

Гомілко О. (Київ)

ЕПІСТОЛЯРНИЙ СПАДОК ДЕКАРТА: ДІАГНОЗ – «ЗРАДА» РАЦІОНАЛІЗМУ

Прикметою сучасного філософського дискурсу є те, що в ньому класичні, усталені образи видатних мислителів піддаються постійному переосмисленню. Начебто безумовна інтелектуальна репутація ставиться під знак питання і в усебічно знайомій постаті проступають нові риси. Можливість такої трансформації породжує один з хрестоматійних ходів історичної думки – залучення у інтелектуальний обіг нових джерел, що дає підстави для серйозних корекцій в загальноприйнятій картині подій та визначень. Моє звернення до Декарта у цій статті зумовлене бажанням репрезентувати його як мислителя, що перевершує рамки своїх (добре нам знайомих) філософських текстів. Масштаб постаті Декарта виявляється у тому, що мислитель не лише заклав метафізичні засади новоевропейської культури, але й позначив шляхи до їх спростування. Але для того, щоб побачити цю масштабність, потрібно звернутися не лише до визнаного кола його філософських праць, але й до всього творчого доробку Декарта.

Можливість нової інтерпретації Декарта зумовлюється його епістолярним спадком та науковими текстами. Саме до листів та фізики Декарта звертається Даніель Гарбер у своїй книзі *Втілений Декарт: прочитування картезіанської філософії через картезіанську науку* [3]. Його прискіпливий погляд помічає суттєву суперечність між метафізикою Декарта, з одного боку, і науковими працями та епістолярним спадком, з іншого. Виявлення цієї суперечності спонукає до висновку про те, що великий Картезій не тільки всебічно обґрунтовував новоевропейський раціоналізм, але й одночасно був утіленням його саморефлексії, усвідомлюючи його межі та глухі кути. Саме через цю щирість у ставленні до власного вчення Декарт в своїх листах позначав такі сюжети, котрі, за міркою пересічних уявлень, мали б бути «зрадою» мислителя самому собі. Йдеться, певна річ, не про його свідомий намір. До того ж, тривалий час ця декартівська «зрада» своєму вченню лишалась непоміченою.

Відомо, що Декартів раціоналізм складає важливу частину руху, спрямованого на подолання впливу аристотелізму на розви-

ток метафізики XVII ст. Головною мішенню тогочасної критики було вчення Аристотеля про субстанціальні форми, завдяки якому чуттєва тілесна субстанція набувала метафізичного обґрунтування як першосутність буття, а єдність матерії та форми розглядалась як необхідна ознака кожного суцього. Декартове розмежування двох субстанцій, що виявилось фундаментальною засадою нового світогляду, виключало метафізичну позицію, яка допускала взаємозумовленість душі та тіла. Подальший розвиток філософії зосередив свою увагу на розв'язанні проблеми їх взаємодії. Але, попри різноманітність запропонованих підходів, всі вони залишалися в рамках усталеної парадигми, для якої розподіл світу на два виміри (протяжності та мислення) поставав як безумовний. Саме з цими реальностями мала справу новоєвропейська думка. Розум набув для неї універсального значення, статусу визначальної характеристики людини. Тілесна ж субстанція відступила у природний світ, потрапивши під владу фізичних законів. Закони збереження (енергії, руху, матерії) вважались серед них головними, оскільки через них кожне суще отримувало своє місце. Так було створено картину світу, в межах якої можна було будь-що вирахувати і відтворити! При цьому трансцендентна сутність не вилучалась з неї, а лише бралася в дужки як така, що визначає все.

Проте ця раціональна гармонія іноді порушувалась низкою феноменів, котрі важко було вмонтувати в її мисленевий устрій. Серед них провідне місце належало людському тілу. Його неперебачуваність, проманіфестована, зокрема, в релігійних практиках середньовіччя, не зникла з появою нового типу мислення. Навпаки, вона стала привертати до себе ще більшу увагу. Адже людське тіло могло страждати, кохати, перейматися болем, пристрасстю, здійснювати подвиг чи вчиняти зраду тощо. Одним словом, воно відрізнялось від інших «слухняних» тіл. Цю *ініцiсть* важко було вписати в уявлення про людину як істоту розумну. А тому розум зарахував тіло до категорії різновидів речі протяжної і примусив підпорядковуватися природним законам. Цим метафізичним актом людське тіло було перетворено на об'єкт, що з часом став також «слухняним», за словами Фуко. Тіло перестало драгувати розум. Отже, машину універсуму було полагоджено.

