

ПАРАЛЕЛІЗМ ДУШІ ТА ТІЛА У СПІНОЗИ: ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ЧИ ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЯ?

Привертає увагу активне використання сучасною західною філософією теоретичної спадщини Бенедикта Спінози. Як не дивно, але у цьому відношенні Спіноза випереджає майже всіх видатних мислителів Нового часу, поступаючись хіба що Кантові. Ані Декарт, ані Локк, ані Фіхте чи навіть Гегель не задіяні так інтенсивно у різноманітних філософських контекстах, як Спіноза. Причому, звичайно, йдеться не про суто історико-філософський інтерес: за кількістю і ґрунтовністю спеціальних історико-філософських студій голландський мислитель, мабуть, поступається тому ж Гегелеві чи Декартові. Не беруся виносити щодо цього свого судження. Важливіше те, що спінозівські ідеї та ходи думки задіяні у контекстах актуального філософування — у сучасному русі філософського мислення. Причому — це є ще однією прикметною обставиною — подибуємо дивовижно широкий спектр сучасних мислителів, котрі при розробці власних концепцій звертаються до вчення Спінози. «Живим пророком» називає його Жиль Дельоз [1, с. 47], а Річард Рорті у своїх спінозівських лекціях говорить, що «Спіноза був першим постмодерністом» [5, р. 23].

Ця рідкісна інтенсивність діалогу сучасної філософської свідомості зі Спінозою попервах викликає подив і провокує бажання переконатися в тому, що теорія останнього є не просто остаточним завершенням засадничої логіки декартівського раціоналізму, а інтелектуальною позицією, котра підриває монопольний статус цієї логіки як такої, що визначила головний напрямок модерної філософії.

Моя вихідна теза полягає у твердженні: філософські пошуки і метафізичні повороти ХХ століття залучають у себе спінозівську інтелектуальну спадщину тому, що знаходять в ній відчутний резонанс власним теоретичним і світоглядним новаціям. Посідаючи незаперечне місце класичного репрезентанта модерної філософії часів вироблення та оформлення її фундаментальних настанов, Спіноза разом із тим висловлює певні ідеї, котрі виходять поза змістовні межі так званого «проекту модерну» і передбачають концепти, актуалізовані філософським пошуком кінця ХХ сторіччя. Саме цим пояснюється, зокрема, й вищенаведена оцінка Рорті.

Однією з головних і визначальних засад класичної модерної метафізики, що стала об'єктом своєрідного теоретичного опонування з боку Спінози, є *десоматизація людини*. Під нею слід розуміти те вилучення тілесності з кола визначальних, сутнісних ознак людини, що притаманне метафізичній версії людського буття й загалом розумінню суцього у новоевропейській філософії.

Підкреслимо, що така десоматизація — не випадковий акт мислення, не окреме, хоча б і поширене та прикметне, зауваження новоєвропейської метафізики стосовно людини. У цьому ході думки ми маємо справу з одним із головних теоретичних принципів новоєвропейської метафізики, без якого вона не могла б теоретично відбутися, розгорнути свою позицію та обґрунтувати її.

Можна сміливо стверджувати, що без десоматизації людини Декартові не вдалося б обґрунтувати належним чином феномен Ego, надати йому значення базового метафізичного принципу і вихідної, безумовної, незаперечної достовірності. Концепт Ego маніфестує вкрай радикальну онтологічну позицію, обстоювання якої без десоматизації людини навряд чи було б успішним. І якраз десоматизація Ego, цей наслідок зведення Декартом людини виключно до самосвідомого суб'єкта, втрачає у Спінози свою безумовну незаперечність, поступаючись принципові тілесності як буттєвому чинникові. У своїй книзі *Дар торкання (втілення добра)* Стефан Росс стверджує, що «панування розуму та послух тіла присутні майже в усій західній думці, за винятком лише Спінози» [6, р. 2].

