

МОЄ ЖИВЕ ТІЛО ЧИ ТІЛО ЯК ОРГАНІЗМ? РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМИ ДЕКАРТОМ ТА ГУСЕРЛЕМ

Сучасний філософський дискурс постійно звертається до теми людської тілесності. Різні напрями намагаються розглянути цей феномен у різних перспективах, звертаючись до класичних доробків, критикуючи їх чи асимілюючи їхні ідеї до своїх теорій. Питання, яким же чином пов'язані між собою тіло та свідомість, турбувало мислителів усіх часів. Протягом тисячоліть було встановлено декілька певних критеріїв, що характеризують тіло та свідомість. Але ці характеристики є настільки різними, що здається неможливим віднайти ту ланку, що зв'яже одне з іншим. Відкриття такої ланки дозволило б дати відповідь на питання, «Що є людина?».

Серед давньогрецьких текстів, до яких ми звертаємося через їхню безсумнівну впливовість на всю західну філософію, знаходимо перші розробки концепту тіла, роздуми щодо значення тілесності людини у її житті та пізнанні. Платон у своєму діалозі «Тімей» розповідає про створення Деміургом космічного тіла, розуму та душі. Для цього Деміург взяв у певних пропорціях чотири стихії. Формою світового тіла є сфера, за межами якої нічого немає, навіть часу. Все є включеним в цю сферу [5]. В цьому діалозі основні співвідношення тіла та душі ще не розкрито, але у діалозі «Кратил» Платон вже чітко говорить про співвідношення душі та тіла. Тіло є в'язницею душі. Тіло є знаком душі. Але тілесна чуттєвість як певна пізнавальна функція не розглядаються Платоном взагалі. Навіть навпаки, він каже, що чуттєві форми сприйняття дають оманливе та хибне знання [4]. Тіло для Платона і давньогрецьких мислителів загалом є лише прекрасною формою, «колісницею душі».

Середньовічні філософи також звертаються до проблеми людської тілесності. З'являються нові нюанси, що примушують переглянути ставлення до тіла як до простого носія вищого початку. Втілення Божого Сина в живу людину, торттури та смерть живого Бога примушують переглянути уявлення про онтологічну роль тіла. Тому вже Тома Аквінський відходить від платонівських уявлень про місце та роль людської тілесності та звертається до ідей Стагірита. Аквінський убачає у відношенні душі до тілесності відношення форми до матерії, але він йде далі й наголошує, що будь-яке людське тіло є певним тілом, отже в ньому самому має бути певна субстанційна форма, що надає йому таких властивостей. Така концептуалізація тіла має певний намір, а саме, вона має наочно довести той факт, що на Страшному Суді кожна душа знов увійде в своє тіло. А це значить, що тіло є не просто байдужим «носієм», або

«колісницею» душі, воно суттєво пов'язано із душею. Без свого тіла душа не може досягти статусу особистості, адже, на думку Аквіната душа без тіла не становить того, що ми називаємо Я. Душа має здібності до інтелектуального пізнання, тіло ж надає для нього базис – пізнання чуттєве, яке, на відміну від уявлень Платона, не є помилковим. Помилка виникає, якщо людина складає неправильне судження про відчуття. Душа та тіло є невід'ємними одне від одного, тому і пізнання, і просто існування одного без іншого не є можливим [6].

Феноменологія, як одна з найвпливовіших на сьогодні філософських концепцій, наполягає на цільності людської істоти. Дослідження свідомості в рамках «еґології», як назвав нову науку її творець – Едмунд Гусерль, із необхідністю привели до переосмислення проблеми тілесності. Автор «Картезіанських медитацій» ретельно досліджує ідеї Декарта щодо свідомості, погоджується з ним в основних тезах, доповнює та створює власну концепцію, базовану на трансценденталізмі. Помітно, що ідеї Декарта захопили Гусерля, але тему тілесності ці два філософи розглядають по-різному. Гусерль критично ставиться до розведення Декартом тіла та розуму на дві абсолютно різні субстанції. Звичайно, що таке ставлення Декарта до проблеми було зумовлене й певними об'єктивними, історичними чинниками, які варто зазначити.

