

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

---

УДК 1(44)"16"Дек:11"17/19"

*А.М. Малівський,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри ДНУЗТ*

### **«ДИСКУРСІЯ ПРО МЕТОД» ДЕКАРТА ЯК ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ НОВОГО ЧАСУ**

*Той предмет, який я більш за все вивчаю, – це я сам.  
Це моя метафізика, це моя фізика. /Монтень/*

*...я побажав досліджувати істинну цінність всіх речей, яких людина бажає або боїться, стан душі після смерті, наскільки сильно ми маємо любити життя, як ми маємо жити для того, щоб не мати причин боятися смерті!» /Декарт/*

Сьогодні, як і в Новий час, людство стоїть на порозі нових грандіозних можливостей та кардинальних трансформацій. В означених умовах актуалізується завдання розробки сучасної метафізики як форми увиразнення вічних цінностей та обґрунтування базових принципів стратегії цивілізації. І хоча на даний момент значною мірою підірваний усталений статус метафізики, ситуація смерті кінця філософії, людини, історії є свідченням насущності в задовільненні метафізичної потреби людини.

Спадщина Картезія – одна зі знакових віх в історії людської думки, свідченням чого є революційні зсуви в декартознавстві продовж останніх півстоліття. На даний момент спостерігається згасання оптимізму прихильників техноморфного бачення його вчення. Проблематичною та недостатньою нині виглядає більш ґрунтовна версія картезіанської метафізики (онто-тео-логічна – Марйон), оскільки дискусійною є форма кардинальних зрушень у культурі модерну. Доцільною та запитаною є спроба прочитання спадщини фундатора новоєвропейського раціоналізму як змістовної розробки антропологічної метафізики. Неодмінною передумовою змістовної реалізації означеної мети дослідження є, по-перше, зосередження уваги

на контексті генези антропології французького мислителя, по-друге – осмислення статусу фізики в антропологічне орієнтованій філософії мислителя.

### **Сучасне бачення контексту становлення філософської позиції Картезія**

Нині ревізується традиційна рецепція філософської спадщини Картезія. На зміну однозначності та впевненості стосовно ключової ролі науки та техніки в епоху Нового часу приходять визнання їх обмеженості, проявою чого є проблематизація усталеного розуміння нинішнього стану речей та подальших перспектив людства.

Істотною перешкодою на шляху до сучасного переосмислення філософської спадщини Картезія є наївне бачення історії філософії, де минуле – це щось давно і добре відоме, котре не має евристичного та конструктивного потенціалу. Але окреслені метафізичні припущення нині не є очевидними та переконливими. Свідченнями аргументованості є ключових мислителів ХХ ст. Із метою прояснення специфіки сучасного ставлення до епохи Декарта доцільно звернутися до тексту останньої прижиттєво опублікованої книги Мартіна Гайдеггера. Йдеться про розроблену ним ідею історії як сукупності «сплячих» можливостей, які відкриваються нам з плином часу, де минуле є принципово незавершеним і, відповідно, поступово відкривається мірою його більш повного втілення. А тому ні попередні століття, ні нинішнє не можуть бути сприйняті як те завершення, яке вичерпує всі його можливості: «Бо Новий час ще жодним чином не завершений. Він, скоріше, тільки-но вступає в начало свого, мабуть, зтяжнього завершення», – зауважує Гайдеггер [7, 62]. А тому ми сьогодні можемо оцінювати минуле не так однозначно, як умовно-гіпотетично. Усвідомлення поспішності категоричних оцінок та небезпечності наївного світосприйняття в наші дні передбачає радикальну переоцінку усталених стереотипів щодо вичерпаності конструктивного потенціалу Нового часу. Іншими словами, він і як досі нами не освоєний. А отже, осягнення базових вимірів минулого століття передбачає нове прочитання історії, зокрема у вигляді виходу за межі уявлень щодо детермінуючого впливу техномофізму.

Публікації останнього часу демонструють тенденцію конструктивного переосмислення спадщини Декарта, котра супроводжується відкриттям її нових вимірів, усвідомленням суголосності нинішнім розвідкам. Як своєрідне резюме означеної тенденції може бути розглянутий методологічний принцип Ж.-Л. Марйона – одного з найавторитетніших дослідників Декарта, озвучений у передмові до американського перекладу його дослідження. Йдеться про значний евристичний потенціал його спадщини для нашого сьогодення. («Я припускаю, – зауважує Марйон у вступі до американського видання, – що історія філософії будь-якого етапу філософії може і має ставати спеціальною можливістю для розв’язання або принаймні постановки тих питань, котрі є суттєвими для сучасної філософії»). Підсумовуючи результати застосування означеного принципу, відомий дослідник справедливо зауважує: «Декарт залишається одним з наших найближчих сучасників» [14, xii, 352]).

За останні десятиліття істотно зросла кількість публікацій безпосередньо пов’язаних з антропологією Картезія. Знаковою, зокрема, є стаття Емануеля Файє «Декарт, гуманіст, досконалість людини» в збірці «Філософи раннього модерну та спадщина Ренесансу» за редакцією Сесілії Мураторі та Жіанні Паганіні 2016 р. Автор констатує головну значущість мотиву вдосконалення природи людини у філософії Декарта, котрий досі недостатньо висвітлюється в дослідницькій літературі [11, 156].

