

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.319.8:111.1(44), «XVII»

А.М. МАЛІВСЬКИЙ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В.А. Лазаряна (Дніпропетровськ)

## АНТРОПОЛОГІЧНА КОМПОНЕНТА ОНТОЛОГІЇ ДЕКАРТА

**Мета статті** – окреслити та осмислити вчення Декарта про антропологічний компонент онтології як найважливішу складову його філософії. Реалізація означеної мети передбачає послідовне розв'язання таких задач: 1) огляд дослідницької літератури по проблемі присутності людини та особистісного характеру істини; 2) наголошення на амбівалентності його базової інтенції спадщини; 3) обґрунтування тези про конститутивність присутності людини та осмислення пристрастей як форми оприявлення антропологічного компоненту онтології. **Методологія.** Звертання до евристичного потенціалу феноменології, постпозитивізму та постмодернізму дає можливість: 1) наголошення на багатшаровості та полісемантичності класичних філософських текстів; 2) усвідомлення обмеженості та недостатності найвно-просвітницького бачення природи людини; 3) пошуків нової рецепції європейської класики, що передбачає подолання усталених нігілізму та песимізму стосовно інтерпретації феномену людини. **Наукова новизна.** Вперше об'єктом окремої уваги стає антропологічний компонент онтології Декарта, котрий досі обділявся увагою в силу ряду причин: основними серед них є 1) традиційна недооцінка факту незавершеності творчості Декарта як нереалізованого антропологічного проекту та 2) відсутність належної уваги до особистісного характеру істини. Передумовою їх конструктивного подолання є увага до амбівалентності базової інтенції та істотності етики у спадщині мислителя. Тексти філософа та дослідницька література дозволяють стверджувати конститутивний характер присутності людини та пристрастей як ключової форми оприявлення антропологічного компоненту онтології. **Висновки.** Сьогодні втрачає свою переконливість усталена традиція тлумачення природи філософування у Декарта як процесу філіації знеособлених знань. Неупереджене бачення текстів спонукає переглянути як неприйнятні (1) тлумачення процесу пізнання істини як відображення (2) бачення процесу філософування як знеособленого. 3) редукований образ людини як мислячої речі.

*Ключові поняття:* антропологічний компонент онтології, редукціонізм, мисляча річ, гносеологія, етика, пристрасті, присутність.

### Актуальність

Контекст переходу від техногенної до антропогенної цивілізації зумовлює кардинальну зміну ракурсу рецепції та інтерпретації історії філософії. Остання постає вже не стільки в звичному ракурсі – як історія ідей, концепцій, метанаративів, скільки як поле осягнень людиною самої себе та досягнень на шляху самопізнання та саморозбудови. Окреслене поле актуалізує проблему відмови автора від звичної настанови на деантропологізацію змісту філософування та нехтування особистістю мислителя.

Змістовне окреслення специфіки сучасного етапу передбачає увагу до конструктивних шукань нової методології осягнення людини, котра дозволяє належним чином осягнути вищі духовні виміри буття. В ході пошуку адекватної методології на перший план виходять не лише усвідомлення об-

меженості та недостатності найвно-просвітницького бачення природи людини та детермінуючих чинників її існування, але й пошук нової рецепції європейської класики, що можливо за умови конструктивного подолання притаманного некласичній філософії нігілізму та песимізму стосовно феномену людини.

Усвідомлення та осмислення означених вад стало можливим як результат оприявлення шукань філософської думки XIX-XX ст. з притаманним їй наголошенням на багатшаровості та полісемантичності класичних філософських текстів. Перш за все мова йде про феноменологію, постпозитивізм, постмодернізм. Інакше кажучи, саме доробок кількох останніх століть уможливує осягнення філософських вчень минулого як тих феноменальних проявів людського духу, значимість яких виходить далеко за межі окремих фрагментів метанарати-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

ву та не вміщається в «прокрустове ложе» лінійної історії філософії. Очевидно, що нині задача пошуку змістовних альтернатив усталеній лінійній історії філософії виходить далеко за межі пошуку «другого начала» філософії (М. Гайдеггер) як чогось принципово несумісного зі звичними рецепціями.

Означені трансформації можуть бути витлумачені як форма прояви запиту на історію філософії як поле реалізації задачі самопізнання та саморозбудову людини. Одна з істотних перешкод на шляху її реалізації – традиційне тлумачення спадщини Декарта (базового вчення Нового часу) як своєрідного -ізму – гносеоцентризму, раціоналізму, техноморфізму тощо.

Означені інтерпретації істотно ускладнюють задоволення гострих потреби людини в вищих смислах, а тому неприйнятними є як схематизація та редукція вчення про людину, так і нехтування наявними у спадщині Декарта вищими рівнями буття. Маючи на увазі змістовну спряженість сфери вищих онтологічних смислів та феномену людини, надалі специфіку першої пропонується означати за допомогою поняття «антропологічний компонент онтології».

Традиційне нехтування ним оприявнюється щодо спадщини Декарта в вигляді так званого дуалізму – вчення про реальність як дві самостійні субстанції, тобто деантропологізований образ буття. Одним з проявів означеної редукваності є образ людини як мислячої речі, позбавленої пристрастей та духовності.