Із настанням доби Нового Часу всі теми постають у новому світлі. Філософські пошуки набувають зовсім іншого характеру. Вже недостатнім видається обґрунтування будь-яких положень засобами релігії. На зміну їй стрімким поступом виходить наука, яка намагається якнайзагальнішим чином пояснити навколишній світ. Але в цьому їй явно заважає конкретна людська індивідуальність. Не довго вагаючись, наука в особі Декарта звертається до загальної одиниці, головною ознакою якої є пізнання, до суб'єкта. Але не лише Картезіє звертався до безтілесної та аморфної самосвідомої субстанції. Такі представники новочасної філософії як Ляйбніц, Ф. Бекон, Спіноза, Берклі оперували у своїх мисленневих подорожах концептом майже безтілесної людини. Звісно, відмова від тіла не могла здійснитися «натуральним» чином, адже завдяки тілу людина належить до цього світу, тому питання співвідношення розуму чи свідомості з тілом не відкидалось взагалі. Відмова від тіла означає тут вилучення тілесності з сутнісних ознак людини, з кола тих метафізичних засад, що складають умову можливості людського самовизначення. Тому тілу була відведена скромна і непомітна роль.

Можливість радикального заперечення людського тіла в процесі самоусвідомлення остаточно ствердив безумовно Декарт своїми висновками: «И хотя, быть может (а как я скажу позднее, наверняка), я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как

вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой - отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него» [3, с. 68]. Декарт визнає наявність емпіричного тіла у людини, але заперечує необхідність тіла у метафізичному сенсі, говорячи, що уявлення людини без кінцівок чи органів не є проблематичним. Тоді як уявити людини без свідомості, означає уявити вже щось, що не можна назвати людиною, адже відсутня основна ознака – можливість само ідентифікації Я. Декарт послідовно досліджує, яким чином я знаю про своє тіло, які переваги воно мені надає і як може заважати у процесі пізнання. Тілесне буття Декарта не вважає аподиктичним, воно, радше, має випадковий характер, вводить розум в оману. «Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто» [3, с. 28]. Я, той, хто має сумнів, безперечно маю буття. Моє буття – постійний процес мислення, моя думка, яка може існувати окремо від тіла. Буття зосереджене в моєму еґо, яке не обмежується моїм місцем перебування у просторі, тобто моїм тілом. Онтологічне підґрунтя мого Я – мисленнева субстанція, яка лише завдяки мозку поєднана із тілом. Тілесна субстанція чітко відокремлена від мисленневої, тіло заважає людині досягти стану чистої свідомості, тіло обмежує людину, прив'язує її до певного просторового розташування, що може зашкодити або навіть зупинити пізнання світу.

Декартові доводиться поступитися у своїх роздумах лише десоматизованим потоком мислення. Його вчення містить дві рівноцінні субстанції (*res cogitans* та *res extensa*), кожна з яких має повноцінне буття. Власне буття за Декартом має два виміри – протяжність та мислення. Але намагання знайти онтологічний базис мислення лише в ньому самому призводить до логічної тавтології «я мислю, отже – мислю». Аби запропонувати граничне онтологічне обґрунтування свідомості, треба вийти за її межі, тобто подивитися на *res cogitans* зі сфери *res extensa*. Аби виправдати свою позицію, Декарт абсолютно розводить дві субстанції, не залишаючи між ними, власне, жодних спільних рис. Він не хоче визнавати той факт, що онтологія свідомості не може бути побудована без протяжного, скінченного і недосконалого тіла, його чуттєвості, яка хоч і надає нам першодані відомості про світ, але вони почасти є оманливими та недостовірними. За це тілу дорікає вся філософія свідомості. Але найдивнішим є те, що новоевропейська філософія геть дєсакралізувала світ, перетворивши його на предмет експериментального підходу, на «природу», позбавивши її містичних та метафізичних ознак.