Останнім часом спостерігаються тенденція вираження антропологічної складової філософування Картезія, котра стосується його творчості в цілому [16; 2]. Що ж до окремих творів, то їх антропологічна компонента все ще лишається поза увагою дослідників. Особливо «не пощастило» «Дискурсії про метод», котра тлумачиться або як рупор технократизму, або як схематичний виклад оригінальної метафізики, пізніше викладеної на сторінках «Медитацій».

На нашу думку, йдеться про форму вираження антропологічного аспекту. Сучасні розвідки щодо філософії Нового часу засвідчують правомірність тлумачення її як осмислення запиту на змістовну розробку антропології, до форм оприявлення якої належать вчення як Рене Декарта [8], так і багатьох інших мислителів, передусім Д.Г’юма [12].

Кожному, хто сьогодні уважно вчитується в текст трактату

«L'Homme», осягає велич його задуму, стає аксіоматичною його непересічна значущість як ключ до розуміння більш пізніх творів Декарта. Ґрунтовне дослідження означеного трактату в останні роки дає можливість обґрунтувати тезу щодо його знакової ролі, а саме – більш пізні та більш зрілі тексти кваліфікуються як переписування та змістовне продовження обірваного проекту «L'Homme» [8].

Аналізуючи питання про те, як же виглядає спосіб впливу наукової революції на філософування Картезія, перш за все варто відзначити хибність уявлень щодо його детермінованості безпосереднім впливом наукової революції. Одна з передумов осягнення автентичної позиції мислителя – акцентування істотності впливу особливостей його епохи та її традицій. Зокрема, йдеться про вірність томістському баченню теології, довіру до позиції Аристотеля щодо логіки, натурфілософії, етики та метафізики. Також варто пам'ятати про присутній в єзуїтській навчальній програмі консерватизм, котрий припускає обережні та витончені модифікації існуючих вчень. В означеному контексті підхід Декарта виглядає як стримування власних амбіцій у вузьких межах заради уникнення конфронтації з християнською вірою.

А оскільки для позиції мислителя є базовим антропологічний інтерес, котрий є принципово відмінним від існуючих форм філософування, то зрозумілим стає озвучене в ранніх текстах Декарта бажання виступати в масці. В означеному контексті інтерес до науки та її ключових галузей (математики та фізики) в його текстах є не так основною формою ілюстрації сокровених моментів власного бачення світу та людини, як формою приховування базового характеру антропології. Іншими словами, і математика, і фізика є для нього образним втіленням основного переконання Картезія: людина може та має жити по-новому.

Необхідною передумовою автентичного осмислення антропології мислителя є увага до факту істотності для нього світоглядно-філософської проблематики. У дослідницькій літературі поширеним є стереотип щодо зосередженості проблематики Картезія на осмисленні наукової революції, тобто пошуку відповіді на питання про форми осягнення істини та світу поза людиною. Наявність же інтересу до природи людини та про значущість світу для людини обділяється увагою. Обґрунтування справедливості останньої тези

передбачає акцентування істотності для нього більш широкого бачення контексту філософування як форми увиразнення запиту на антропологію. Переконливі свідчення значущості світоглядно-філософських питань знаходяться в приватному листуванні, зокрема в листі до Шаню від 15 червня 1646 р.: «Звичайно, я згоден з вами повністю, – пише він, – що найбезпечніший спосіб дізнатися, як ми повинні жити передбачає попереднє прояснення питань про те, хто ми є, в якому світі ми живемо та хто є творцем цього світу, або майстром того будинку, в якому ми мешкаємо» [10, IV: 441]. Визнання наявності та усвідомлення істотності означених питань підриває усталений у літературі образ раннього Декарта як мислителя, котрий, з одного боку, редукує філософські проблеми до гносеології та сцієнтизму, з іншого – байдужий до світоглядно-філософських та антропологічно-етичних проблем. Одна з імплікацій останньої констатації – кардинальна зміна уявлень щодо універсальності методології науки та визнання її фрагментарності.

Наголошуючи на обмеженості наукового образу світу, Декарт наголошує на важливості для нього тих цінностей та смислів, котрі вважаються другорядними. У тексті більш пізнього листа до того самого адресата (від 1 листопада 1646 р.), ми зустрічаємо продовження переліку тих світоглядних питань, котрі є формою увиразнення незнаного досі образу мислителя: «Що б вони сказали, – пише він, – якби я побажав досліджувати істинну цінність всіх речей, яких людина бажає або боїться, стан душі після смерті, наскільки сильно ми маємо любити життя, як ми маємо жити для того, щоб не мати причин боятися смерті!» [10, IV: 536-7]. Експлікуючи антропологічну інтенцію шукань Декарта, неможливо обійти усталені стереотипи стосовно центральної ролі науки в процесі становлення його філософського вчення.