Стан духовної кризи європейської культури XIX-XX ст. актуалізує проблему місцезнаходження та форм присутності вищих цінностей та смислів. А тому наявний в дослідницькій літературі спотворений образ філософії Нового часу (як прояву суб'єктивізму) доповнюється уявленням про присутність вищих рівнів буття в епоху ранньої античності.

Нині означене кліше все частіше стає об'єктом критики та спроб конструктивно-

го його подолання в некласичній філософії, тобто мають місце спроби вийти за межі спрощеного бачення філософської спадщини Декарта та окреслити дійсні форми оприявнення в ній вищих рівнів буття.

В дослідницькій літературі все більш явною є тенденція усвідомлення нередукованості філософії Декарта до гносеоцентризму, проявом чого є, зокрема, втрата переконливості поширених тез про знеособленість процесу пізнання та спотворений образ людини як мислячої речі. Продовження лінії на конструктивне подолання гносеоцентристських тлумачень передбачає посилену увагу до проблеми присутності людини як особистості у спадщині Декарта та осмислення тези про важливість етики в структурі його вчення. Передумовою змістовного розкриття теми є увага до проявів особистісності філософування в гносеології та в етичному вченні мислителя.

### Огляд літератури

Маючи на увазі залежність змісту антропологічної компоненти онтології від рецепції базової інтенції філософування Декарта, доцільно зосередження уваги на основних способах її інтерпретації в дослідницькій літературі.

Передумовою змістовного окреслення теми статті є увага до природи тих перешкод, котрі ускладнюють її реалізацію. По-перше, мова йде про детермінуючу роль настанови на діяльнісно-практичне перетворення світу та переконаність в правомірності тлумачення філософських текстів як гносеоцентристських, тобто тенденція наголошення на універсальності в філософській спадщині Декарта теоретичного відношення людини до світу та нехтування своєрідністю інших галузей філософського знання, зокрема етики. По-друге, культ природничо-наукового знання, котрий передбачає усунення емоційності, суб'єктивності, пристрастності. До числа його проявів належать (1) визнання неістотності внутрішнього світу людини та заперечення його присутності в структурі філо-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

софського знання; (2) поширення уявлень про деантропологізованість та знеособленість філософських істин, тобто ілюзію про повне усунення тілесності та чуттєвості з людської природи та видимість домінування платонізму в поглядах Декарта. По-третє, істотно ускладнюють автентичне осягнення текстів філософа міфи, пов'язані з тлумаченням радикальної спрямованості філософування Декарта, що уособлюється в зображенні його як революціонера. Зміст революції прийнято пов'язувати зі звертанням до інтелекту та вбачати в повному розриві з традиціями попереднього філософування. Основні форми оприявлення радикального перевороту - (1) редукція змісту філософії як любові до мудрості до знання в його природничо-науковій формі, позбавленого пристрастності й особистісності та (2) запереченні своєрідності антропології та етики. А тому до числа загальних місць в дослідницькій літературі донедавна прийнято було відносити тези про редукцію людини до тварини, а етики до медицини.

Необхідною передумовою усунення перешкод на шляху до автентичного осягнення спадщини Декарта є увага до факту певної невизначеності та амбівалентності її базової інтенції.

В умовах незавершеності філософської системи Декарта та відсутності достатнього прояснення питання про місце в ній антропологічної складової [1] виникає спокуса ігнорування її специфіки та редукції до інших галузей знання, нехтуючи при цьому інтенцією на самопізнання та саморозбудову. Показовим прикладом поширеності означеної методології є випадки зведення антропології до медицини на сторінках сучасних досліджень. Зокрема мова йде про статтю Ганни Бітбол-Гесперіс, присвячену осмисленню проблем його «нової антропології» та фізіології у спадщині Декарта. Викладаючи власну позицію, дослідниця пропонує своє тлумачення смислу та спрямованості відомих снів Декарта, котрі мали місце в ніч з 10 на 11 листопада 1619 року. Вона схильна однозначно пов'язувати їх з

проектом масштабної перебудови існуючої на той час системи наук на базі медицини [2, с. 368–371].

Спробу змістовного заповнення лакуни та обґрунтування тези щодо правомірності кваліфікації вчення Декарта про людину як платонізму здійснює Стефен Восс. Він визнає ключову роль спадщини французького мислителя в процесі розбудови антропології Нового часу, водночас скептично сприймаючи ідею наявності у нього глибокого антропологічного вчення. Проявом його скепсису є дещо провокаційна назва статті - «Декарт: кінець антропології». В цілому спроба французького філософа оцінюється як приречена на невдачу (failure).

Обґрунтовуючи правомірність тлумачення методологічних принципів Декарта як платонізму, Восс акцентує спадкоємність його стосовно Платона, підкреслюючи, що головний предмет міркувань французького філософа – не стільки цілісна людина, скільки її окремих фрагмент – душа як субстанція, принципово відмінна від тіла. А тому в ході аналізу своєрідності позиції Декарта на кожному з окремих етапів творчості, автор пропонує кваліфікувати їх як поміркований, схоластичний та крайній платонізм [3, р. 274].

