самою душею, воно залишається одним і тим самим людським тілом). Варто процитувати це висловлювання:

«Бо коли ми говоримо про тіло взагалі, ми розуміємо і якусь визначену частину матерії, і всю сукупність кількості, з якої складено Всесвіт. Таким чином, неможливо ані відняти бодай найменшу частину від цієї кількості, щоб ми одразу не склали судження про те, що тіло стало меншим і вже не є цілим; ані замінити бодай якусь частинку матерії, щоб ми не подумали по тому, що тіло вже не є повністю тим самим або *idem numero*. Коли ж ми говоримо про тіло якоїсь людини, ми розуміємо під ним не якусь визначену частину матерії, і не таку частину, яка має визначені розміри, а лише всю ту матерію, яка сукупно поєднана з душею цієї людини. Таким чином, хоча ця матерія змінюється, а її кількість збільшується або зменшується, ми завжди вважаємо, що це те саме тіло, *idem numero*, доки воно перебуває злученим і субстанційно з'єднаним із тією самою душею... Бо немає нікого, хто не вважав би, що ми маємо ті самі тіла, які мали у своєму дитинстві, хоч би кількість їхньої матерії істотно збільшилася й хоч би ... у них вже не було жодної частини матерії, яку вони мали тоді ...» (AT IV, 166: 3 - 167: 1)<sup>7</sup>

Поміркуймо спочатку: чи є це висловлювання слухним, якщо розглядати його як твердження про особливі умови ідентичності (самототожності) людського тіла? Є вагомі підстави для негативної відповіді на це питання. Насамперед, звернемо увагу на дивне (некоректне, з огляду на його використання для обґрунтування висновку) поведіння Декарта зі словосполученнями «повністю те саме», «нумерично те саме» (*idem numero*) та просто «те саме»: коли йдеться про інші тіла, окрім людського, Декарт без обґрунтування ототожнює «повністю те саме» та «нумерично те саме» (*idem numero*); натомість, коли йдеться про тіло людини, Декарт, також без обґрунтування,

---

<sup>7</sup> Як уже згадувалося, в іншому листі до Мелана (1645/46 р.) Декарт повторно висловлював думку, що самототожність людського тіла визначається «його формою, якою є душа» (AT IV, 346: 20-22).

ототожнює «те саме» (вже без «повністю») і «нумерично те саме» (*idem numero*). Поняття нумеричної ідентичності (самототожності) означає буття *тією самою* річчю (на відміну від якісної ідентичності, буття *такою самою* річчю); але бути *тією самою* річчю – це не те саме, що бути *повністю* тією самою річчю. Про тіло людини, оскільки щось у ньому змінилося, ми так само можемо сказати, що воно зараз *не повністю* те саме, що було, але ми не скажемо, що це – інше тіло в сенсі нумеричної ідентичності. Так само й у випадку будь-якого іншого тіла, якщо воно дещо (але не дуже сильно) змінилося, ми, імовірно, будемо все ще вважати його (нумерично) тим самим, хоч і можемо сказати, що воно вже *не повністю те саме*. Правда, тіло людини може змінитися дуже сильно (від віку немовляти до віку дорослої людини), а ми все ж вважатимемо його нумерично тим самим тілом. Але те саме стосується й інших предметів-тіл, якщо радикальна зміна не відбувається швидко, а є результатом повільного тривалого накопичення маленьких змін. Поміркуймо, наприклад, про тварин або рослини, або про корабель, частини якого поступово, впродовж багатьох років замінюються на інші. З іншого боку, поміркуймо про тіло людини, яка щойно померла. Мертве тіло вже не пов'язане з душею. Чи ми скажемо, що це вже інше тіло? Або уявімо фантастичну ситуацію (яка в принципі можлива в перспективі філософії Декарта, оскільки визнається відмінність душі від тіла, можливість її окремого існування) обміну тілами: одного ранку Декарт (його душа), прокидаючись, з подивом знаходить себе в помешканні й у тілі Томаса Гобса, а Гобс (його душа) – у помешканні й у тілі Декарта. Чи скажемо ми, і чи сказав би Декарт, що тіло, в якому він прокинувся – це те саме тіло, в якому він заснув? Напевно, ні. Ми (і, мабуть, Декарт) скажемо, що його нове тіло – це те саме тіло, яке раніше належало Гобсу.

Зауважимо далі, що в обговорюваному висловлюванні Декарта йдеться по суті лише про те, *як ми говоримо*, за яких умов ми скажемо чи не скажемо про деяке тіло  $A$  в момент  $t$ , що воно є тим самим тілом, що тіло  $A_0$  в попередній момент  $t_0$ . Але від відповіді не це суто вербальне питання не залежить нічого суттєвого, що мало б онтологічне значення. Звісно, можна припустити, що наш спосіб висловлювання про такі речі схоплює щось у самому бутті; але щоб це припущення можна було використати на користь нередуктивного погляду, його прибічник мав би запропонувати правдоподібне пояснення, що ж саме це може бути, окрім нашого (наших душ) дуже тісного каузального взаємозв'язку з нашими тілами. Таких пояснень у прибічників нередуктивного погляду мені знайти не вдалося.