### **Становлення нової картини світу та запит на антропологію**

Перш за все на згадку приходить незакінчені «Правила для керування розумом», котрий, здавалося б, безпосередньо присвячений осмисленню методології математичного пізнання. На нашу думку, під час сучасного звертання до цього тексту важливо мати на увазі чинники його незавершеності, тобто доцільно зосередити увагу на

істотності антропологічного мотиву, означеній у більш пізніх текстах. Переконалим аргументом є експлікація Картезієм антропологічного мотиву в листі до Мерсена від 15 червня 1630 р., де він вказує на ключову роль проблеми засад належної поведінки людини як домінуючу (формулювання якої викликають в пам'яті згадку про знаменитий сон 1619 – «По якому шляху я піду?»). Основним моментом є належний аспект природи людини: «Але про що я турбуюсь більш за все – та вірую, що це найбільш важливе, – так це про те, щоб дізнатися, чим мені необхідно керуватися в житті...» [10, X:137].

Як легко помітити, йдеться про «новий проект», тобто ту вже існуючу проблему, котра постала в новому світлі. Уважний погляд засвідчує, що розробка методології математики в тексті «Правил» не є, як це не парадоксально, для Декарта самодостатньою. Вона виконує роль своєрідних будівельних лісів, котрі свою роль виконали і можуть бути прибрані. Ще один аргумент на користь центральної ролі антропології для мислителя – наступний текст, написаний безпосередньо після припинення роботи над «Правилами» та перенесення уваги на антропологію.

Як ми вже відзначали, текст «L'Homme» дає ключ до розуміння більш пізніх творів мислителя в ситуації відмови від публікації трактату «Le Monde», завершальною частиною якого він мав бути, доцільно в більш пізньому творі вбачати нереалізовані амбіції попереднього. Йдеться про ключовий характер антропології для «Дискурсії».

Усі ті, хто сьогодні сприймає цей текст як присвячений фізиці, нехтують тим фактом, що його структура є дзеркальним відображенням «Le Monde», а саме – в першому випадку антропологія є завершенням твору, в другому – їй присвячено першу главу. Уважне ставлення до її змісту дає можливість переконатися, що її головними моментами для Декарта є самопізнання та саморозбудова людини. Непересічна значущість для нього антропології отримала свою фіксацію в першій назві тексту «Дискурсії», котра відома нам з листа до Мерсена від березня 1636 р.: «Проект всезагальної науки, котра спроможна підняти людську природу на більш високий рівень досконалості» [10, I: 339]. Оскільки широкому загалу текст твору відомий під іншою назвою, то подальший виклад є спробою реабілітації первісної назви.

Домінуючою проблемою спадщини Картезія є питання про те,

як має жити людина відповідно із запитами епохи, на яких шляхах шукати власну самореалізацію? До форм його оприявнення належить прагнення отримати ті знання, котрі необхідні для саморозбудови людини: «здобути ясне й надійне пізнання всього корисного для життя, ... надзвичайно велике бажання досягнути ці науки» та палке бажання обрати власний шлях [1, 18].

У рефлексії специфіки епохи Нового часу Картезій усвідомлює її як виклик на окреслення та досягнення нового становища людини, невідомий попереднім поколінням. Йдеться про запит на принципово новий тип знань, тобто знання, корисні людині для саморозбудови. Змістовне осмислення цього виклику передбачає радикалізацію та переосмислення усталених підходів: «якщо між суто людських занять є дійсно гарні й важливі, то це саме ті, котрі я обрав» [1, 17]. Результатом критичного осмислення цього стану філософії є констатація її принципової неспроможності безпосередньо задовольнити потребу людини в знаннях про саму себе. Називаючи речі своїми іменами, але пам'ятаючи про образ маски, Картезій констатує наявність лакуни, тобто відсутність запитаної науки.

Послідовне осмислення радикальних зрушень у світобудові передбачає усвідомлення нового становища людини, тобто її автономності, та критичну ревізію тих варіантів тлумачення граничних засад людського існування, котрі містять існуючі галузі знання з метою оцінки їх евристичного потенціалу.

Посилена увага до самопізнання (досягнення та осмислення людиною власної природи) – специфічна риса епох радикальних трансформацій. Аналізуючи особливості їх прояви у спадщині Картезія, варто прийняти до уваги масштабність трансформацій. Усі ті цінності та ідеали, котрі в попередню епоху виглядали непорушними, нині втрачають свій ореол та виглядають недоречними та дріб'язковими, тобто «суєтним та безплідним». Яскраве увиразнення кардинальності змін у світогляді мислителя спостерігається в приватному листі до Жан-Луї Гез де Бальзака від 15 квітня 1631 р.: «Будь ласка, не питайте мене, що це за завдання, яке я вважаю може бути настільки значним, що соромлюсь повідомити тобі. Я став настільки філософським, що зневажаю більшість з тих речей, які зазвичай цінував, і [високо] ціную ті інші, котрі, як правило, вважав не вартими уваги» [10, I: 198].