Приймаючи до уваги еволюцію позиції Декарта, Восс прагне обґрунтувати тезу щодо нездоланної обмеженості розуміння природи людини на сторінках «Медитацій», акцентуючи відсутність уваги до феномену людини. Нехтування фактом наявності та істотності для спадщини Декарта його нереалізованого антропологічного проекту дозволяє автору заперечувати істотність антропології для спадщини філософа: «Декарт більше не вірить в людину», наслідком руйнації означеної віри постає «антропологічна тиша в “Началах”» [3, с. 291-292].

Як легко пересвідчитися, можливість змістовного окреслення антропологічної позиції Декарта значною мірою залежить від уваги до антропологічної інтенції його шукань. За умови ж відсутності уваги до

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

неї антропология приречена на роль неістотних для автора фрагментів. Переконливі приклади ми знаходимо в техноморфних рецепціях спадщини Декарта. Зокрема Вікторіо Гьосле тлумачить позицію Декарта як радикальну та безкомпромісну. Відомі твори Декарта характеризуються як виклад революційних ідей, невідомих попередникам. При цьому припускається, що саме в «Я» Декарт знайшов той абсолютний фундамент, котрий був необхідний йому для обґрунтування метафізики як науки. Логічним наслідком з наведених вище тез та положень виглядає і повне заперечення етики в структурі філософських знань: «... нет у Декарта и этики...» [4, с. 35].

Змістовно окреслюючи своє бачення базового картезіанського проекту, Гьосле схильний редукувати його до проекту підкорення природи, згадуючи про «новочасову програму підкорення природи» та «науково-технічну програму» [5, с. 110].

Свідченням масштабного поширення техноморфного підходу на тлумачення людини є її проява на сторінках публікації, зорієнтованої на експлікацію та осмислення власне персоналістичної інтенції європейської культури. Мова йде про дослідження Іняса Леппа, присвячене християнській філософії екзистенції. Штучною та категоричною є обрана ним деантропологізована та деперсоналізована форма викладу ключових ідей Декарта. Визнання універсальності та детермінуючого характеру ідеї «духу геометрії» стосовно змісту та спрямованості метафізики Картезія приводить І. Леппа до проголошення тези щодо принципової неспроможності досягнути та описати специфіку людського існування, оскільки «дух геометрії» унеможлиблює досягнення його специфіки, тобто того, що робить людину людиною. Амбівалентність же позиції філософа залишилася поза увагою, оскільки «картезіанське вчення про людину, суто об'єктивне та сцієнтистське, ... зводить людину до тварини, а тварину до машини» [6, с.78].

Означені нігілістичні підходи до тлумачення спадщини Декарта мають спільну ваду – упередженість та «сліпоту» стосовно антропологічного компоненту онтології.

### Мета статті

**Мета статті** – окреслити та осмислити вчення Декарта про антропологічний компонент онтології, оприявлене в його тлумаченні філософії. Реалізація означеної мети передбачає послідовне розв'язання таких задач:

1) Наголошення на амбівалентності базової інтенції філософування Декарта та істотної зміні акцентів в її тлумаченні (від редукованого образу реальності до визнання існування та ключової значимості її вищих рівнів);

2) В ході звертання до гносеології та етики обґрунтувати тезу про конститутивність присутності людини в філософській спадщині Декарта та осмислити пристрасті як форми оприявлення антропологічного компоненту онтології, укоріненого в особистісному досвіді.

### Методологія

Звертання до евристичного потенціалу феноменології, постпозитивізму та постмодернізму дає можливість: 1) наголошення на багатошаровості та полісемантичності класичних філософських текстів; 2) усвідомлення обмеженості та недостатності найвопросвітницького бачення природи людини; 3) пошуків нової рецепції європейської класики, що передбачає подолання усталених нігілізму та песимізму стосовно інтерпретації феномену людини.

### Основна частина

#### *Амбівалентність базової інтенції філософування Декарта*

Донедавна амбівалентність базової інтенції Декарта залишалася без достатньої уваги. Можливість пересвідчитися в цьому дає звертання до базових вчень європейської думки. Вже з моменту становлення історії філософії як науки, тобто, з Гегеля, спостерігається фіксація уваги на факті

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

внутрішньої суперечності вихідних принципів філософування Декарта. Спроба поєднати вихід за межі суб'єктивності за допомогою сумніву як пошуки надійності та об'єктивності зі своїм власним мисленням як вихідним пунктом, в основі якого – прагнення свободи [7, с. 322].

Спадщини Декарта своїм існуванням завдячує спробі філософа запропонувати синтетичне поєднання двох принципово різних світоглядних настанов, по-перше, орієнтації на самопізнання та саморозбудову людини, по-друге, настанови на вичерпне пізнання та радикальне перетворення світу, формою виразу яких є перша наукова революція.

Для сучасних дослідників все більш виразною та явною є теза про неможливість зведення багатства його спадщини до базової інтенції Нового часу, оприявлену в науці та філософії. Мова йде про спрямованість на діяльнісне, активне, перетворююче ставлення. І хоча філософія Декарта справедливо характеризується як опозиційна античності та споглядальному ставленню до світу, її специфіка має бути означена не стільки протистоянням протилежних інтенцій, скільки як спроба їх синтетичного поєднання.