Нарешті, звернемо увагу на контекст, в якому висловлюється це міркування. У цьому контексті воно зовсім не виглядає твердженням про особливі умови ідентичності людського тіла порівняно з іншими тілами (тілами загалом). Декарту йшлося зовсім не про те, щоб визначити умови ідентичності людського тіла, а про те, щоб пояснити, як його теорія матерії (*res extensa*) узгоджується зі християнським догматом трансубстанціації – про «спосіб, в який можна збагнути переісточення тіла І. Х. у Святих Дарах» (перетворення хліба й вина на Тіло і Кров Ісуса Христа в таїнстві Євхаристії) (АТ IV, 165: 7-11). І для цього він звертає увагу на те, що «слово 'тіло' є вельми двозначним» (АТ IV, 166: 2-3), після чого слідує обговорюване міркування. Зрозуміло, що Декарту тут йдеться не про самототожність тіла як тіла, а про те, що тіло певної людини залишається тілом *цієї людини* попри усі зміни в його матерії;<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Пор. з оцінкою Маргарет Вілсон: «Для мене є не дуже ясным Декартове твердження, що людське тіло отримує свою "ідентичність" від союзу з душею (хіба що в тавтологічному сенсі, що мое



Декарт пояснює, що подібним чином можливо помислити таїнство Євхаристії: диво трансубстанціації полягає, власне, у надприродному поєднанні душі Ісуса Христа з часточками хліба й вина, аналогічному до природного поєднання душі людини з часточками, що утворюють її тіло (АТ IV, 168: 8-30).

Поза цим специфічним контекстом, наявним у листах до Мелана, Декарт ніде не писав про особливі умови ідентичності людського тіла, що полягають у його пов'язаності з душею. Ба більше, у «Пасіях душі» (1649) Декарт трактував людське тіло як функціональну систему, подібну до годинника чи іншого автомата (саморухомої машини). Декарт заперечував погляд про те, що смерть трапляється через полишення тіла душею, як поширену «дуже значну помилку» (АТ XI, 330: 4 - 13); натомість, він стверджував, що смерть трапляється «лише тому, що розпадається якась із головних частин тіла», отже, «тіло живої людини так само відрізняється від тіла мертвої, як годинник чи інший автомат (тобто, інша саморухома машина), коли його зібрано й коли він має в собі тілесний принцип рухів, для яких його створено, разом із усім іншим, потрібним для його дії, – від такого ж годинника чи іншої машини, коли її зламано й принцип її руху припиняє діяти» (АТ XI, 330: 24 - 331: 7).

У цьому контексті доречно може бути згадка про ще одне нетрадиційне тлумачення вчення Декарта, що належить французькому філософу й декартознавцю Жан-Люку Марйону. Марйон доводив, що у філософії Декарта особливе місце належить поняттю «моє тіло» (лат. *meum corpus*), і що цей специфічний об'єкт у Декарта нібито не має визначальних ознак інших тіл, зокрема, не підпорядковується тим принципам механіки, які управляють поведінкою інших тіл, і навіть не є протяжною річчю [Marion 2013: 160]. Проте Деніел Гарбер [Garber 2013] критикував це тлумачення (на мою думку, слушно) як таке, що дуже перебільшує особливість *meum corpus* у філософії Декарта. Звісно, моє тіло є особливим об'єктом, що суттєво відрізняється від інших тіл у силу його особливого відношення до мене (моєї душі), і воно *не цілком* підпорядковується тим принципам механіки, які управляють поведінкою інших тіл. Адже деякі процеси в моєму тілі (у мозку), що зумовлені нашими свідомими воліннями й відповідають за ту чи ту поведінку, спричинюються станами душі, а не іншими тілесними процесами, що перебувають під впливом механічних принципів. Разом із тим, немає вагомих підстав заперечувати, що в Декарта воно, як і інші тіла, характеризується атрибутом протяжності й цілком підпорядковується механічним законам в усіх інших відношеннях. Як і інші тіла, воно має певне розташування в просторі, форму, просторову структуру, в якій упорядковані його частини (які самі є тілами), має певну масу, притягується в напрямку до центру Землі тощо. Усі фізіологічні процеси в ньому, не зумовлені безпосередньо воліннями, відбуваються за механічними прин-

---

тіло ідентифікується як *моє* тіло, оскільки воно поєднане зі мною – тобто, із моєю душею)» [Wilson 1978: 244]. Залишається лише дивуватися, що Дебора Браун вбачає в цій тривіально-тавтологічній неможливості існування мого тіла без мене (за вживання словосполучення «моє тіло» у сенсі «тіло, що поєднане зі мною»), – не тому, що це тіло *не може існувати* без мене, а тому, що без мене воно *не буде моїм*, – проблему, вказуючи на те, що Декартів доказ реальної відмінності між ним та його тілом нібито містить «загально непомічене зісковзування між розрізненим мого ума й тіла (взагалі) та мого ума й мого тіла (зокрема)», оскільки на її думку «це породжує питання щодо того, наскільки успішно можна помислити своє власне, окреме, людське тіло окремо від власного ума, – те, що Декарт, як здається, пізніше [a same, у листі до Мелана. – Д. С.] заперечував» [Brown 2014: 256].