Аналізуючи основні форми прояви істотних змін власної позиції, він вказує на їх укоріненість у природі людини. Вихідне переконання філософа – «ми схильні до помилок в усьому, що стосується нас». Як відомо, результати самопізнання людиною свого власного ества конденсується Декартом в акцентуванні її раціональності. Розум людини як живий розум (здоровий глузд, здатність судження тощо) є для нього вирішальною інстанцією в осмисленні її належних вимірів. Іншими словами, мислитель глибоко переконаний, що лише за допомогою розуму, котрий базується на власному досвіді, людина отримує критерій оцінки існуючих підходів до тлумачення тих галузей знання, котрі виконують функції етики, тобто практичного розуму.

Чільне місце серед серйозних перешкод на шляху формування власної концепції Декарта стосовно граничних засад людського існування посідають дві освячені часом та авторитетами форми їх тлумачення – етика та релігія. Основна вада вчення давніх мислителів про моральність вбачається Картезієм у тому, що вони не відповідають нинішнім реаліям. Йдеться про відсутність надійного фундаменту, а тому вони схожі «з дуже пишними й величними палацами, побудованими на піску та бруді» [1, 21]. Наслідком нехтування природою людини є нав'язування їй ілюзорних чеснот.

На окрему увагу заслуговує обраний Картезієм спосіб дистанціювання від офіційної теології, а саме – тих метафізичних припущень, котрі лежать в її основі. Йдеться про ілюзорність доступу людини до тих істин, котрі виходять за межі можливостей її природи, котрі не піддаються перевіркою за допомогою досвіду та «перевищують наше розуміння». А оскільки в межах своїх власних можливостей мислитель вважає неможливим отримати «особливу допомогу від небес і бути більше, ніж людиною», то сфера теології виноситься за межі філософії.

Звільнивши простір для власного тлумачення природи людини в її основних вимірах – сушому та належному, Декарт зосереджує увагу на єдиному можливому варіанті виходу за межі вірогідного знання, а саме – звертання до власного розуму та досвіду: «Проте, після того як я використав кілька років на таке вивчення книги світу і спробував набути деякий досвід, я дійшов рішення вивчити самого себе й використати всі сили розуму, щоб обрати шляхи,



яким я маю слідувати» [1, 24]. На його переконання, лише на означеному шляху може бути вирішене завдання окреслення шляхів самопізнання та саморозбудови.

Аналізуючи можливі форми осягнення людиною власної природи, Декарт звертається до власне філософії як науки наук, оскільки всі інші науки запозичують у неї свої основні принципи. Для сучасності має принципове значення позиція мислителя як свідоме дистанціювання від технократичних утопій, тобто уявлень про можливість людини опанувати природу. Заперечуючи правомірність тлумачення базового спрямування своїх філософських шукань на досягнення влади над світом природи, Картезій категорично відмовляється від означеної редукції, тобто не бажає «робити з науки ремесло для забезпечення свого добробуту» [1, 22]. Чільне місце в його прагненнях та шуканнях належить неупередженому осягненню істини як необхідної передумови успішності саморозбудови особистості, що несумісне з утилітарно-прагматичними орієнтаціями. На першому плані для філософа стоїть бажання навчитися розрізняти істинне від хибного як головна передумова окреслення принципів власної поведінки.

### **Фізика як форма приховування антропології**

До найбільш серйозних перешкод на шляху антропологічного прочитання спадщини Декарта безсумнівно належить уявлення про центральну роль фізики в його філософській системі. Здавалося б, піддавати сумніву це стосовно тексту «Дискурсії» неможливо, оскільки вона опирається на однозначні висловлювання самого мислителя: «Я мав намір включити в нього все, що вважав відомим мені до його написання стосовно природи матеріальних речей... » [1, 58]. Йдеться про задум Декарта розбудувати енциклопедичну картину світу, способом у вираженні якої є фізика.

У контексті незавершеної революції Коперника на перший план висувається завдання формування нової картини світу, а тому Декарт як і його попередники та сучасники, вбачав своє головне завдання у змістовній розбудові фізики. Великі сподівання пов'язувалися ним з публікацією трактату «Le Monde», про що наголошується

в листі до Мерсена від 13 листопада 1629 р.: «... має пояснити природу взагалі, тобто фізику взагалі» [10, I: 70]. Тут принциповим моментом позиції мислителя є відмежування від вузького значення поняття фізики як предмета природознавства та акцентування ключової значущості природи в широкому значенні слова, змістовне окреслення якої має місце на сторінках «Медитацій».

Знаковою проявою наскрізного характеру центральної ролі фізики є недвозначне акцентування її істотності як стовбура дерева в ході образного окреслення основних компонентів задуманої ним системи у знаменитому Вступі до «Принципів» 1647 р. Інша форма наголошення на парадигмальності методології фізики для власного філософування знаходиться в листі до принцеси Єлизавети, (котрий, як правило, друкується як Вступ до «Пасій»), де йдеться про методологія дослідження природи пасій.