Поринаючи у безліч постулатів, теорем, доведень, королларіїв та схолий спінозівської *Етики*, читач раптом зустрічається з малоочікуваним у цьому контексті твердженням про те, що «достеменно того, до чого здібне тіло, до цього часу ніхто ще не визначив, тобто досвід нікого ще до цього часу не навчив, щодо яких дій тіло є спроможним через самі лише закони природи, котра розглядається виключно в якості тілесної, і до чого воно нездатне, якщо тільки не буде визначатися душею» (Ч. III, теор. 2).

Твердження насправді несподіване, адже думка про те, що тіло *може*, — тобто про онтологічний горизонт тілесності — у новочасовій західній традиції майже не промислювалася. Лише визнання одночасної чинності багатьох наративів, яке визначає ситуацію постмодерну, дозволяє сучасній філософії звернути увагу на людське тіло не лише як на об'єкт серед об'єктів, а як на її власний принципівий концепт, котрий з необхідністю визначає мислення про і щодо буття.

Втім, такий зсув у метафізичному визнанні людського тіла не гарантує останньому належного становища у сучасній культурі. Навпаки, набувши ознак модності, тіло стало розмінною монетою в сукупності різнорідних дискурсів, котрі фактично паразитують на мотиві його занедбаності і світоглядного забуття. Ефект цієї недоброякісної експлуатації теми зазвичай зворотній: феномен тіла не стільки визнається у своїй онтологічній значущості, скільки редукується до соціальних викрійок, різноманітних конструктів та інших квазіформ, внаслідок чого власний сенс тілесності фактично спростовується і нищиться. Натомість, Спіноза намагається

зрозуміти людське тіло як рід буття в таких його змістах та можливостях, котрі визначають його автономію щодо розуму. Спробуємо стисло окреслити ті контури, за якими рухається думка Спінози.

Загальновідомо: якщо заслугою Декарта можна вважати обґрунтування *Ego*, то Спіноза відкрив субстанцію, під якою він розумів те, «що існує саме у собі і виявляється через самого себе» (Ч. I, визнач. 3), визначаючи разом з тим певний порядок суцього. На відміну від Декарта, Спіноза не відокремлює субстанцію від природних речей і не примушує її бути приведеною у рух чимось зовнішнім. Так, субстанція у спінозівському варіанті може мати більше, ніж два відомих людському інтелектові атрибути, а саме мислення та протяжність. Однак саме ці атрибути субстанції складають основні роди буття. Відомі декартівські концепти мислення та протяжності (*res cogitata* та *res extensa*) набувають тут іншого змісту. Спіноза долає дуалізм метафізики Декарта, в основі якого лежить уявлення про повну незалежність думки від людського тіла та її безумовну монополію на істину. Способом, яким він це робить, якраз і стає визнання рівнозначності мислення та протяжності як атрибутів субстанції.

За Спінозою, «душа та тіло складають одну й ту саму річ, в одному випадку вона виступає як атрибут мислення, в іншому — як атрибут протяжності. Звідси і випливає те, що порядок або зв'язок речей один і той же, чи буде природа репрезентуватися під другим атрибутом чи під першим, а, відповідно, порядок активних та пасивних станів нашого тіла за своєю природою сумісний з порядком активних і пасивних станів душі» (Ч. III, теор. 2). Таким чином, Спіноза визнає два рівноправні шляхи пізнання реальності — в поняттях матерії та в поняттях розуму. Два описи однієї і тієї ж тотальності відрізняються один від одного лише тим, що представляють певні її аспекти в їх каузальній пов'язаності й неспроможні повністю охопити цю тотальність. Саме ідея про два рівночинні шляхи опису та пізнання природи робить Спінозу «пост-модерністом». Адже, пропонуючи її, він тим вже заперечує необхідність існування єдиного великого наративу.