Тобто належність до буття визначалася наявністю у досвіді, засвідченим чуттєвістю. Світ перетворився на чуттєву реальність. Єдине, що не має чуттєвої достовірності, це – свідомість. Вона підтверджується та обґрунтовується лише самою собою. Але така позиція може призвести нас до соліпсизму. І Декарт, і Гусерль, аби уникнути цієї загрози, надають гарант об'єктивного існування світу. Декарт береться довести існування Бога та віднайти основну природу речового світу. Оскільки наша впевненість в існуванні тілесного світу базується на даних нашого чуттєвого сприйняття, то треба спочатку віднайти гарантію їхньої хоча б відносної достовірності, адже ми не знаємо напевне, чи не вводить нас в оману наша чуттєвість. Такою гарантією на думку Декарта може стати лише довершена істота, що створила нас разом із нашими відчуттями, істота, ідея про яку несумісна з ідеєю омани. Очевидна ідея такої істоти в нас є, але ж звідки вона береться? Ми усвідомлюємо себе недосконалими лише тому, що вимірюємо своє єство ідеєю найдосконалішої істоти. Отже, ця остання не є нашою вигадкою, вона також не випливає з досвіду. Ця ідея могла бути лише вкладеною найдосконалішою істотою. З іншого боку, ця ідея настільки реальна, що ми можемо розкласти її на логічно зрозумілі елементи, адже повну досконалість можна помислити лише за умови наявності в неї усіх властивостей в абсолютному виді, а отже і повної реальності, що нескінченно перевищує нашу власну реальність.

Доказ існування абсолютного Бога стає для Декарта «справою честі», необхідною умовою розбудови неспростовної доктрини, яка могла стати, і, як відомо, стала, базисом та обґрунтуванням для розбудови європейського наукового мислення. Розвиток механіки не міг стати настільки всеохопним та стрімким без введення механістичних уявлень у філософську основу науки. Тому не дивно, що концепція людини у Декарта віддає тіло до повної влади механістичних уявлень. Тіло постає як організм, що складається з різних органів і діє механічно. Найрадикальніших висновків щодо тілесності доходить Ламетрі, уявляючи організм як машину. Декарт не дійшов до такого радикалізму, але в його думках помітні такі тенденції. Медицина вивчала і вивчає будову тіла людини використовуючи мертві тіла, розчленовуючи їх, вивчаючи мертві органи мертвого тіла. Іншого погляду на сутність тіла, ніж «тіло-з-органів» в медицині виникнути не могло. Декарт не розрізняє протяжного тіла, що займає певне місце у просторі, та тіла живого, що довільно може пересуватися у просторі, беручи неживі просторові тіла за відносні точки відліку свого руху.

Розведення мисленнєвої та тілесної субстанцій не дало Декарту жодних пояснень стосовно специфічного існування людського тіла. Вплив мислення на протяжне тіло, виникнення думок у протяжному мозку не

пояснюються, а констатуються. Межа між протяжністю та мисленням навпаки залишається загадковою, прихованою, такою, що прагне до нескінченності у своїй просторовій подільності. Адже навіть сучасна медицина не знайшла тієї грані, де закінчується свідомість та починається фізіологія. Якщо свідомість криється у центральній нервовій системі, то чи є той перехід нервових клітинах, аксонах тощо? Неможливо пояснити гармонійне існування людського тіла, його діяльність, рухи, якщо вбачати в тілі одночасне існування абсолютно різних субстанцій, що впливають одна на одну.

Гусерль звертається до цієї проблеми зовсім з інших позицій. Автор феноменологічної концепції бере багато ідей Декарта. Декарта і Гусерля не задовольняє стан сучасної кожному з них філософії. Обидва вважають філософію недостатньо строгою та радикальною наукою. Обидва відкидають будь-яку історичну форму філософії та вимагають новий, радикальний та абсолютно індивідуальний початок для неї. Як такий початок, що має характеристики самоочевидності та не має засад, Декарт розуміє сферу вроджених ідей, *cogito*, а Гусерль, залучаючи кантівську термінологію, – сферу трансцендентальної суб'єктивності, що конститує апіорні сутності. Потяг до радикалізації філософії і для Декарта, і для Гусерля насамперед пов'язаний з намаганням обґрунтувати єдність всіх наук в рамках *cogito*, яке для Декарта стає точкою відліку наступних дедуктивно виведених істинних суджень, а для Гусерля – єдиною цариною феноменологічного аналізу. Таким чином, проблема побудови науки на абсолютних та очевидних засадах – це перша і найголовніша задача, яку обидва філософи ставлять перед собою на початку свого філософського шляху.