ципами. Гарбер особливо підкреслює, що заперечення за людським тілом таких властивостей (у силу яких вони і є власне тілами, *res extensa*), суперечить усій картезіанській медицині, що посідає важливе місце у філософській системі Декарта.

2. Як прибічники редуктивно-каузального тлумачення могли би «знешкодити» на позір нередуктивні твердження в листах до Єлизавети та інших текстах Декарта?

По-перше, для них не є проблемою припущення, згідно з яким прибічники нередуктивного погляду мають рацію в тому, що Декарт не ототожнював *послідовно* союз душі й тіла із системою каузальних диспозицій, що він намагався виробити таку концепцію союзу, яка не зводилася би до каузальних диспозицій, а пояснювала б їх. Але якщо це так, то можна констатувати (з огляду на сказане вище), що Декарту цього не вдалося. Увесь ясно артикульований Декартом зміст поняття союзу душі й тіла вичерпується спроможністю певних станів тіла викликати відчуттєво-сприйняттєві або уявленнєві стани ума та спроможності вольових станів ума викликати відповідні доцільні рухи тіла (поведінку). Разом із тим, для всіх суттєвих потреб метафізичної системи Декарта цього цілком достатньо.

По-друге, висловлювання про те, що союз душі й тіла є первинним поняттям, від якого залежать поняття здатності тіла впливати на душу й здатності душі впливати на тіло, можна витлумачити (як пропонує Лооб [Loeb 1981: 130]) просто в тому сенсі, що поняття союзу є загальним поняттям, зміст якого специфікується поняттями дії тіла на ум та дії ума на тіло. До цього можна додати елемент феноменологічного тлумачення: на безпосередньому, дорефлексивному рівні ми насамперед інтуїтивно сприймаємо своє відношення до свого тіла як певного роду єдність, а вже потім пояснюємо, у чому ж ця єдність полягає, у термінах спроможності тілесних станів викликати відчуттєво-сприйняттєві ментальні стани й спроможності мислення й воління викликати відповідну поведінку (рухи тіла). Дейвид Яндел звертає увагу на контекст обговорюваного висловлювання Декарта, що посилює правдоподібність цього припущення. Декарт пише про три первинні поняття – протяжність для тіла, мислення для душі й союз для тіла й душі разом. Він пише про поняття протяжності, що від нього «походять поняття фігури й руху», про поняття мислення – що в ньому «містяться сприйняття здатності розуміння й схильності волі», і про поняття союзу – що від нього «залежить поняття тієї сили рухати тіло, яку має душа, і сили діяти на душу, спричиняючи її відчуття й пасії, яку має тіло» (АТ III, 665: 15-24; цит. за перекладом: [Боднарчук, Сень 2014: 199]). Очевидно, що у випадку протяжності й мислення Декарт просто вказує їхні модуси, способи буття (у жодному разі не йдеться про те, щоб пояснювати форму й рух протяжністю, чи сприйняття здатності розуміти й волю мисленням), тож слід припустити, що й у випадку союзу йдеться про те саме – що спроможність тіла діяти на душу і спроможність душі діяти на тіло є двома модусами чи *способами буття союзу* [Yandell 1997: 255-256]. Оскільки ж у працях Декарта немає нічого, що вказувало б на наявність ще якихось модусів союзу, окрім цих двох, то зміст поняття союзу ними й вичерпується.

Аналогічний підхід можна застосувати й до висловлювання в Шостих Медитаціях, яке, поряд із листами до Єлизавети, найчастіше обговорюється в контексті проблеми відношення психофізичної взаємодії та союзу:

«Через ці відчуття болю, голоду, спраги тощо природа навчає мене також, що я не лише перебуваю у своєму тілі як моряк на кораблі, але з ним якнайтісніше пов'язаний і ніби змішаний, аж до того, що складаю з

ним щось одне. Бо якщо ні, то коли тіло поранене, я, що є нічим іншим, окрім як річчю, що мислить, не відчував би, відтак, болю, а сприймав би це поранення чистим інтелектом, як моряк помічає зором, якщо на кораблі щось ламається; а коли моєму тілові бракує їжі або питва, я би виразно розумів саме це, а не мав би невиразних відчуттів голоду та спраги. Бо, певна річ, усі ці відчуття голоду, спраги, болю тощо – не що інше, як деякі невиразні способи мислити, що походять від союзу й ніби змішаності ума з тілом» (АТ VII, 81: 1-14; цит. за: [Декарт 2014: 270]).