Отже, раціональна дескрипція світу не є виключно єдиною. Те, що мислення та протяжність становлять атрибути єдиної субстанції, пояснює взаєморелятивність мови розуму та мови тіла: розум пізнає настільки, наскільки тіло сприяє цьому. Активність тіла, його взаємодія з іншими тілами та речами стають необхідною умовою сходження розуму до Бога. Все, що трапляється з нашим тілом, позначається на нашому мисленні.

Твердження про те, що «чим більше пізнаємо ми одиничні речі, тим більше пізнаємо Бога» (Ч. V, теор. 24), звучить, на перший погляд, парадоксально в контексті новочасної філософської на-

станови. Але саме в цьому положенні розкривається ідея про те, що Бог є іманентною причиною всього існуючого. Ця ідея має продовження в іншій ідеї — про загальний порядок природи. Адже, за Спінозою, порядок та зв'язок ідей є той самий, що й порядок та зв'язок речей (Ч. V, теор. 1); тому мусить існувати та єдина реальність, котра цей порядок зумовлює і уможлиблює його пізнання. Спіноза називає ідею цієї тотальності знань Божественним інтелектом.

Вищезазначене пояснює твердження Спінози про те, що розум є ідея тіла і навпаки (Ч. II, теор. 13). Фактично йдеться про те, що розум представляє Божественну ідею тіла. Можна сказати, що людське тіло ідентичне людському розумові. Але тут подибуємо проблему, котра випливає з того факту, що ми розуміємо недовершеність тих ідей, котрими оперує наше мислення. В зв'язку з цим виникає питання стосовно того, яке тіло ми маємо насправді: чи те, що відповідає безпосередньо нашому уявленню про нього, тобто вироблений нашим розумом ідеї, чи таке, що залишається поза нашим розумінням його. Зазвичай ми сприймаємо наше тіло у відповідності з нашим усвідомленням його. Але ми не впевнені чи це дійсно є наше тіло і що означає саме поняття «наше тіло». Наслідком цієї невпевненості є чи то розчинення в загальній ідеї тіла, яку утримує в собі Божественний інтелект, чи надмірна актуалізація того унікального і неповторного, що робить тіло індивідуально відмінним.

Відповідь Спінози полягає в тому, що «люди лише настільки завжди необхідно подібні між собою за своєю природою, наскільки вони живуть згідно керівництва розуму» (Ч. IV, теор. 35). Навпаки, тіло є основою індивідуальності людини, що підтверджує акт Божественного творіння (Ч. V, теор. 22). Характерній для модерної філософії десоматизації людини Спіноза протиставляє демаркацію душі та тіла як різних і, так би мовити, «суверенних» видів (модусів) буття. Цю онтологічну позицію можна назвати *паралелізмом душі та тіла*; саме це поняття й буде вживатися надалі як визначення концепції Спінози. Розглянемо, що містить поняття паралелізму.

Третю частину *Етики* («Про походження і природу афектів») Спіноза розпочинає принциповим розведенням душі і тіла як різних видів буття. «Ані тіло не може спонукати душу до мислення, — пише він, — ані душа не може спонукати тіло чи то до руху, чи то до спокою, чи то до іншого (якщо тільки щось таке є)» (Ч. III, теор. 2). Але це розведення має на меті не відокремити тіло від душі, а лише затвердити їх онтологічну рівнозначність. Це підтверджують подальші судження Спінози, в яких набуває розвитку ідея невід'ємності душі та тіла від людського буття. Їх взаємозумовленість та залежність визначається спочатку нега-

тивно: «Жодної ідеї, що виключає існування нашого тіла, у нашій душі існувати не може» (Ч. IV, теор. 10). А потім закріплюється у позитивному визначенні: «Ідея всього того, що збільшує чи зменшує здатність нашого тіла до дії, збільшує чи зменшує здатність нашої душі до мислення» (Ч. IV, теор. 11). І, нарешті, вже наприкінці *Етики*, Спіноза залучає тіло навіть до вирішальної, доленосної справи душі — досягнення вічного спасіння. «Хто має тіло, здатне до вельми багатьох дій, — встановлює він залежність, — той має душу, найбільша частина якої вічна» (Ч. V, теор. 39)