Феноменологія багато в чому є розробкою певних картезіанських принципів. Але специфіка феноменологічної концепції полягає в тих ідеях та методах, які не були розкриті Декартом та виходять за рамки картезіанства. Передусім це стосується концепції інтенційності та методу інтенційного аналізу. Декарт вважає, що під час рефлексії, свідомість збігається сама із собою, тобто схоплює себе в акті пізнання. Можливість збігу з самою собою дана свідомості одразу, але увага, що приділяється зовнішнім об'єктам, проходить повз такої можливості. Тут і стає у нагоді процедура сумніву. Скеровуючи нашу увагу на самих себе, ми перетворюємо природну очевидність свідомості на її аподиктичну очевидність [2]. За Гусерлем, свідомість завжди інтенційна, тому коли свідомість звернена сама на себе, вона завжди звернена й на свої інтенційні стани. Свідомість завжди відкрита світові та може запобігти злиттю з ним лише через повторне сприйняття цього світу в єдності його значення. Радикальний початок філософії для Гусерля полягає у відкритті світу. Останній дається нам одночасно і як тотальна інтенція, і

як прихована телеологія, або продукт конституювання, що надає світові значення. Там, де свідомість збігається сама із собою, вона завжди збігається з корелятами своїх інтенцій, або зі світом.

При розробці свого строго суб'єктивного філософського методу Гусерль, як і Декарт, намагається знайти в царині «чистої суб'єктивності» можливості, за умови наявності яких результати пізнання суб'єкта могли б отримати значення «об'єктивно цінних». Гусерль відкидає метафізичні розбудови Декарта, але бере до уваги той картезіанський принцип, що знання щільно пов'язане із буттям. В межах трансцендентально редукованої свідомості, як зазначає Гусерль, за допомогою особливого роду абстракції можна провести подальшу редукцію до строго соліпсичного суб'єктивізму через посередництво виключення всіх імпліцитних зв'язків з іншими Ego. Після такого роду редукції феноменальний світ Гусерль розглядає як належний винятково власній свідомості того, хто мислить. Цей світ Гусерль називає іманентною трансценденцією. Враховуючи, що досвід особистого світу передбачає досвід зовнішнього суспільного світу, де існують інші Ego, ми можемо сказати, що деякі об'єкти мають значення «об'єктивної трансцендентності», тобто обґрунтовують нашу впевненість в існуванні інших Ego, для яких світ природи, культури та соціальності є ідентичним. Гусерль не встановлює існування інших Ego за аналогією. Через аналіз внутрішнього життя свідомості Гусерль відкриває особливий модус репрезентації Іншого і називає цей рід соціальної свідомості трансцендентальною інтерсуб'єктивністю. Таким чином, трансцендентальна інтерсуб'єктивність стає гарантом існування зовнішньої об'єктивної реальності. Феноменологічний аналіз самосвідомості приводить до об'єктивного світу інших Ego, в той час як у Декарта, натомість, самосвідомість включає в себе ідею Бога та залежить від його існування.

Тілесність виступає представником, засобом репрезентації іншої свідомості, появою останньої у моєму феномені світу. Тілесність Іншого надає йому можливості представити себе для мене, увійти до мого світу та стати рівноправним партнером у співконституюванні світу. На відміну від Декарта, Гусерль працює з поняттям «живого тіла», а не організму, що складається з кінцівок, торсу та голови. Безпосередньо та очевидно нам дане наше живе тіло, «моє живе тіло», плоть. Поняття «мого живого тіла» було впроваджено Гусерлем для позначення специфічної реальності, що наявна і дана безпосередньо кожній людині: «Тогда среди тел, охваченных этой *природой* в моей собственной сфере, я нахожу мое живое тело, выделенное в своей уникальности, как то единственное среди них, которое есть не просто тело, но именно моё живое тело, единственный объект в пределах абстрагированного мной мирового слоя, которому я, сообразуясь с опытом, приписываю поля ощу-

щення, хотя они и по-разному связаны с ним (поле тактильного ощущения, поле ощущения теплого и холодного и т. д.), единственный объект, в котором я непосредственно *преобладаю и господствую* (курсив Е. Гусерль), как, в частности, и в каждом из его органов» [1, с. 194].