Слушною та обґрунтованою виглядає ідея щодо правомірності тлумачення спадщини Декарта як форми поєднання двох світоглядних настанов, пов'язаних з античністю та Новим часом. вважає за доцільне означити їх як споглядальне та діяльнісне ставлення до світу. Розкриваючи характер їх поєднання, Джон Коттенгейм акцентує існування прірви між споглядальною та контролюючою настановою, котра пронизує всі частини картезіанської філософії [8, с. 309].

Переконливо та аргументовано тезу про істотність для спадщини Декарта неусувної прірви між двома базовими інтенціями обстоює Стефан Гаукрогер. Останній формою прояви амбівалентності базової настанови філософування Декарта вважає ідею принципової несумісності натурфілософії «На-

чал» та засад людської поведінки. Змістовно окреслюючи своєрідність останньої компоненти, він слушно акцентує увагу на виході французьким мислителем за межі редукціоністського протистояння двох субстанцій з протилежними атрибутами, котра зокрема проявляється в баченні фундаменту моралі не стільки в медицині, скільки за її межами - в формі субстанційного союзу розуму та тіла [9, с. 218].

Акцентуючи антиномічність вчення французького мислителя, Коттінгхем справедливо наголошує на двозначності базової спрямованості його спадщини, котра виразняється як поставлене перед нами Декартом доленосне запитання, відповідь на яке ми маємо остаточно визначити самі. Воно проявляється в необхідності нам здійснити власний вибір між двома основними підходами до розв'язання успадкованої від попередніх часів проблеми спасіння душі, а саме – або турбота про долю власної душі як технічний контроль над нашим середовищем та нашою людською природою, або ж – прийняття більш «духовного» шляху, що передбачає узгодженість та пристосування нашого життя до більш перманентних цінностей [8, с. 48].

Як легко помітити, Коттінгхем акцентує амбівалентність позиції Декарта в двох основних формах, а саме – як опозиційність споглядального та діяльнісного способів ставлення людини до світу та як протилежність етичної та контролюючої інтенції.

Як вже згадувалося, істотною перешкодою на шляху становлення автентичного образу вчення Декарта є ілюзія щодо універсальності теоретичного відношення до світу. Вона постійно репрезентується в дослідницькій літературі, хоча сам Декарт досить однозначно висловлювався щодо правомірності означеної тези вже в тексті своєї першої праці «Правила для керування розуму», згадуючи про межі пізнання: «Но здесь поистине не может быть ничего полезнее, чем изучать, что такое человеческое познание и как далеко она простирается» [11, с. 104]. Факт неприйнятності позиції

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

радикалізму та власні мотиви Декарт засвідчує в одному з приватних листів вже відразу після публікації «Міркувань» - квітень або травень 1638 року (переклади якого українською та російською мовою відсутні). Для нас істотно, що в основі його аргументації лежить визнання важливості антропологічного компоненту онтології та розуміння етики як форми турботи про нього. Універсалізація теоретичного відношення є небезпечною, оскільки «універсальний сумнів може викликати великі коливання та навіть моральний хаос» [10, с. 35].

Нині в умовах втрати просвітницьких ілюзій про самодостатність наукового пізнання все більш явно виражається амбівалентність базової настанови та істотність етики. Можливість пересвідчитися в справедливості означеної тези дає неупереджене ставлення до текстів Декарта, де, за задумом самого мислителя, турбота про правильний образ життя та етика як вищий рівень мудрості мала увінчувати його філософську систему: «...нашей первой заботой должна быть правильная жизнь». «Последнюю (этику – М.А.) я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости» [11, с. 308-309].

Визнання наявності та істотності етики в структурі філософського знання Декарта актуалізує питання про спосіб її співвідношення з іншими складовими. Останнім часом в дослідницькій літературі на зміну усталеній тенденції гносеологізації філософії приходить інший підхід, представники якого схильні до абсолютизації ролі етики в структурі філософського знання Декарта та проголошення детермінуючої ролі етичної проблематики стосовно гносеології та метафізики. Означена позиція представлена зокрема в публікації Лізи Шапіро, котра наголошує на істотній трансформації усталених уявлень, проявом чого є характеристика спадщини Декарта як парадоксального поєднання двох протилежних моментів, а

саме – відсутність власне етичних творів та істотність етичної проблематики. Маючи на увазі недостатню визначеність місця етики в структурі філософського вчення, Шапіро наголошує на нетрадиційному тлумаченні природи метафізики, а саме - задачу пошуку перших принципів Декарт вважає такою, що служить цілям досягнення мудрості, котра оцінюється більше як практична, ніж теоретична. Можна погодитися з думкою автора про те, що ця увага до практичної значимості першої філософії присутня в його творах з самого початку та проходить червоною ниткою через всю його спадщину [12, с. 461].

Їх незадовільність та внутрішня парадоксальність позиції Декарта привертають все більше уваги в останні роки [13].

Можливість більш глибокого осягнення антропологічного компоненту онтології необхідно передбачає аналіз проблеми присутності людини у філософуванні Декарта та форм її вираження. По суті мова йде про задачу критичного переосмислення одного з ключових понять вчення мислителя – людина як «мисляча річ».