Але віднесення Декартом людського тіла до світу *res extensa* не зняло питання про взаємодію двох субстанцій. Декартівська метафізична позиція, побудована на тезі про існування двох незалежних субстанцій, знайшла своє логічне завершення в окаяніалістів, котрі вже повністю виключили будь-яку взаємодію душі й тіла, розглядаючи її як зовнішній вияв божественного втручання. За окаяніалістичними концепціями, щоразу, як нам здається, що тіло є причиною думки чи ще якихось змін в душі, стається диво, викликане безпосереднім втручанням Бога. І коли, навпаки,

здається, що душа спричиняє зміни в тілі, також здійснюється божественна воля. Причинні зв'язки між тілом і душею заперечувалися. Ляйбніц, критикуючи Декарта, доповнив оказіоналізм теорією наперед-встановленої гармонії. Але чи була ця критика справедливою? І чи можна розглядати логіку розгортання класичної філософської парадигми як єдино можливу?

Звичайно, відповідь на це питання залежатиме від того, як ми розумітимемо самого Декарта. Вже зазначалось, що в доробкові Декарта є ідеї, котрі надавали можливість особливої інтерпретації, а відтак і визначення іншої (відмінної від загальнопоширених поглядів) логіки його вчення. Розглянемо ці ідеї детальніше. Спершу слід з'ясувати причини самої їх наявності. Або, іншими словами, відповісти на питання чому Декарт все ж «зрадив» раціоналізм?

Висловимо припущення, що самого Декарта-раціоналіста «зрадив» Декарт-людина. В листуванні з людьми, яких знав особисто, а надто з принцесою Єлизаветою, він не міг залишитися лише суб'єктом, що мислить. Мислитель спілкувався з жінкою королівської крові, котра виявила інтерес до його вчення. А це не могло залишити Декарта байдужим. Почуття в цьому випадку пересилили строгість логіки, і Картезій зізнається принцесі в своїй неспроможності пояснити, як людське тіло та душа можуть бути єдині (а не просто поєднані). Не визнавати ж їх єдності він не міг, оскільки її засвідчувало саме життя.

Листування є актом живого досвіду, а не просто логічним викладенням наукового тексту. Тут спрацьовує інша логіка, логіка почуттів, що, власне кажучи, спонукає мислителя вже до само-рефлексії. Жива принцеса спромоглась на те, що було не під силу ляльці, з якою філософ любив подорожувати. Отже, Декартове самоспростування відбулося не як результат його раціональних споглядань, а як подія особистісного досвіду.

Звичайно, цей відступ Декарта від раціоналізму не набув чіткого оформлення і переважно залишився поза увагою істориків філософії. Але він відбувся, й тому не міг не потрапити у фокус філософського інтересу. Хоча для цього, звичайно, потрібен був інший час, що настав лише тоді, коли людське тіло перетворилось на одну з провідних тем філософського дискурсу і коли його об'єктність була поставлена під питання. Так, у книзі *Втілений Декарт: прочитування картезіанської філософії через картезіанську науку*, Даніель Гарбер здійснює спробу виявити цю непослідовність Декартового раціоналізму і надати їй значення метафізичної реабілітації людського тіла. Автор вважає, що одним із продуктивних підходів до аналізу філософії Декарта є заглиблення не лише у його метафізику, а сприйняття її на тлі загального контексту, котрий складається з наукових ідей, історичного, інте-

лектуального, а також особистісного компоненту. Він радить розуміти Декарта як «живу, людську істоту, котра дихає, вчиться (і забуває), чії погляди з плином часу розвиваються й змінюються, навіть якщо він не завжди усвідомлює цей вимір своєї думки» [3, с. 4]. А тому не картезіанська метафізика, в якій проблема тіла знайшла своє найбільш повне відображення, а наукові пошуки й особисте життя Декарта сприяють виявленню його метафізичних хиб. Іншими словами, до «зради» його привела не бездоганна логіка метафізики, а власні наукові ідеї й життєві переживання.