Ключова значущість фізики в задуманій Декартом системі філософії та важливість її обґрунтування означена в листі до Мерсена 1640 року, де вказується на її тісну сполученість з метафізикою, оскільки «Медитації»: «містять всі принципи моєї фізики» [10, III: 323]. Аналізуючи творчі амбіції Декарта як «другого Аристотеля», важко подолати ілюзію щодо безперечного пріоритету для нього фізики стосовно інших компонентів філософського вчення, проти якої не встояли автори низки відомих сучасних досліджень. Репрезентативною є позиція Ганоха Бен-Джамі, котрий схильний пов'язувати головні мотиви звертання Декарта до метафізики його прагненням забезпечити для фізики як втілення науки надійного та безсумнівного фундаменту [9]. Недвозначну тезу щодо базової ролі фізики для філософського проекту Декарта нещодавно озвучив вітчизняний дослідник Хома Олег стосовно можливості однозначно окреслити вектор руху думки мислителя як «еволюцію від фізики до метафізики» [4, 357].

Наскільки ж позиція Картезія з проблеми статусу антропології у структурі задуманого ним цілісного вчення про світ зводиться до тлумачення її як компоненти фізики? Оскільки домінуючі в дослідницькій літературі уявлення щодо ключової ролі фізики у філософській спадщині Картезія істотно обмежують, якщо не унеможливають окреслення та осмислення його антропології, то доцільним є акцентування більш скромного статусу фізики. Необхідною умовою його

реалізації є завдання деконструкції уявлень щодо її центральної ролі.

До проявів останньої належить усталена з часів Аристотеля орієнтація людини на чуттєве пізнання як найбільш достовірне джерело знань про природу. А тому своє завдання Декарт вбачає в наголошенні на фрагментарності образу світу, котрий виникає в ході звертання до фізики в традиційному вузькому значенні. Завищена оцінка її значущості зумовлює спотворене світосприйняття більшості людей. Вони «... ніколи не сягають розумом по той бік речей, які чуттєво сприймаються, і що вони настільки звикли розглядати все за допомоги уяви, яка являє собою лише частковий рід мислення про матеріальні речі, що все, чого не можна уявити, здається їм незрозумілим» [1, 53].

До тих чинників, котрі детермінують обмеження претензій фізики на роль універсальної методології, належить визнання Декартом ключової значущості свободи людини, на чому він наголошував уже на світанку своїх філософських шукань: «Бог сотворив три чуда: щось з нічого, свободну волю та Людину – Бога» [10, X: 218]. Означена констатація максимально загострює питання про те, як же він узгоджує існування світу природи з його законами та свободу людини? Чи бачить він цю проблему та чи пропонує шляхи її розв'язання? У західній літературі прийнято вважати, що проблема свободи досить пізно стає об'єктом окремої уваги мислителя, тобто в 1639 р. – після публікації *Дискурсії* [4, 338]. На нашу думку, згаданий текст містить глибокі та переконливі аргументи стосовно співвідношення законів природи та людської свободи. А тому усталені уявлення щодо безумовного пріоритету Канта в її постановці та осмисленні можуть бути переглянуті.

Вагомим аргументом для спростування тези про ключову роль фізичної парадигми наголошення Декартом на недостовірності фізики. Йдеться про характеристику її як «вірогідних законів», котрі існують у вигляді «припущення» [1, 57, 62, 94–95]. Ідея ймовірнісних знань людини про природу є для Декарта однією з головних, а тому він знов повертається до неї. «Проте я не хотів з усього цього робити висновок, що наш світ був створений описаним мною чином, оскільки *ймовірніше*, що Бог від самого початку створив його таким, яким йому належало бути. Але *вірогідно* (*Курсив мій. – М.А.*)...» [1, 61].

Як наслідок осмислення наведених тлумачень Декартом фізики

як гіпотетичного знання маємо справу з парадоксом, а саме – з одного боку, мета його філософських шукань виглядає як експансія методології фізики поза її власні межі, з іншого – констатація вірогідного характеру фізичного знання. Увага до останнього уможливорює, тобто дає ключ до відмови від публікації *Le Monde*. В означеному світлі однозначні оцінки позиції Декарта як прояви боягузтва є поверховими та неприйнятними, оскільки їх передумовою є нехтування природою тих внутрішніх переживань, котрі мають вигляд драматичних потрясінь. Іншими словами, для того, щоб зрозуміти, чому він відмовився від публікації фізики, потрібно бодай схематично тематизувати тісну сполученість для Картезія фізики і метафізики, де остання має прихований від стороннього ока антропологічний характер.

Акцентуючи останню тезу, варто привернути увагу до набагато більш достовірного характеру знань людини про саму себе. Я «припустив, – відзначає він, – що Бог створив розумну душу і поєднав її з тілом певним чином, *так, як я описав*» (*Курсив мій. – М.А.*) [1, 63]. Посилуючи означений момент, Декарт кваліфікує знання про природу людини за допомогою епітету «справжня», тобто виходить за межі ймовірнісного знання та переходить до людини як вона є за задумом Бога-творця, тобто говорить про «справжню людину» (*un vrai homme*).

Щоправда, дещо нижче, оцінюючи достеменність обраного ним шляху, він далекий від однозначності, оцінюючи власну позицію менш категорично, акцентуючи конститутивний характер суб'єктивності – «як мені здається».