У цьому контексті варто звернути увагу на тлумачення Маргарет Вілсон [Wilson 1978: 205-220], що стало вже класичним у сучасному британсько-американському декартознавстві. На думку Вілсон, найкращою концепцією психофізичної взаємодії й союзу, окресленою Декартом, є теорія Природної Інституції, згідно якої «те, що ми називаємо тісним союзом або змішуванням цього ума із цим тілом є нічим іншим як довільно встановленою диспозицією цього ума переживати певного роду відчуття з приводу певних змін у цьому тілі, і відносити ці відчуття до (частин) цього тіла» [Wilson 1978: 211]. Разом із тим, Вілсон вважає, що Декарт не дотримувався цієї теорії послідовно, а намагався (не дуже успішно), поряд із нею, розробляти іншу теорію, яку Вілсон називає теорією Співпротяжності. Цю теорію Вілсон вбачає у висловлюваннях Декарта про те, що відчуття «походять від союзу й ніби змішаності ума з тілом» (АТ VII, 81: 13-14) та що «ціле ума здається поєднаним із цілим тіла» (АТ VII, 86/CSM II, 59; цит. за: [Декарт 2014: 280]).

У чому Вілсон вбачає суперечність між теорією природної інституції та теорією співпротяжності?

По-перше, стосовно висловлювання Декарта про відчуття як «способи мислити, що походять від союзу й ніби змішаності ума з тілом», Вілсон зауважує, що з точки зору теорії Природної Інституції, «здається неправильним говорити, що ми переживаємо відчуття в різних частинах нашого тіла, *внаслідок* стану справ, описуваного як близький союз або змішування ума із тілом» [Wilson 1978: 211].

По-друге, Вілсон вважає, що «теорія Співпротяжності» суперечить іншій Декартової теорії – про те, що взаємодія між умом і тілом локалізована в певному місці в мозку (шишковидна залоза). Вона припускає, що Декарт «допустив плутанину, міркуючи, що він має в собі прямий досвід союзу ума й тіла, і забувши, що згідно теорії Природної інституції, такий досвід неможливий» [Wilson 1978: 216].

Прибічники нередуковного підходу можуть вбачати у цьому підкріплення своєї позиції, проте думку Вілсон про суперечливість висловлювань Декарта про союз та взаємодію ума й тіла можна заперечувати у обох окреслених вище відношеннях.

1) За певного тлумачення (якого, здається, немає вагомих підстав відхилити) твердження, що відчуття походять від союзу ума з тілом, що ми переживаємо їх *внаслідок* союзу, або що союз їх пояснює, неважко узгодити з теорією Природної Інституції.

Зокрема, Мерлін Роземонд [Rozemond 1998: 172-213] запропонувала тлумачення, згідно з яким союз (з точки зору Декарта) слугує поясненням взаємодії та якісного характеру відчуттів у тому сенсі, що без союзу душа могла б мати лише ментальні стани (модуси мислення) чистої інтелекції (без виразного якісного характеру), а те, що душа в дійсності переживає такі якісно виразні стани як відчуття, мусить пояснюватися впливом на душу чогось іншого, що має іншу природу. Відповідно, Роземонд вважає, що, з точки зору Декарта, це пояснюється впливом на душу тіла, оскільки душа перебуває з ним у особливо тісному відношенні, союзі.

Можна запропонувати ще простіше пояснення: союз душі й тіла пояснює взаємодії та їхні наслідки (такі, як відчуття – особливі стани ума, що мають виразний якісний характер) у тому сенсі, що союз є тривалим відношенням між певною душею й певним тілом, і це відношення – *передумова для будь-яких окремих взаємодій і їхніх наслідків*. Окремі взаємодії відбуваються в той чи інший момент (чи відносно короткотривалий проміжок) часу між певною душею й певним тілом, оскільки вони перебувають у союзі, що триває протягом земного життя людини. Це пояснення подібне до того як існування певних законів природи пояснює ті чи інші природні події: якби цих законів не було, то й ці події не відбулися б. Аналогічно, якби ця душа не перебувала в союзі із цим тілом, то певні стани мозку цього тіла не викликали б у душі відповідних психічних станів, і, навпаки, вольові стани душі не спричиняли б у мозку тих рухів, які, у свою чергу, спричинюють зовнішню спостережувану поведінку цього тіла. Щоправда, хоч у перспективі цього пояснення й буде правильно говорити, що відчуття *походять від союзу*, та не буде правильним сказати, що вони *походять від «ніби змішаності»* душі з тілом: ця «ніби змішаність» належить лише до феноменології союзу і не має каузальної (отже, і пояснювальної) сили. Але, можливо, пишучи, що відчуття «походять від союзу й ніби змішаності ума з тілом», Декарт просто неточно висловив свою думку, маючи на увазі, що відчуття походять від союзу як особливого відношення між душею й тілом, яке створює враження «ніби змішаності» («ціле ума здається поєднаним із цілим тілом»).