**Конститутивність людської присутності в філософуванні Декарта.** Живучість гносеологізаторського тлумачення Декарта в історико-філософській традиції та пов'язане з нею нехтування особистісним виміром філософування значною мірою опирається на наївне (поверхове та некритичне) бачення тенденцій розвитку філософії Нового часу та текстів мислителя. Їх незадовільність та внутрішня парадоксальність позиції Декарта привертає все більшу увагу в останні роки. В контексті техноморфного тлумачення спадщини засновника раціоналізму людина постає як істота, основне покликання якої – досягнення максимально повного знання про світ, необхідною передумовою чого є самовдосконалення себе як дзеркала Всесвіту (що передбачає усунення будь-яких форм суб'єктивності). Здавалось би, однозначним підтвердженням правомірності означеного тлумачення виглядають власні слова мис-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

лителя про найвищу досконалість людини як здатність не помилятися – «выработать в себе привычку не ошибаться» [14, с. 51].

В той же час (як це не парадоксально) тексти мислителя засвідчують неприйнятність для нього образу людського розуму як дзеркала, оскільки теоретичне відношення до світу не є універсальним. Попри характерні для епохи уявленням про безмежні перспективи людського пізнання, тісно пов'язані з небаченими досі можливостями перетворення світу, Декарт не схильний переоцінювати нинішній рівень теоретичних знань: «то небольшое, что я узнал...» [11, с. 289]. Ще менше ентузіазму у філософа викликає утопічне уявлення стосовно необмежених можливостей поширення власних знань іншим людям: «нельзя понять чужую мысль так же хорошо, как если бы сам к ней пришел» [11, с. 290].

Глибоко усвідомлюючи сполученість процесу осягнення істини з специфічними умовами ситуації та індивідуальністю вченого, філософ вказує на «частные опыты» [11, с. 287] як ключовий компонент процесу осягнення істини. Інша форма наголошення на конститутивній значимості особистісної природи істини — висловлений ним жаль з приводу відсутності реальної можливості отримати істину в чистому вигляді, тобто реальна відсутність такого вченого, котрий міг би осягнути істину в чистому вигляді, неспотвореному обставинами та власною суб'єктивністю: «...если бы существовал в мире человек, способный самые важные и самые полезные вещи для общества, ... то по-моему, самое лучшее, что они могли бы сделать для него, - это предоставит ему средства на расходы по опытам...» [11, с. 293].

Доречно зауважити, що спосіб тлумачення феномену людини у вченні Декарта значною мірою сформувався під визначальним впливом настанови на об'єктивістське бачення світу. Схематично окреслюючи вади усталених підходів, варто акцентувати увагу на поширеності хибного тлумачення тези про існування люди-

ни по аналогії з природними речами та передбачає дистанціювання від суб'єктивності.

В ході неупередженого звертання до текстів сумнівними виглядають кліше стосовно суб'єктивності світосприйняття мислителя як позбавленої онтологічної укоріненості. Зокрема там, де звично cogito сприймається як епіфеномен чистої свідомості. Більш уважний погляд засвідчує його онтологічну укоріненість. А тому слушним виглядає зауваження Доброхотова О.: «В этой формуле cogito, т.е. сознания вообще, оказывается совершенно достоверным феноменом, и прежде всего потому, что явленная в этом акте сознания сущность есть само существование» [15, с. 166].

Але ж, як ми пам'ятаємо, філософствування Декарта є амбівалентним, а тому в контексті осмислення основних етапів становлення етики в європейській культурі дослідник справедливо наголошує на детермінуючій ролі XVII ст. в становленні духовного фундаменту Нового часу та ключовій ролі мислителя в новому обґрунтуванні етики. Щоправда, очікування стосовно змістовного розкриття тези про її своєрідність в ході ознайомлення з текстом статті виявляються марними та не справджуються. Автор не виходить за межі найвно-просвітницької рецепції філософування Декарта (припущення щодо самодостатності раціо як прояви абсолютного буття) як несумісного з чуттєвістю. Остання постає як неопосередкована індивідуальністю та як альтернатива раціо. Сприймаючи тезу про парадигмальність когіто для Нового часу як суто формальну конструкцію, котра не передбачає змістовних приписів («содержательных предписаний») в сфері етики, він пов'язує зміст альтернативної етичної програми зі сферою чуттєвих переживань, котра має справу з безпосередньою очевидністю та цінністю людських переживань – «емоційна...етика» [16, с. 109-110].

За умови визнання універсальною настанови на об'єктивістське бачення світу в дослідницькій літературі ми приречені фік-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

сувати присутність людини в формі емпіричного знання за допомогою поняття психологічний вимір. На думку Гаукрогера вчення Декарта є одним з тих оригінальних мислителів, чия позиція незаслужено обділялася увагою та випала з поля зору дослідників, хоча вона і досі не втратила своєї евристичної та конструктивної значимості: «... психологічний вимір моральності, котрий пізніше ігнорувався, і є достатні підстави рекомендувати його» [9, с. 224].