Визначивши сенс паралелізму душі та тіла, знову повернімося до проблеми індивідуальності та загальності (спільноприродності) людського буття. Розум як здатність розуміння й пізнання, котрими здобувається істина, є спільним, єдиним у людей — оскільки істина єдина і тотожна сама собі. Розмаїття розумів не можливе, оскільки істина одна. Розум відповідає своїй сутності настільки, наскільки знає істину. Відтак розмаїття його уявлень та ідей з приводу одного предмету, можливе лише як розмаїття хиб. Але якщо через розум люди отримують єдність своєї сутності, то чи не є їх індивідуалізація через власну тілесність свідченням відхилення від істини, втіленням хибності і помилковості? Саме так позначав тіло Декарт, постаючи у цьому спадкоємцем тривалої інтелектуальної традиції, що бере початок ще за античних часів.

Мотив пов'язування тілесності з помилковим, розуміння всього чуттєвого як непевного й недостовірного, є дуже потужним і постійним в античній думці, що красномовно засвідчують хоча б твори Платона. Але Спіноза долає і спростовує логіку протиставлення єдності розуму як репрезентанта й носія істини — індивідуальній множинності тіл як джерелу помилок та хиб. Він вводить інший вимір буття — досвід та бажання. Дійсність людського буття, за Спінозою, це не лише дійсність, репрезентована знаннями, а й дійсність бажання. «Бажання — каже він, — є сама сутність людини, наскільки вона визначена до будь-якої дії якимсь її станом» (Ч. III, теор. 59).

Паралелізм душі та тіла, який складає важливу методологічну засаду спінозівської філософії, є співзвучним одній з найактуальніших сучасних проблем, а саме проблемі відмінностей. Так, пошуки самоідентифікацій через фіксування відмінностей визначають магістральні напрямки сучасного інтелектуального дискурсу. Проблема виявлення власної природи людського індивіда, котра знаходиться у репресованому стані, а також звільнення її від соціальної та культурної заангажованості, становить особливий інтерес в наш час. Філософські, феміністичні, екологічні теорії зосереджують увагу на розкритті феномену людської індивідуальності саме через її тілесність, котра найбільшою мірою

піддається соціальним та культурним маніпуляціям.

Спінозівський паралелізм душі та тіла описує ситуацію соціальної конструкції тілесності: математично заангажований розум продукує ідею тіла відповідно до тих стереотипів, парадигм, норм та цінностей, що формують його самого. Саме ж тіло стає таким, що, з одного боку, є носієм ідеї власного розуму, з іншого ж, — утримує в собі ідею Божественного інтелекту. Але останню не слід розуміти як загальну ідею, що уніфікує та об'єктивує індивідуальне. Навпаки, саме індивідуалізація людського тіла через ідею власного розуму не виявляє в ньому особливе та відмінне, а робить його подібним до інших. Виявлення ж власного тіла, як ідеї Божественного інтелекту, складає справу людського життя, яку концептуалізувати може тільки такий розум, що подолав математичні (читай: соціальні та культурні) межі й є досить потужним та сміливим, аби сказати правду про власне тіло.

Певна річ, ми не знайдемо букввальних підтверджень такого ходу думки у текстах Спінози. Але його *Етика* примушує мислити саме в цьому напрямку. Так, Енді Гоффі проводить паралелі між дельозівським концептом «тіла без органів» та спінозівською ідеєю Бога, котра відповідає поняттю природи, а не традиційному для західної філософії антропоморфізмові. Він стверджує, що парадокс теорії тіла без органів, подібний до парадоксу *Етики* Спінози, полягає у тому, що одне й те саме може як утримувати те, що є повністю штучним конструктом, продуктом граничної формалізації, так і те, що є абсолютно неформалізованим, природним [6, р. 72]. Дельозівське «тіло без органів» — це той концепт, що репрезентує відповідну ідеї Бога тілесність в її повній недиференційованості та сукупності всіх можливостей. Не випадково самі Дельоз та Гаттарі ставлять питання «чи не є спінозівська *Етика* великою книгою про тіло без органів?» [3, р. 153].