Якщо ці пояснення є слухними, то взаємодії та їхні наслідки (зокрема, відчуття) виникають унаслідок союзу, союз їх пояснює; разом із тим, це цілком узгоджується з редуktivним поглядом, за яким союз – не що інше як триваючий (протягом земного життя) комплекс каузальних диспозицій певної душі та певного тіла одне щодо одного.

2) Думка Вілсон про суперечність між висловлюваннями Декарта, які вона тлумачить як «теорію Співпротяжності», та його поглядом, що взаємодія між умом і тілом локалізована в певному місці в мозку (шишковидна залоза), також викликає сумніви. У недавній статті, Мінна Койвуніємі й Едвін Керлі слушно відзначили, що така суперечність мала б місце, «якщо теорія Природної Інституції говорить, що *пряма* взаємодія між умом і тілом відбувається *лише* в шишковидній залозі, а теорія Співпротяжності говорить, що ум взаємодіє *напрямку з кожною* частиною тіла». Однак Декартові висловлювання про поєднаність цілого ума з цілим тілом не виглядають такими, що вимагали б саме прямої взаємодії [Koivuniemi, Curley 2015: 88] (наприклад, прямого, не опосередкованого мозком, каузального зв'язку між пошкодженням у нозі й відчуттям, яке я ідентифікую як «біль у нозі», або між моїм бажанням підняти руку й відповідним рухом руки). Радше, Декартові висловлювання складаються в цілісну узгоджену концепцію, згідно з якою союз ума й тіла включає три елементи: «(i) фундаментальний факт каузальної взаємодії між умом і тілом» і два аспекти цього фундаментального факту: «(ii) факт ..., що ум, через свої тілесні відчуття, має невиразне усвідомлення того, що відбувається в кожній частині його тіла, хоча складний процес, результатом якого є ці відчуття, включає деталі, недоступні його свідомості» та «(iii) факт ..., що ум має здатність спричинити рухи в тілі, щодо якого він має таке усвідомлення, знову ж таки, завдяки складному процесу, деталі якого недоступні його свідомості» [ibid.: 107-108].

Варто звернути увагу також на тлумачення Лоренса Нолана, яке погоджується з редуktivно-каузальним в усьому, що є онтологічно значущим, але припускає, що «у Декарта є пояснення статусу союзу ума й тіла, яке виходить за межі їхньої каузальної взаємодії, але є дуже знецінювальним (deflationary) і цілком узгоджується з дуалізмом». За

цим поясненням, поняття союзу душі й тіла відповідає нашим *повсякденним невиразним і плутаним уявленням*, оскільки в них ми зазвичай розглядаємо свої душу й тіло як одну річ [Nolan 2015: 138]. Нолан обґрунтовує цей погляд через аналіз багатьох висловлювань Декарта, переважно в Медитаціях. На мою думку, цей погляд не зовсім слушний, оскільки він не узгоджується з тим фактом, що в текстах, які є ключовими для обговорюваної нами проблеми, Декарт пише про первинне поняття союзу душі й тіла зовсім не для того, щоб заперечити його достовірність; навпаки, він пише про нього як про таке, що на нього ми можемо й маємо покладатися в питанні про каузальну взаємодію душі й тіла. Щоправда, у листі до Єлизавети (червень 1643) Декарт пише, що «речі, приналежні союзів душі й тіла, одним тільки інтелектом і навіть інтелектом з допомогою уяви, пізнаються лише неясно», але додає, що «вони вельми ясно пізнаються чуттями» (АТ III, 691: 26 - 692: 3), – і вважає це достатньою рекомендацією! Тож здається неправильним ідентифікувати поняття союзу з невиразними й плутаними уявленнями. Принаймні Декарт вважав поняття союзу душі й тіла достатньо достовірним, щоб апелювати до нього, коли йшлося про захист ідеї каузальної взаємодії душі й тіла.