Осмилюючи в цілому проблему присутності людської суб'єктивності в філософуванні Декарта та її конститутивну роль, варто пам'ятати, що вона проявляється не лише в гносеології, але й в етичному вченні. В останньому випадку очевидно, що форми тлумачення ним присутності особистості корелюють зі способами рецепції базової інтенції філософування, тобто лише за умови відмови від універсалізації теоретичного відношення до світу та визнання самоцінності та самодостатності людської особистості, що уможливує розбудову морального вчення. Передумовою досягнення автентичної позиції Декарта стосовно феномену людини є увага (1) до природи людини як субстанційного союзу душі і тіла (2) вихід за межі наївних уявлень щодо самодостатності матеріальної субстанції та (3) увага до пристрастей як форми оприявлення субстанційного союзу.

Для самого ж мислителя (принаймні з певного моменту) пристрасті є істотним та неусувним моментом людської природи, осмисленню конститутивної ролі яких присвячена його остання праця – «Пристрасті душі». До числа її головних положень належать ідея свободи як опанування тілесних пристрастей та великодушність як ідеал людського життя, котрий є ключем до осмислення та виправлення всіх інших пристрастей. А тому філософське вчення Декарта постає як форма турботи про збереження та розбудову особистості.

В ході розкриття теми статті важливо привернути увагу до того факту, що саме з ідеєю присутності цілісної людини в сучас-

ній дослідницькій літературі асоціюється спроба повернення до автентичного тлумачення антропології Декарта. Основна мета публікації Родіс-Левіс [17] – сприяти звільненню історії філософії від хибного тлумачення Декарта через окуляри картезіанства, що передбачає акцентування природи людини як субстанційного союзу душі та тіла та її конститутивну присутність в гносеології та етиці. До числа ключових ідей публікації відносяться тези про те, що вчення Декарта про природу людини сприймається хибно, коли його несправедливо звинувачують в руйнації аристотелівської традиції, відносячи до загальних місць тези про редукованість сутності душі до мислення, а життя тіла – до чистого механізму.

Наголошуючи на принциповій нетотожності позицій Декарта і картезіанства, дослідниця пов'язує витoki останнього з моментом відмежування від вчення про субстанційну єдність душі і тіла, тобто з демонстрації їх повної відмінності [17, с. 200].

Основна вада позиції картезіанців вбачається дослідницею в упередженості підходу та неспроможності досягнути автентичну позицію мислителя як ідею субстанційного союзу в спадщині Декарта. «Принципова трудність для картезіанців – визнати абсолютно винятковий характер унікального людської істоти...» [17, с. 208].

Ключову ідею творчості великого мислителя дослідниця пов'язує з останньою працею Декарта, де об'єктом дослідження є феномен тісної взаємодії між душею та тілом, а формою її увиразнення є пристрасті. Більшість картезіанців схильні до нехтування одним з найбільш оригінальних та найбільш багатообіцяючих пунктів теорії Декарта, а саме – ідеєю практичної значимості відчуттів та пристрастей, проявом чого є традиція редукувати союз до відповідності між двома субстанціями ми, нехтуючи будь-якими взаємодіями. До числа аргументів стосовно їх непересічної значимості належить детермінуюча роль пристрастей в людському житті, оскільки саме вони, будучи добре спрямовані, дозволяють людині



## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

відчути найбільшу насолоду в своєму житті – повертає увагу Родіс-Левіс до призабутих сторінок Декарта [17, с. 206].

Дослідники справедливо наголошують, що особливо явним руйнівний характер редукціоністських уявлень стосовно спадщини Декарта в цілому стає при переході до антропології Декарта, що супроводжується відродженням тих труднощів, котрі притаманні платонізму. Аналізуючи еволюція поглядів філософа, Родіс-Левіс справедливо зауважує факт їх відображення в істотній зміні акцентів в тлумаченні змісту базового поняття філософії Декарта – поняття мислення. Рельєфність означених змін спостерігається в розстановці акцентів в другій та третій Медитаціях. Якщо в першому випадку мова йде природу людини як мислячої речі, котра є моєю власною природою, тобто природою мого розуму [14, с. 51], моя сутність як речі мислячої полягає лише в тому, що я є мисляча річ або субстанція, вся сутність якої полягає тільки в тому, щоб мислити [14, с. 63]. В другому ж випадку спостерігається істотне розширення діапазону ключових аспектів, а саме – відповідаючи на питання – що я таке?, мислитель вказує - Я – річ, що мислить, тобто сумнівається, стверджує, заперечує, знає досить мало, багато чого не знає, любить і ненавидить, бажає й не бажає, а ще уявляє і відчуває [15, с. 29]. наголошуючи на істотному розширенні діапазону основних аспектів поняття мислення, дослідниця акцентує увагу на факті доповнення французької версії тексту додатку - «котра любить та ненавидить» [17, с. 208]. Показово, що проблема місця та ключової значимості антропологічного компоненту онтології останнім часом все більше повертає до себе увагу дослідників Декарта [18].