Яскравим свідченням безумовної пріоритетності метафізики для Картезія над фізикою є особливості його реакції на кризу 1633-го року, пов'язану з відмовою від публікації *Le Monde*. Біографія містить переконливі свідчення вагомості очікувань та пов'язаних з ними масштабів душевної трагедії. Дізнавшись про процес над Галілеєм, Декарт пережив сильне потрясіння, прямо пропорційне амбітним очікуванням, яке він описує в листі до Мерсена наприкінці листопада 1633 р.: «Я був такий вражений, що ледь не вирішив спалити всі свої папери або принаймні нікому не дозволяти побачити їх».

Експлікуючи амбіції Декарта та обрані варіанти їх втілення, варто зосередитися на доленосному питанні про те, як можливо викласти та відстояти фізику як нове бачення світу, не ризикуючи шансом на повторення долі Галілея? Драматичність ситуації ускладнює

та обставина, що для автора будь-які компроміси неможливі, тому що «якщо це вчення хибне, то хибним є весь фундамент моєї філософії, тому що він явно його доводить» [10, I: 270–271].

Як виявляється, у структурі задуманої Декартом системи філософії, котра включала в себе в якості центральної частини вчення про природу (достатньо пригадати відому метафору дерева, де фізика є стовбур), для нього найбільш важливою була метафізика як коріння. Аргументом на користь безумовної пріоритетності метафізики є обрана ним непряма форма апології нової фізики, а саме – через філософію як змістовну розробку антропології: «Якби я зміг донести до публіки цю думку про цей метод, то я вважаю, що більше не буде жодної потреби побоюватися того, що принципи моєї фізики будуть погано прийняті» [10, I: 370].

Аналізуючи причини утримування від прямої реалізації антропологічного інтересу, варто звернути увагу на два основних моменти, а саме – використання образу маски, означеному в ранніх текстах та оприявлена в тексті *Дискурсії* пріоритетність особистісних цінностей над публічним благом. Наголошуючи на прагненні «бути корисним публіці», він не бажає при цьому поступатися «дозвіллям» та «рівновагою духу», заради збереження, яких він не погодився б зайняти «найпочесніші посади на землі».

Самокритично оцінюючи обраний шлях та досягнуті результати, Декарт наголошує на правильності та результативності обраного методу, свідченням чого є дедалі більш повне змістовне освоєння нового світу, котрий відкрився йому.

Усвідомлюючи можливості конструктивного подолання кінечності природи людини та поступового виходу за її межі, Декарт вказує на незаперечний прогрес, а саме – вихід за межі ймовірнісного знання як вродженої вади попереднього філософування: «я... почав обдумувати засади нової філософії, більш вірогідної, ніж загальноусталена» [1, 45]. Формою конструктивного виходу за означені межі для Декарта згідно з усталеними традиціями європейського філософування є метафізика.

Питання про те, наскільки особистісно-досвідний характер начал філософування уможливило досягнення статусу абсолюту, котрий уможливило дедукцію знань про світ за допомогою людського мислення, потребує окремої уваги.

## Основні версії картезіанської метафізики

Яким же є картезіанське бачення глибинних мотивів актуалізації метафізики? На основі дослідницької літератури та текстів мислителя вважаємо за доцільне стверджувати, що існуючі підходи до тлумачення сучасної версії метафізики можуть бути редуковані до трьох основних, а саме – технократичної, релігійної та власне антропологічної.

Технократичне бачення філософських шукань Картезія мало значне поширення в контексті бурхливого розвитку техніки та домінування технократичних утопій. Означений підхід базується на наївній та фрагментарній рецепції текстів, найбільш поширена в літературі ХХ століття. Йдеться про відому тезу щодо спроможності людини радикально змінити свій онтологічний статус та опанувати природу за допомогою наукових знань. Означена наївна рецепція виглядала переконливою в контексті домінування технократичних утопій та знайшла своє втілення у вченні Мартіна Гайдеггера.

На його глибоке переконання, тією прихованою від стороннього ока субстанцією, котра детермінує розвиток європейської техногенної цивілізації, є воля до влади, воля до могутності. Зокрема, в тексті «Європейського нігілізму», аналізуючи імплікації технократизму, мислитель акцентує техноморфний характер антропологічних чинників: «Забезпечення найвищого та безумовного саморозвитку усіх сил і здібностей людства для досягнення безумовного панування над усією Землею є той таємний стимул, котрий спонукає новоєвропейську людину на дедалі нові поривання...» [5, 119].

Експлікуючи тенденції подальшого розвитку, у цьому самому тексті Гайдеггер наголошує на укоріненості в Новому часі тенденції антропоморфізації природи, образ якої розробляється, виходячи з мислення людини. Йдеться про слова Декарта щодо прагнення людини кардинально змінити свій онтологічний статус, тобто подолати рабську залежність від природи і стати її паном і господарем. Свідченням прихильності Гайдеггера до такого підходу є відтворення його Рюдігером Сафранські на сторінках викладу творчої біографії Гайдеггера в серії ЖЗЛ, де базова інтенція філософствування Декарта тлумачиться в означений спосіб [3]. І хоча автор дослідження цитує текст «Європейського нігілізму», однак неможливо погодитися з таким спрощенням. Пізніше означений техноморфний штамп

неодноразово відтворюється в дослідницькій та популярній літературі.