Головною «зрадою» раціоналізмові, на думку Д. Гербера, є визнання Декартом поруч з річчю протяжною та річчю, що мислить, *речі, що постає як єдність душі й тіла*. Він вважає, що в Декарта виокремлено не два, як прийнято вважати, а три виміри існування світу, а саме – протяжність, думка і єдність душі й тіла [3, с. 153]. І якщо з першими двома субстанціями як мислитель новочасової доби він впорався досить вміло, то ідея єдності душі й тіла залишилась в його теоретичній спадщині лише у вигляді інтуїції, якій тільки в майбутньому (у межах феноменологічної традиції) судилося набути концептуального вигляду.

Спробуємо з'ясувати, яка складова науковому доробку мислителя спонукала його до визнання людського тіла окремою сутністю, яка виражає єдність душі й тіла. Відомо, що фізика Декарта – це фізика протяжних тіл, для яких закони руху і взаємодії є основними. Ці ж закони спираються на закон збереження, що висуває із Божественного акту створення – кількість руху у світі залишається завжди сталою. Але Декарт вважав, що закон збереження не порушується, якщо при взаємодії тіл змінюється лише напрямок їх руху, а швидкість залишається тією ж самою. Це чітке розмежування швидкості тіл і напрямку їхнього руху склало наріжну підвалину його фізики і начебто залишило можливість узгодити фізичний закон збереження руху з його метафізичним припущенням про взаємовплив душі й тіла. Адже, якщо душа спричиняє зміни у тілі, то цим вона лише змінює напрямок його руху, а не його швидкість – закон збереження не порушується. Але, з іншого боку, визнання того, що швидкість тіла не змінюється при певній взаємодії суперечить законові збереження. Отже, припущення Декартом взаємодії тіла й душі порушує строгість наукового доведення. Виникає потреба у її відновленні, якою переймається Ляйбніц, критикуючи позицію Декарта щодо інтерактивності душі та тіла як неспроможну забезпечити непорушність законів збереження. Але ця критика була б справедливою в тому випадку, якби Декарт залишався без останку відданим своєму раціоналізмові. Ляйбніц критикував Декарта, не помічаючи його «зради».

Його власне розв'язання проблеми полягає в припущенні існу-

вання наперед встановленої гармонії між обома сутностями. За твердженням Ляйбніца, саме взаємне співвідношення, наперед встановлене в кожній субстанції універсума, виробляє те, що ми називаємо *спілкуванням* цих субстанцій; лише в цьому й полягає *зв'язок між душею й тілом* [див. 2, с. 278–279]. Не вдаючись до розгорнутого аналізу теорії Ляйбніца, зауважу, що вона засвідчує його вірність принципам раціоналізму. Попри його цікаву думку про те, що будь-яке тіло відчуває все, що відбувається в універсумі, а тому той, хто бачить, міг би в кожному тілі прочитати, що відбувається скрізь, і навіть те, що відбулося або ще відбудеться [див. 2, с. 424], Ляйбніц не визнає існування третьої субстанції, якою є людське тіло, або, за словами Декарта, єдність душі й тіла. Дійсно, для Ляйбніца як тіло, унаслідок зв'язаності всієї матерії в наповненому просторі, виражає весь універсум, так і душа є представником всього універсуму, презентуючи те тіло, яке їй належить. Тому видається доречним той висновок, що універсум відображається в душі відповідно до її тіла. Але все ж тіло для німецького філософа є божественною машиною, або природним автоматом, що функціонує у відповідності з законами збереження, оскільки у всесвіті немає нічого необробленого, чи безплідного, все має свій визначений рух [див. 2, с. 424].

Проте Декарт не був до кінця зрозумілим не тільки для своїх послідовників, але й для самого себе. Відомі тексти листів Декарта до принцеси Єлизавети (1643 рік) свідчать про це. Їхнє спілкування на цю тему почалося з того, що Єлизавета попросила Декарта пояснити їй, яким чином душа людини може спричиняти дію в тілі. Адже, якщо протяжність виключається як властивість душі, то як може душа впливати на тіло, що є протяжним? Принцеса мислила цю взаємодію відповідно до панівної наукової парадигми того часу, заснованої, зокрема, на фізичних законах збереження. Для Єлизавети взаємодія душі й тіла уподібнюється зв'язковій тіло — тіло. А тому, певна річ, раціонально зрозуміти цей парадокс інтерактивності душі й тіла (а точніше — їх єдності) їй було складно.