### Висновки

Звертання до текстів Декарта та їх новітніх досліджень дозволяє обґрунтувати тезу про наявність та ключову роль антропологічного компоненту онтології в структурі філософського знання Декарта. В даному

контексті проблематизуються усталені редуковані уявлення про людину як мислячу річ та актуалізується присутність людини як тілесно-чуттєвої істоти. Формою оприявлення людини як субстанційного союзу душі і тіла є її пристрасті, укорінені в особистісному досвіді. Важливість антропологічного компоненту онтології засвідчує етика як форми турботи про нього. Характерно, що саме з ідеєю присутності цілісної людини в сучасній дослідницькій літературі асоціюється спроба повернення до автентичного тлумачення антропології Декарта.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Маливский А.Н. Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae / XXVIII*. 1 2013. с. 51-63.
2. Bitbol-Hesperies A. *Cartesian physiology// Descartes' Natural Philosophy/* ed. by Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton. – London: Routledge, 2000. – P. 349–382.
3. Voss S. *The End of Anthropology // Reason, Will and Sensation /* ed. John Cottingham. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – P. 273–306.
4. Хесле В. *Гении философии Нового времени*. – М., 1992. – С. 198.
5. Гьосле В. *Практична філософія в сучасному світі*. – Київ. Лібра. 2003. - 248с.
6. Лепп. Іняс. *Християнська філософія екзистенції*. – К., 2004. 148с.
7. Гегель Г.В.Ф. *Лекции по истории философии*. Книга третья. Изд. Второе, стереотипное. С-Петербург. Наука. 2006. 282с.
8. Cottingham J. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. – Oxford: Oxford UP, 2008. – 332 p.
9. Gaukroger Stephen *Descartes' Theory of the Passions'*, in J. Cottingham, ed., *Oxford Readings in Philosophy: Descartes*, Oxford: Oxford University Press: 211-24
10. *Œuvres complètes in 11 vol.* – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
11. Декарт Р. *Сочинения: В 2-х тт.* – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

12. Shapiro Lisa. Descartes's Ethics. // A Companion to Descartes A companion to Descartes / edited by Janet Broughton and John Carriero. First published 2008 by Blackwell Publishing Ltd. P. 445-465.
13. Christina Hendricks. Authority and Anonymity in Descartes' Discourse on Method <http://blogs.ubc.ca/christinahendricks/files/2012/11/ACTC2010-WebVersion.pdf>
14. Декарт Р. Сочинения: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1994. – Т.2. – 633 с.
15. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: Изд-во МГУ, 1986.
16. Доброхотов А. Л. Эпохи европейского нравственного самосознания// Избранное. – М.: Издательский дом. 2008, с.100-112.
17. Rodis-Lewis Genevieve. Descartes and the Unity of the Human Being // In John Cottingham (ed.), *Descartes*. Oxford University Press. P. 197—210. 1998.
18. Alison Simmons (2013) «Re-Humanizing Descartes». *Philosophical Exchange*. Vol. 41. Iss.I, Article 2. p. 53-71. Available at: [http://digitalcommons.brockport.edu/phil\\_exc/vol41/iss1/2](http://digitalcommons.brockport.edu/phil_exc/vol41/iss1/2)

А.М. МАЛИВСКИЙ<sup>1\*</sup><sup>1\*</sup> Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта им. академика В.А. Лазаряна (г. Днепропетровск)

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОМПОНЕНТА ОНТОЛОГИИ ДЕКАРТА

**Цель статьи** – вычленив и осмыслить учение Декарта об антропологическом компоненте онтологии как важнейшую составляющую его философии. Реализация упомянутой цели предполагает последовательное решение следующих задач: 1) обзор исследовательской литературы по проблеме присутствия человека и личностного характера истины; 2) акцентирование амбивалентности базовой интенции его наследия; 3) обоснование тезиса о конститутивности человеческого присутствия и осмысления страстей как формы обнаружения антропологического компонента онтологии. **Методология.** Обращение к эвристическому потенциалу феноменологии, постпозитивизма и постмодернизму дает возможность: 1) подчеркивание многослойности и полисемантической классических философских текстов; 2) осознание ограниченности и недостаточности наивно-просветительского видения природы человека; 3) поиски новой рецепции европейской классики, что предполагает преодоление устоявшихся нигилизма и пессимизма в истолковании феномена человека. **Научная новизна.** Впервые объектом отдельного внимания становится антропологический компонент онтологии Декарта, до сих пор пренебрегаемый: основные факторы – 1) традиционная недооценка факта незавершенности творчества Декарта как нереализованного антропологического проекта 2) отсутствие должного внимания к личностному характеру истины. Предпосылкой их конструктивного преодоления является внимание к амбивалентности базовой интенции и существенности этики для наследия мыслителя. Тексты философа и исследовательская литература позволяют утверждать конститутивный характер присутствия человека и страстей как ключевой формы обнаружения антропологического компонента онтологии. **Выводы.** Сегодня теряет свою убедительность устоявшаяся традиция истолкования природы философствования у Декарта как процесса филиации обезличенных знаний. А поэтому неприемлемыми и проблематичными являются устоявшееся клише об (1) истолкование процесса познания истины как отображения (2) понимание процесса философствования как обезличенного. 3) редуцированный образ человека как мыслящей вещи.

**Ключевые понятия:** антропологический компонент онтологии, редукционизм, мыслящая вещь, гносеология, этика, страсти, присутствие.