Але потужний геній Гайдеггера проявляється не лише в тому, що він зафіксував глибинні зрушення в культурі Нового часу у вигляді антропологізації філософії та метафізики. Він також справедливо наголошує на поверховості та ілюзорності означеної тенденції як такої, основою якої є нехтування більш фундаментальними вимірами буття. А тому безпідставні претензії людини на роль «пана землі» природи за умови неупередженого сприйняття постають як «оманливий міраж» [5, 233], в основі яких – неправомірні припущення стосовно самодостатності людини.

Особливої уваги потребує питання про характер та спосіб обґрунтування ним власного підходу. Кожному, хто власноруч знайомився з текстом «Європейського нігілізму», відомо, що фундатор екзистенціалізму наводить там відповідний фрагмент із *Дискурсії* для аргументації. Але ж переклади на українську, англійську та російську мови, як і французький оригінал, містять недвозначну вказівку на момент умовності – фр. – *comme*. Гайдеггер як глибокий та скрупульозний дослідник залишає означений момент поза увагою. Цей факт створив нездоланні перешкоди перед перекладачами згаданої праці на російську мову, оскільки вони постали перед дилемою: або зробити адекватний переклад, що підриває авторитет великого мислителя, або ж, як і сам німецький мислитель, підтримати ілюзія неістотності вказаної частки, жертвуючи власним професіоналізмом. Відомі переклади [5; 6] переконливо засвідчують їх схильність до другого варіанту.

Істотною вадою означеного підходу є вузька та фрагментарна увага до природи людини, тобто вона приймається лише тією мірою, якою вона задіяна в процесі осягнення істини та перетворенні світу.

Друга версія картезіанської метафізики, котра розробляється в ході революції в декартознавстві, обстоюється французькими дослідниками. Виходячи з факту незаперечної глибини та оригінальності картезіанської метафізики в її релігійній іпостасі, останню пропонується вважати базовим виміром спадщини мислителя, а всі інші аспекти розуміються як другорядні та неістотні. Зокрема, начало філософування Декарта пропонується пов'язувати з виникненням його інтересу до метафізики, а ключовими етапами її становлення – 1628 та 1641 роки. Щодо тлумачення природи людини,

то вона приймається до уваги фрагментарно – лише як мислення. Текст «Дискурсії про метод» в межах означеного підходу виглядає як спрощена та спотворена форма викладу метафізики, котра виконує роль перехідної ланки на шляху до класичного тексту «Медитацій». Аналізуючи перший текст, авторитетний дослідник Марйон пропонує характеризувати позицію Декарта як абсолютизацію мислення людини, де остання є формою оприявлення як амбіцій Нового часу в цілому, так і особисто мислителя. «Дискурсія» надає *я* метафізичного статусу переважно як субстанції... на відміну від неї «Медитацій» постають як значно менш метафізичні... «*я мислю*» 1637 року є в «Дискурсії» більш сильні метафізичні претензії, ніж в «Медитаціях» 1641-го ...» [13, 34–35].

А оскільки метафізику «Дискурсії» в дослідницькій літературі (як засвідчує наведений вище приклад), прийнято кваліфікувати як наївну та поверхову форму прояви метафізики «Медитацій», що в контексті нашої розробки виглядає дискусійним, то доцільно зупинитися на означених моментах детальніше. На нашу думку, основна теза окресленого вище підходу стосовно редукованості метафізики Картезія до релігійної версії є дискусійною. До тих аспектів позиції мислителя, котрі обділені увагою, належать, по-перше, специфіка світогляду Нового часу, уособленням якої є наукова революція, по-друге – теза про редукованість для фундатора раціоналізму природи людини до мислення. Аргументом на користь останнього моменту є згадувана вище тенденція посилення уваги до антропологічного виміру філософування Картезія. І хоча тенденція абсолютизації ролі людського я (мислення) є достатньо чітко означеною в тексті «Дискурсії», нині неможливо нехтувати тими його фрагментами, котрі є проявами змістовної спадкоємності з «Медитаціями». Іншими словами, важко погодитися з тезою про спотворення Декартом власної позиції в першому тексті, котре було скориговано під час більш ґрунтовного викладу.