Свою відповідь Декарт розпочинає з розрізнення душі як того, що мислить, і душі як того, що перебуває у поєднанні з тілом (в другому випадку вона діє й страждає разом з тілом) [див. 1, с. 490]. Він одразу визнає, що намагався зрозуміти першу іпостась душі, тоді як про другу нічого не сказав. Причиною цього недогляду стало те, що його ціль полягала у доведенні відмінності душі від тіла, а не їхньої єдності. А в цій справі розуміння душі як субстанції, що мислить, спрацьовувало добре. Визнання ж єдності душі й тіла руйнувало ці доведення.

І все ж, віддаючи належне проникливості своєї кореспондентки, Декарт намагається пояснити їй власне розуміння єдності душі й тіла. Звичайно, це пояснення засвідчило його поразку як

мислителя-раціоналіста, але, водночас, продемонструвало перемогу його розуму. У своїй відповіді він пропонує ідею людського тіла (себто єдності душі та тіла як таких) як самостійної данності, як сутності, котра існує поруч з протяжністю і думкою, а не похідної від них чи їньої передумови. Отже, єдність тіла й душі становить не їх просте поєднання, а окремий онтологічний феномен. Його експлікація стає можливою лише в результаті подолання десоматизації людського тіла, внаслідок якої тіло перетворюється з природного об'єкта на екзистенційний феномен. Але всі обґрунтування метафізичного характеру людської тілесності ще попереду. Декарт поки лише виробляє критерії, за якими можна роз'єднати ці три субстанції. Він припускає наявність певних первинних понять, відповідно до яких ми формуємо наші знання про світ. Так, він говорить, що «речі, котрі належать єдності душі й тіла, самою лише здатністю розуміння пізнаються дуже смутно; не пізнаються вони нею також і за допомогою уяви. З повною явністю вони пізнаються *почуттями*. Звідси випливає, що того, хто ніколи не філософує, а користується лише своїми почуттями, зовсім не відвідують сумніви стосовно того, чи душа рухає тіло, чи тіло діє на душу; він розглядає і те і інше як щось єдине, тобто просто уявляє собі їх єдність, оскільки уявити собі єдність двох речей означає уявити собі їх як одне ціле [див. **1**, с. 492—493]. Зголом він доходить висновку, що тільки життєвий досвід дозволяє досягнути єдності душі й тіла: ані метафізичні вправи, ані вивчення математики не зможуть тут нічим зарадити. Великий мислитель навіть побоюється, що принцеса може визнати його пояснення несерйозними і образитися. А тому він посилається на власний досвід як на доказ своєї правоти і стверджує, що головне правило, якого він завжди дотримувався в своїх заняттях, полягало у тому, щоб приділяти протягом дня дуже мало часу тим думкам, які захоплювати уяву, і протягом року дуже мало годин тим, які зачіпали саме лише чисте розуміння, решту ж часу залишати для відпочинку почуттів і розуму [**1**, с. 493].

Причиною труднощів, що виникли у Єлизавети щодо розуміння дії душі на тіло, було, на думку французького філософа, використання невідповідних понять. Декарт застерігає від змішування понять, за допомогою яких ми досягаємо різні роди речей. Адже неможливо зрозуміти, яким чином душа надає рух тілові, звертаючись до понять, якими пояснюють те, як одне тіло надає рух іншому. Вплив душі на тіло він пояснює через схоластичне (не механістичне) розуміння тяжіння (гравітації), яку розумів як властивість тіла, що спричиняє рух тіла у напрямку центру землі. Картезій не вважає за потрібне знати, як саме тяжіння рухає тіла і як воно з ними пов'язане [див. **1**, с. 492]. Отже, тому, хто розуміє схоластичну концепцію тяжіння, не важко збагнути, як нема-

теріальна сутність може викликати зміни у матеріальній. Зрештою, для Декарта не так принципово, тілесною чи безтілесною сутністю є тяжіння. Якщо, на думку Декарта, тілесним вважати будь-який об'єкт будь-якої природи, котрий однак має бодай якийсь стосунок до тіла, то й розум, унаслідок його здатності поєднуватися з тілом, може називатись *тілесним*; отже, якщо тілесним називається те, що причетне до тіла, то тяжіння є тілесним не більш, ніж людський розум [див. 1, с. 566]. У контексті узвичаєних інтерпретацій таке визначення розуму в Декарта виглядає досить несподівано.