Проведення редукції з необхідністю приводить нас до особливої сфери суб'єкта. Гусерль говорить про трансцендентальне Его у його примордіальній сфері. Сфера примордіалітета характеризує собою ту вихідну точку, звідки виходить ставлення до Іншого. Так Гусерль досягає шару досвіду, що забезпечує фундамент для визначення Іншого. З цієї примордіальної сфери Гусерль намагається визначити момент, що спонукає трансцендентальне Его залишити його особливу сферу. Для цього засновник феноменології впроваджує поняття кінстестичної свідомості, яка є конститутивною основною структурою для кожного сприйняття. Кінстеза за Гусерлем – це саморух, це певне «я рухаюсь» і «я можу рухатись у просторі». Тобто тут ідеться про когось, хто змінює своє місце, а не про щось, яке опиняється в різних місцях у просторі. Аби зловити м'яча, коли він летить до нас, ми не переводимо постійно погляд зі своїх рук на м'яч, вираховуючи траєкторію його польоту та свідомо оптимізуючи координацію рухів. Таким чином ми спостерігаємо за грою інших. В ситуації з власним тілом ми дивимось на м'яч своїми очима, а наші руки наче самі знають, де буде точка перетинання траєкторій м'яча та моїх рук [7].

У результаті перетинання різних кінстестичних полів досвіду я знаходжу свідомість про моє тіло, як мій орган сприйняття, – плотська свідомість. Ця плотська свідомість відіграє конститутивну роль у здійсненні досвіду Іншого, адже вона утворює царину примордіалітету. Досвід Іншого йде шляхом примордіального сприйняття іншого тіла, якому я аппрезентую характер плоті. Аппрезентація, за Гусерлем, змістовно мотивована асоціацією. Сприймане тіло подібне з моїм власним, що схиляє мене - як виражається Гусерль – до «парної асоціації». На підставі подібності (у рухах і поводженні) я аппрезентую йому плотську свідомість, тобто я розумію його рух як його кінстези, я переносу свою кінстестичну свідомість на інше тіло. Цим я приписую йому трансцендентальне Его.

Відкриття кінстестичної свідомості тіла та тілесної інтенційності повністю опонує декартівським уявленням про тіло як організм, складений наче пазл з органів. Механістичні уявлення не відповідають моїм відчуттям живого тіла, таким, яким воно дане мені безпосередньо, яким воно дане мені у своїх рухах та інтенціях. Проблема тілесності посідає у феноменології одно з перших місць, адже моє живе тіло стає не просто річчю серед речей, воно надає мені можливості пізнавати світ та інших, саме залишаючись осторонь, непізнаним. Розкриваючи тему тіла,

послідовники Гусерля доходять певних висновків стосовно його ролі у житті та пізнанні, насичуючи проблему новими нюансами та відкриттями. Тіло перестає бути знаряддям чи організмом, воно насичується життям, заповнюється нудотою екзистенції до кінчиків пальців та продовжує себе у часі та просторі. Тіло стає мостом між мною та Іншими, завдяки йому я пізнаю Інших, які у свою чергу надають мені можливість повернутися до відкриття власного тіла.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Гусерль Едмунд** *Картезианские размышления*. / Гусерль Эдмунд. - Санкт-Петербург: Наука; Ювента, 1998.
2. **Декарт Рене** *Первоначала философии* / Декарт Рене // Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. – С. 297-422
3. **Декарт Рене** *Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом* / Декарт Рене // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. – С. 3-72
4. **Платон** *Кратил* / Платон // Собрание сочинений в 4 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. – С. 613 - 681
5. **Платон** *Тимей* / Платон // Собрание сочинений в 4 т. Т.3. М.: Мысль, 1994. – С. 421-500
6. **Фома Аквинский** *Сумма теологии* / Фома Аквинский // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. Москва: Издательство политической литературы, 1991. – С. 172-187
7. **Dodd J.** *Idealism and corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology.* Kluwer Academic Publishers / Dodd J. 1997.

Віталій Терлецький (Київ)

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ APRIORI В «КРИТИЧНІЙ ОНТОЛОГІЇ» ГАРТМАНА

Звертання до концепції апіорного пізнання Н. Гартмана (1882–1950) зумовлено низкою мотивів як історичного, так і систематичного характеру. Творчість цього мислителя припала головно на міжвоєнні роки, а в цей період поняття а ріогі стало предметом досить гострих дискусій і дебатів поміж неокантіанцями, феноменологами, неопозитивістами і представниками точних наук. Для теми А ріогі цей проміжок часу вагомий ще й тому, що саме тоді відбулося чітке усвідомлення того факту, що витоки цього поняття сягають значно далі епохи І. Канта, а тому воно в жодному разі не може бути зведено винятково до трансцендентально-філософського варіанту. Своєрідним відображенням такої ситуації була поява в середині