Проте, на мою думку, тлумачення Нолана має рацію і проливає світло на обговорювану проблему в іншому відношенні. Нолан звертає увагу на пояснення Декарта в листі до Єлизавети про *розподіл пізнавальних повноважень* між відчуттями й інтелектом відповідно до «первинних понять» (франц. *notions primitives*),<sup>9</sup> і обґрунтовує думку, що «первинні поняття» розуміються Декартом не як власне поняття-ідеї, а як *форми-способи осягнення* дійсності, кожне з яких доречно – дає нам ясне й достовірне знання – у своїй належній предметній царині [Nolan 2015: 143-148]. Згідно з цим поясненням, первинні поняття мислення і протяжності дають змогу чітко і ясно осягати все, приналежне до царин протяжних і мислячих речей, тіл і умів, і таке осягнення здійснюється інтелектом (у випадку тіл ефективніше інтелектом з допомогою уяви). Але в цей спосіб, чисто інтелектуальним шляхом, ми не можемо ясно пізнати того, що стосується не душі й тіла самих по собі, а їхньої єдності-взаємодії. Натомість первинне поняття союзу представляє *чуттєве* осягнення всього, що належить до єдності-взаємодії душі й тіла. У межах своєї пізнавальної компетенції, те, що ми дізнаємося чуттєво про якості, приналежні до єдності-взаємодії душі й тіла, є ясним і достовірним. А саме, ми ясно й достовірно дізнаємося, що певні стани нашого тіла викликають у нас певні відчуття і сприйняття, і що наші воління викликають відповідні рухи частин нашого тіла (поведінку). Декарт говорить, що «ті, хто ніколи не філософує й послуговується лише своїми чуттями, анітрохи не сумніваються, що душа рухає тілом, а тіло діє на душу», але тут же додає, що «вони розглядають першу й друге як одну річ, тобто – осягають союз цих двох» (АТ III, 692: 3-10). Осягнення розрізнення душі й тіла, за Декартом, не належить до сфери компетенції відчуттів; з їх допомогою ми можемо скласти лише невиразні, плутані, недостовірні уявлення про природу душі й тіла і, відповідно, про їхню тотожність чи нетотожність (про це Декарт багато розмірковує в Медитаціях). Тож коли Картезій говорить про ясне осягнення відчуттями того факту, що певні стани тіла викликають певні стани душі й навпаки, як приналежного до поняття союзу душі й тіла, то він не має на увазі, що ці каузальні впливи відчуттєво осягаються як взаємодії між різними *речами-субстанціями* (тілом і душею,

---

<sup>9</sup> Декарт висловлював думку, що «вся людська наука полягає лише в доброму розрізненні цих понять і в приписуванні кожного з них лише тим речам, яким вони належать» (АТ III, 665: 25-28; цит. за перекладом: [Боднарчук, Сень 2014: 199]).

що сприймаються як різні речі). Ідеться лише про те, що відчуття ясно осягають факт каузальної взаємодії між різними станами людини, які в дійсності (але про це можливо ясно дізнатися лише з допомогою інтелекту, а не відчуттів) є станами різних *речей-субстанцій* (душі й тіла). Тож у цілому маємо таку картину: за допомогою відчуттів, а не інтелекту, ми ясно дізнаємося про те, що належить до первинного поняття союзу душі й тіла, а саме: що певні стани нашого тіла викликають у нас певні відчуття і сприйняття, а наші воління викликають відповідні рухи частин тіла. За допомогою ж інтелекту, а не відчуттів, ми ясно дізнаємося про те, що належить до первинних понять мислення й протяжності, а саме: ум (душа) й тіло є різними речами, а відчуття і сприйняття, так само як інтелекція й воління, є формами мислення, станами ума (душі), а не тіла. Поєднуючи це разом, отримуємо наступне: існує дві субстанції, кожна з яких характеризується власним атрибутом (душа-мислення, тіло-протяжність), і які взаємодіють між собою так, що певні тілесні стани викликають певні відчуттєво-сприйняттєві стани душі, а певні (вольові) стани душі викликають певні рухи тіла.

У цілому, здійснений у цій статті аналіз дає підстави для висновку про перевагу аргументів прибічників редуктивного погляду, згідно з яким зміст поняття союзу душі й тіла в Декарта зводиться до їхніх взаємних каузальних диспозицій-спроможностей, і про наявність у рамках цього підходу достатніх ресурсів для адекватного осмислення різних аспектів думки Декарта стосовно цього питання. Найбільш правдоподібно, що статус поняття союзу душі й тіла як *первинного поняття*, від якого залежать наші поняття спроможності душі діяти на тіло і тіла діяти на душу, визначається в Декарта тим, що, по-перше, поняття союзу є родовим щодо цих двох понять каузальних спроможностей і, по-друге, союз є тривалим відношенням (системою каузальних диспозицій) між однією душею й одним тілом, у силу якого мають місце всі окремі каузальні впливи між ними й усі наслідки цих впливів.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Боднарчук, Л., Сень, А. (2014). Котингемова концепція триалізму Декарта й сучасні дискусії. *Sententiae*, 30(1), 196-209. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.196>
- Декарт, Р. (2000). *Метафізичні розмисли*. Київ: Юніверс.
- Декарт, Р. (2014). Медитації про першу філософію - Метафізичні медитації. In О. Хома (Укл.), *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень* (сс. 115-292). Київ: Дух і літера.
- Brown, D. (2014). The Sixth Meditation: Descartes and the embodied self. In D. Cunniff (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations* (pp. 240-257). New York, Cambridge: Cambridge UP.
- Broughton, J., & Mattern, R. (1978). Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body. *Journal of the History of Philosophy*, 16(1), 23-32. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0683>
- Cottingham, J. (1985). Cartesian Trialism. *Mind*, 94(374), 218-230. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIV.374.218>
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes in 11 vol.* (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Garber, D. (2013). *Séminaire Descartes. Nouvelles recherches sur le cartesianisme et la philosophie moderne*. Retrieved November 13, 2017 from Mathesis. Séminaire Descartes website: [https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1810/files/2015/03/SDGarber\\_Marion.pdf](https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1810/files/2015/03/SDGarber_Marion.pdf)
- Hoffman, P. (1990). Cartesian Passions and Cartesian Dualism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 71(4), 310-333. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1990.tb00406.x>