Раціоналізм Спінози спрацьовує досить парадоксальним чином: саме шляхом «геометрично» точних міркувань він обґрунтовує дійсність тіла у її незалежності та розумовій *неспростовності*. Зауважимо, що у вченні Спінози важливим є не абстрактне визначення факту людської тілесності. Фактичність тіла, попри всі висновки методичного сумніву, не відкидав і Декарт, котрий у вигляді протяжності метафізично легалізував-таки існування чуттєвого світу.

Позиція Спінози значуща тим, що, по-перше, фактичність тіла не визначається як очевидність здорового глузду, а раціонально обґрунтовується. Тобто доводиться те, що наше розуміння людини у її бутті ніяк не може оминати її тіла. По-друге, тілесність людини не редукується до загальної всім чуттєвим речам якості протяжності. «Моє живе тіло» (вдамося тут до виразу Гуссерля) є унікальним сущим, котре не підпадає під редукцію до будь-чого

іншого. Це положення Спіноза доводить за допомогою теореми: «У Богові з необхідністю існує ідея, котра виражає сутність того чи іншого людського тіла у вічності» (Ч. V, теор. 22). Завдяки існуванню кожного людського тіла як ідеї Бога, конкретні тіла вилучаються з кола плинних емпіричних об'єктів, котрі безболісно втрачають свою особовість в узагальненнях розуму та загальних властивостях речей (природі).

Нарешті, по-третє, Спіноза обґрунтовує неможливість для розуму (душі) скласти концепцію людини, яка б ігнорувала її тілесність. Тут голландський мислитель постає у найбільш радикальній опозиції до Декарта. Впевненій тезі Картезія «мы с лёгкостью предполагаем, что [...] не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы ни было тела» [2, с. 316], Спіноза протиставляє не менш рішуче твердження: «Ніякої ідеї, котра б виключала існування нашого тіла, в нашій душі існувати не може: така ідея — відразу для нашої душі» (Ч. I, теор. 10).

Це означає, що небуття тіла взагалі немислиме: людина не може мати свідомості самої себе, не маючи свідомості (ідеї) власної тілесності. Достовірність декартівського Ego, яка не тільки уможливорює сумнів у реальності тіла, а й прямо відкидає її, в свою чергу спростовується Спінозою — мислителем, котрий одним з своїх головних інтелектуальних завдань вважав ґрунтовне доведення основних положень декартівської філософії (про що свідчить хоча б його відома праця *Основи філософії Декарта, доведені у геометричний спосіб*). Тут перед нами постає один з тих парадоксів, на які вельми багата історія людської думки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дельоз Ж., Гаттарі Ф. *Капіталізм та шизофренія: анти-Едіп*. — К.: СІНТО, 1996.
2. Декарт Р. *Первоначала філософії* // Декарт Р. *Соч.* в 2-х тт. — М.: Мысль, Т.1, 1989, С. 297—422.
3. Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus*. — London, Athlone Press, 1988.
4. Goffe V. *Nature=x (notes on spinozist ethics)* // *The Virtual Embodied. Presence/Practice/Technology*. — Routledge: Ed. by John Wood, 1998.
5. Rorty R. *Spinoza Lecture 1, Is it desirable to love truth?* // Rorty R. *Truth, Politics and «Post-Modernism»*. — Van Gorcum, 1997.
6. Ross S. *The gift of touch [embodying the good]*. — Albany: State University of New York Press, 1998.