А.М. MALIVSKIY<sup>1\*</sup><sup>1\*</sup> Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport after Academician V.A. Lazarian (Dnipropetrovs'k)

## ANTHROPOLOGICAL COMPONENT OF DESCARTES' ONTOLOGY

**The purpose of the article** is to outline and comprehend the Descartes' theory about anthropological component of ontology as the most important part of his philosophy. The accomplishment of this purpose covers the successive solution of the following tasks: 1) review of the research literature concerning the problem of human's presence

© Малівський А. М., 2014

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

and the individual nature of truth; 2) emphasize the ambivalence of the basic intention of his legacy; 3) justify the thesis about constitutivity of human's presence and comprehend passions as the form of disclosure of ontology's anthropological component. **Methodology.** The use of the euristic potential of phenomenology, postpositivism and postmodernism makes it possible to emphasize the multiple-layer and multiple-meaning classical philosophy works, to comprehend the limitation and scarcity of the naïve-enlightening vision of human nature and to look for a new reception of European classics that provides the overcoming of established nihilism and pessimism concerning the interpretation of human nature. **Scientific novelty.** It is the first time that anthropological component of Descartes' ontology became an object of particular attention. It previously lacked attention because of following main reasons: 1) traditional underestimating of the fact of Descartes' legacy incompleteness as an unrealized anthropological project and 2) lack of proper attention to the individual nature of truth. The premise for its constructive overcoming is the attention to ambivalence of the basic intention and the significance of ethics in the philosopher's legacy. His texts and research literature allow confirming the constitutive nature of human's presence and passions as the key form of disclosure of the ontology anthropological component. **Conclusions.** The established tradition of interpretation the Descartes' philosophizing nature as the filiation process of impersonal knowledge loses its cogency these days. The unprejudiced vision of the texts urges to revise (1) the interpretation of cognition process as reflection, (2) the vision of philosophizing process as the depersonalized one, and (3) reduced human image as a thinking thing as unacceptable.

*Keywords:* Ontology's anthropological component, reductionism, thinking thing, gnoseology, ethics, passions, presence.

## REFERENCES

1. Malivskiy A.N. *Antropologizatsiia bazovogo proekta Dekarta v sovremennoi istoriko-filosofskoi literature* [Anthropologisation of Descartes' basic project in modern historic philosophy literature]. *Sententiae*. 2013, issue XXVIII, pp. 51-63.
2. Bitbol-Hesperies A. Cartesian physiology. *Descartes' Natural Philosophy* Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton (Eds.). London, Routledge, 2000. pp. 349-382.
3. Voss S. The End of Anthropology. *Reason, Will and Sensation*. John Cottingham (Ed.). Oxford, Clarendon Press, 1994. pp. 273-306.
4. Hoesle V. *Genii filosofii Novogo vremeni* [Philosophy geniuses of modern times]. Moscow, 1992. 198 p.
5. Hoesle V. *Praktychna filosofiiia v suchasnomu sviti* [Practical philosophy in the modern world]. Kyiv, Libra, 2004. 248 p.
6. Lepp I. *Khrystyianska filosofiiia ekzystentsii* [Christian philosophy of existence]. Kyiv, 2004. 148 p.
7. Hegel G.W.F. *Leksii po istorii filosofii* [Lectures on history of philosophy]. (Vol.3). SPb, Nauka, 2006. 282 p.
8. Cottingham J. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford, Oxford UP, 2008. 332 p.
9. Gaukroger S. Descartes' Theory of the Passions'. *Oxford Readings in Philosophy: Descartes* J. Cottingham (Ed.). Oxford, Oxford University Press. 211-24
10. *Œuvres complètes* (Vols. 1-11). Paris, Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
11. Descartes R. *Sochineniia* [Works]. (Vol. 1). Moscow, Mysl, 654 p.
12. Shapiro L. Descartes's Ethics. *A Companion to Descartes*. J. Broughton, J. Carriero (Eds.). Blackwell Publishing Ltd, 2008. pp. 445-465.
13. Christina Hendricks. *Authority and Anonymity in Descartes' Discourse on Method*. Available at [blogs.ubc.ca/christinahendricks/files/2012/11/ACTC2010-WebVersion.pdf](http://blogs.ubc.ca/christinahendricks/files/2012/11/ACTC2010-WebVersion.pdf)
14. Descartes R. *Sochineniia* [Works]. (Vol. 2). Moscow, Mysl, 633 p.
15. Dobrokhotov A.L. *Kategoriia bytiia v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii* [Existence category in classic west European philosophy]. Moscow, MSU, 1986.
16. Dobrokhotov A.L. Epokhi evropeiskogo npravstvennogo samosoznaniia [Periods of European moral consciousness]. *Izbrannoe – Selected works*. Moscow, Izdatelskyi dom, 2008. pp. 100-112.
17. Rodis-Lewis Genevieve. Descartes and the Unity of the Human Being. *Descartes*. J. Cottingham (Ed.). Oxford University Press, 1998. pp. 197-210.
18. Alison Simmons. Re-Humanizing Descartes. *Philosophical Exchange*. (Vol. 41). 2013, issue I, Article 2, pp. 53-71. Available at: [http://digitalcommons.brockport.edu/phil\\_exc/vol41/iss1/2](http://digitalcommons.brockport.edu/phil_exc/vol41/iss1/2)