- Hoffman, P. (1999). Cartesian Composites. *Journal of the History of Philosophy*, 37(2), 251-270. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0912>
- Hoffman, P. (2007). The Union and Interaction of Mind and Body. In J. Broughton, & J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 390-403). Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch23>
- Koivuniemi, M., & Curley, E. (2015). Descartes on the Mind-Body Union: A Different Kind of Dualism. In D. Garber, & D. Rutherford (Eds.), *Oxford studies in early modern philosophy* (Vol. 7, pp. 83-122). New York, Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/ac-prof:oso/9780198748717.003.0003>
- Loeb, L. (1981). *From Descartes to Hume*. Ithaca: Cornell UP.
- Marion, J.-L. (2013). *Sur la pensee passive de Descartes*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83(4), 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nolan, L. (2015) Cartesian Trialism on Trial: The Conceptualist Account of Descartes' Human Being. In P. Easton, & K. Smith (Eds.), *The Battle of the Gods and Giants Redux* (pp. 137-174). Leiden, & Boston: Brill.
- Radner, D. (1985) Is There a Problem of Cartesian Interaction? *Journal of the History of Philosophy*, 23(1), 35-49. <https://doi.org/10.1353/hph.1985.0012>
- Richardson, R. C. (1982). The «Scandal» of Cartesian Interactionism. *Mind*, 91(361), 20-37. <https://doi.org/10.1093/mind/XCI.361.20>
- Rozemond, M. (1998). *Descartes's Dualism*. Cambridge, Massachusetts, & London: Harvard UP.
- Schmaltz, T. (1992). Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, 101(2), 281-325. <https://doi.org/10.2307/2185536>
- Skirry, J. (2005). *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, & New York: Continuum.
- Wilson, M. (1978). *Descartes*. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203167670>
- Yandell, D. (1997). What Descartes Really Told Elisabeth: Mind-Body Union as a Primitive Notion. *British Journal for the History of Philosophy*, 5(2), 249-273. <https://doi.org/10.1080/09608789708570966>
- Yandell, D. (1999). Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(2), 199-217. <https://doi.org/10.1080/09608789908571025>
- Zaldivar, E. (2011). Descartes's Theory of Substance: Why He was Not a Trialist. *British Journal for the History of Philosophy*, 19(3), 395-418. <https://doi.org/10.1080/09608788.2011.563519>

Одержано 5.12.2017

## REFERENCES

- Bodnarchuk, L., & Sen', A. (2014). Cottingham's Conception of Descartes's Trialism and Modern Discussions. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 30(1), 196-209. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.196>
- Broughton, J., & Mattern, R. (1978). Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body. *Journal of the History of Philosophy*, 16(1), 23-32. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0683>
- Brown, D. (2014). The Sixth Meditation: Descartes and the embodied self. In D. Cunning (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations* (pp. 240-257). New York, Cambridge: Cambridge UP.
- Cottingham, J. (1985). Cartesian Trialism. *Mind*, 94(374), 218-230. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIV.374.218>
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes in II vol.* (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2000). *Metaphysical Meditations*. [In Ukrainian]. Kyiv: Universe.
- Descartes, R. (2014). Meditations on First Philosophy - Metaphysical Meditations. [In Latin, French, & Ukrainian]. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' «Meditations» in the Mirror of Contemporary Interpretations* (pp. 115-292). Kyiv: Duh i litera.