Наступним кроком, що засвідчує відступ Декарта від власного раціоналізму, є визнання за розумом, що знаходиться у поєднанні з тілом, і за тілом, що знаходиться у поєднанні з розумом (або, іншими словами, за людським тілом, що представляє цю єдність), здатності порушувати закони збереження й поставати причиною додаткового руху. Визначаючи Бога як першопричину Декарт не зводить Його виключно до функції причини руху. Морові він писав, що переміщення (себто рух) є не менш значущою сутністю, ніж форма; воно є модусом тіла. Силою, що рухає тіло, може бути або сам Бог (котрий зберігає в матерії ту ж кількість переміщення, яку він вклав у неї першої миті створення), створена субстанція, як-от наш розум, або будь-яка інша річ, котрій Бог дав силу переміщення тіл [див. 1, с. 586]. Й це ще не все! Декарт оголошує цю силу модусом створеної субстанції, а не Бога, хоча й утримується від подальших коментарів, аби його не визнали прихильником отождоження Бога зі світовою душею [там само]. Відповідно, коли Бог є причиною руху, то закон збереження повинен виконуватись унаслідок Його досконалої природи. Але, якщо причиною руху є скінченна і недосконала сутність, як-от розум у поєднанні з тілом, то фізичні закони втрачають свою безумовну непорушність. Отже, додавати або віднімати рух може лише створена сутність. Бог це зробити не може. В його волі було лише створити таку сутність, якою є людське тіло.

Д. Гарбер в згаданій книзі робить висновок, з яким я не можу не погодитись: «немає нічого безпідставного чи суперечливого принципам Декарта в тому твердженні, що одухотворені тіла, тобто тіла, спроможні впливати на розум, можуть порушувати принцип збереження. Вони стоять немовби осторонь світу чистої механістичної природи, тобто такої системи, де лише Бог є єдиною причиною руху» [3, с. 165]. Це припущення є фундаментальним для подальшого переосмислення людської тілесності. Воно передбачає, головним чином, вилучення людського тіла зі світу об'єктів і надання йому буттєвих характеристик. Лише через декілька століть Мерло-Понті здійснив аналіз подолання об'єктності людського тіла, розробивши концепт живого тіла (*lived body*), котре

прийшло на зміну Декартовому одушевленому тілу (*animate body*). Отже, можна говорити про те, що Декарт першим з-поміж модерних мислителів започаткував внутрішнє опонування раціоналізмові. Ідея взаємодії душі й тіла як особливого виміру світу не просто пропонує ще одну версію раціоналізму, а закладає підвалини для глибшого проникнення в глибини буття. Вона показує, що не все пізнається раціонально. Іноді лише звернення до єдності душі й тіла може допомогти пізнати певний рух.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Декарт Р.** *Из переписки 1643 – 1649 гг.* // Декарт Р. *Сочинения*: в 2-х тт. — М.: Мысль, Т. 2, 1989.
2. **Лейбниц Г. В.** *Монадология* // Лейбниц Г. В. *Сочинения*: в 4-х тт. — М.: Мысль, Т. 4, 1982.
3. **Garber D.** *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science.* – Cambridge: University Press, 2001.

Секундант С. (Одесса)

PHILOSOPHIA PROTONOETICA ИОАХИМ ЮНГА. К ПРОБЛЕМЕ СТАНОВЛЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ ФИЛОСОФИИ МОДЕРНА

Имя Иоахима Юнга более известно среди историков науки, чем среди философов. В Германии он известен как основоположник экспериментальной химии, один из основателей ботаники. Создан специальный фонд по изучению его наследия, его труды переиздаются. Но так было не всегда. В автобиографической заметке, посвященной истории формирования идеи универсальной характеристики, Лейбниц не без сожаления замечает, что даже в самой Германии И. Юнг при жизни был известен немногим. «Но он был настолько велик в смысле глубины суждения и широкой разносторонности дарования, — добавляет Лейбниц, — что я не знаю, можно ли было от кого-либо из смертных, не исключая самого Декарта, с большим основанием ожидать великого восстановления наук, если бы этот человек получил в свое время признание и содействие» [1, т. 3, с. 415]. Наряду с Галилеем, Декартом, Гоббсом и отчасти Гассенди, Лейбниц относил Юнга к числу тех, кто, применив математику к физике, «полностью очистили философию от необъяснимых химер и показали, что все телесное в природе должно быть объяснено механикой» [1, т. 1, с. 357]. Столь высокая оценка Лейбница не могла не привлечь к Юнгу внимания