- Garber, D. (2013). *Séminaire Descartes. Nouvelles recherches sur le cartesianisme et la philosophie moderne*. Retrieved November 13, 2017 from Mathesis. Séminaire Descartes website: [https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1810/files/2015/03/SDGarber\\_Marion.pdf](https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1810/files/2015/03/SDGarber_Marion.pdf)
- Hoffman, P. (1990). Cartesian Passions and Cartesian Dualism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 71(4), 310-333. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1990.tb00406.x>
- Hoffman, P. (1999). Cartesian Composites. *Journal of the History of Philosophy*, 37(2), 251-270. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0912>
- Hoffman, P. (2007). The Union and Interaction of Mind and Body. In J. Broughton, & J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 390-403). Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch23>
- Koivuniemi, M., & Curley, E. (2015). Descartes on the Mind-Body Union: A Different Kind of Dualism. In D. Garber, & D. Rutherford (Eds.), *Oxford studies in early modern philosophy* (Vol. 7, pp. 83-122). New York, Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198748717.003.0003>
- Loeb, L. (1981). *From Descartes to Hume*. Ithaca: Cornell UP.
- Marion, J.-L. (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83(4), 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nolan, L. (2015) Cartesian Trialism on Trial: The Conceptualist Account of Descartes' Human Being. In P. Easton, & K. Smith (Eds.), *The Battle of the Gods and Giants Redux* (pp. 137-174). Leiden, & Boston: Brill.
- Radner, D. (1985) Is There a Problem of Cartesian Interaction? *Journal of the History of Philosophy*, 23(1), 35-49. <https://doi.org/10.1353/hph.1985.0012>
- Richardson, R. C. (1982). The «Scandal» of Cartesian Interactionism. *Mind*, 91(361), 20-37. <https://doi.org/10.1093/mind/XCI.361.20>
- Rozemond, M. (1998). *Descartes's Dualism*. Cambridge, Massachusetts, & London: Harvard UP.
- Schmaltz, T. (1992). Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, 101(2), 281-325. <https://doi.org/10.2307/2185536>
- Skirry, J. (2005). *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, & New York: Continuum.
- Wilson, M. (1978). *Descartes*. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203167670>
- Yandell, D. (1997). What Descartes Really Told Elisabeth: Mind-Body Union as a Primitive Notion. *British Journal for the History of Philosophy*, 5(2), 249-273. <https://doi.org/10.1080/09608789708570966>
- Yandell, D. (1999). Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(2), 199-217. <https://doi.org/10.1080/09608789908571025>
- Zaldivar, E. (2011). Descartes's Theory of Substance: Why He was Not a Trialist. *British Journal for the History of Philosophy*, 19(3), 395-418. <https://doi.org/10.1080/09608788.2011.563519>

Received 5.12.2017

---

**Dmytro Sepetyi**

### **The Relationship between the Notions of the Substantial Union and Interaction of Soul and Body in Descartes' Philosophy**

The author argues for the reductive interpretation of Descartes' notion of the substantial union of soul and body, according to which the union is reduced to causal interactions. The opponents countered the reductive approach with the claims that Descartes (1) attributed sensations to the union rather than the soul; (2) held that the soul is the substantial form of the body; (3) identified some special conditions of the human body's self-identity. In the article, the case is made that (a) these claims lack clear textual evidence: if their context is properly considered, Descartes' corresponding statements are consistent with the reductive interpretation; (b) they do not give proper weight to other Descartes' statements (in particular, his numerous unambiguous statements that



sensations are the soul's states). The author argues that the reductive interpretation is consistent with other Descartes' statements to which its opponents appeal – that sensations arise from the union of mind and body and that the causal interactions between the soul and the body are explainable by to their union. The consistency is achieved if we interpret these statements in the sense that the enduring union between a soul and a body is an ontological prerequisite and, hence, an explanation, of all interactions between the soul and the body and their effects (such as sensations): these interactions and effects would not take place without the union between this particular soul and this particular body. Such explanation is similar to the explanation of certain natural events by the laws of nature: just as the content of a law of nature can be reduced to a set of causal dispositions, so the content of the notion of the union can be reduced to the emergence and maintenance of a set of causal dispositions between a certain soul and a certain body.

---

*Дмитро Сепетий*

### **Співвідношення понять субстанційного союзу і взаємодії душі й тіла у філософії Декарта**

Автор обґрунтовує редуктивне тлумачення поняття субстанційного союзу душі й тіла у філософії Декарта, згідно з яким цей союз зводиться до каузальних взаємодій. Проти редуктивного підходу висувалися такі аргументи: Декарт нібито (1) приписував відчуття союзу, а не душі; (2) визнавав душу субстанційною формою тіла; (3) визначав особливі умови самототожності людського тіла. У статті доведено, що (а) цим припущенням бракує чітких текстуральних свідчень: відповідні висловлювання Декарта, з належним урахуванням їх контексту, насправді узгоджуються з редуктивним тлумаченням; (б) вони не надають належної ваги іншим висловлюванням Декарта (зокрема, його численним прямим твердженням про те, що відчуття є станами душі). Автор обґрунтовує думку, що з редуктивним тлумаченням можуть узгоджуватися інші ключові висловлювання Декарта, до яких апелюють опоненти: відчуття походять від союзу ума з тілом і каузальні впливи між душею й тілом пояснюються їхнім союзом. Запропоновано тлумачити ці висловлювання в тому сенсі, що тривання союзу є онтологічною передумовою і, отже, поясненням будь-яких взаємодій між душею й тілом і наслідків цих взаємодій (таких, як відчуття): без союзу між цією душею й цим тілом не було б ані цих взаємодій, ані цих наслідків. Таке пояснення аналогічне до пояснення окремих природних подій законами природи: як зміст закону природи може вичерпуватися певного роду каузальними диспозиціями, так і зміст поняття союзу може вичерпуватися виникненням і триванням системи каузальних диспозицій між певною душею й певним тілом.

---

*Dmytro Sepetyi, PhD in philosophy, associate professor of Department of Social Disciplines at Zaporizhzhia State Medical University.*

*Дмитро Сепетий, к. філос. н., доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету.*

*e-mail: [dmitry.sepety@gmail.com](mailto:dmitry.sepety@gmail.com)*

---