Схематично окреслюючи своє бачення, вважаємо за слушне акцентувати увагу на ті тези мислителя в тексті «Дискурсії», в яких йдеться про обмеженість претензій людини на роль абсолюту, котрий уможливує дедукцію образу світу зі свідомості людини. Якщо, зокрема, у випадку із зовнішніми речами ніщо не заважає людині вважати, що їх істинність залежить від природи людини, тому



що вона має дещо досконале: «це залежить від моєї природи», поняття ж істоти більш досконалої я сам не міг створити, отже, ця ідея має своїм джерелом дещо більш досконале, тобто Бога [1, 50, 51]. Надзвичайно важливим моментом є змістовна пов'язаність з означеним моментом повної назви «Медитацій», а саме – «Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога і відмінність людської душі від тіла». Істотно, що у процесі конкретизації власної філософської позиції Картезій у тексті «Медитації» акцентує важливість розв'язання ключової проблеми тексту – доказу існування Бога – виходячи з природи людини. Ще один аргумент на користь тези про антропологічний характер метафізики Картезія – форма означеного доказу. Звертання до текстів сучасних декартознавців дає можливість унаочнити тезу про доказ існування Бога Декартом, виходячи з природи людини. Прояснення питання про те, наскільки людина спроможна виступати у ролі наріжного каменя тлумачення проблеми доказу існування Бога є завданням, котре потребує окремої уваги.

Аналізуючи тексти Марйона, присвячені критичному переосмисленню метафізики Декарта в широкому історико-філософському контексті, важко не помітити, що їх підґрунтя складає істотний вплив традицій релігійного філософування. Оскільки він є незаперечним, то важко не визнати заслугу видатного французького дослідника в експлікації та ґрунтовному осмисленні цього впливу. Але якщо зосередити увагу на своєрідності метафізики Декарта як епохи Нового часу, то ґрунтовні дослідження Марйона стосовно картезіанської метафізики як онто-тео-логії виявляються недостатньо переконливими та задовільними. Істотною вадою означеного тлумачення є звертання до середньовічної теології як масштабу для її оцінки та нехтування впливом наукової революції. Подібні звинувачення мають місце на сторінках цитованої вище статті Е.Файе [11, 156]. Іншими словами, поза увагою Марйона залишається той істотний факт, що для Декарта ум не є самодостатнім, а є проявою, фрагментом природи людини. Текст же *Медитацій* як форма завершення та обґрунтування наукової революції Коперником є формою унаочнення означеної тези. Тексти Марйона не виходять за межі бачення людини як *cogito*, що не зовсім збігається з позицією Декарта на сторінках даного твору, а тому поза увагою залишається специфіка картезіанської метафізики як антропологічної. А якщо

картезіанське вчення про природу людини і стає предметом уваги в сучасній дослідницькій літературі, то його метафізичний аспект випускається з поля зору, що є дискусійним.

Принципову важливість для змістовного розкриття тематики статті має та обставина, що позиція Марйона уможливорює тлумачення картезіанської метафізики як антропологічної. Зокрема, продовжуючи розпочату раніше роботу з деконструкції усталеної традиції рецепції спадщини Картезія на сторінках тексту «Про Его та Бога: подальші картезіанські питання», він акцентує увагу на незадовільності узвичаєних варіантів тлумачення *ego cogito*, тобто його абсолютизації: «Історія інтерпретації *ego cogito, ergo sum* має бути написана...» [15, 5].

Зауважимо, що Марйон не відкидає можливості існування в означеному тексті іншого типу метафізики, відмінного від метафізики як онто-тео-логії: «це не виключає існування 1637 року якогось іншого прориву, що досягає метафізичної царини». Істотно також його акцентування недостатності кваліфікації специфіки картезіанських шукань у тексті *Дискурсії* як пов'язаних з наукою. «Отже, спочатку в 1637 році Декарт досить далекий від простого встановлення наукового вчення, насправді розробляє та конструює деяку автентичну метафізику» [13, 37]. Як засвідчує попередній аналіз, змістовне окреслення своєрідності метафізики *Дискурсії* дедалі більш явно увиразнюється в антропологічній формі.

Отже, кризовий стан філософування є проявою запиту на розробку сучасної форми метафізики. Маючи на увазі знакову роль спадщини Картезія в історії філософії, автор пропонує шукати шляхи конструктивного розв'язання цього завдання на шляхах аналізу тих основних версій метафізики, котрі претендують на роль виразника його автентичної позиції. Об'єктом критичного переосмислення стають основні варіанти метафізики фундатора філософії Нового часу – технократична та релігійна (онто-тео-логічна – Марйон). Аргументами на користь їх обмеженості та недостатності є як і, по-перше, дослідницька література, по-друге, тенденція посиленої уваги до антропологічних вимірів вчення Декарта, так і, по-третє – прихована від стороннього ока за маскою фізики пріоритетність антропології для мислителя. Автор обстоює тезу про правомірність прочитання тексту «Дискурсії про метод» як форми увиразнення

зосередженості її автора на інтенції, означеній в її першій назві – вдосконалення природи людини на шляхах саморозбудови. У цьому тексті, як і у всіх інших, для Картезія є пріоритетною проблема належних засад людського існування. Реалізуючи її, автор послідовно аргументує незадовільність тих варіантів її розв'язання, котрі лежать в основі етики та теології. Звертання до основних версій сучасного тлумачення картезіанської метафізики уможлиблює їх характеристику як способів відображення його парадоксальної позиції, а саме – обмеженість та недостатність певних окремих положень як догматичних та водночас усвідомлення їх неповноти та наявності змістовного виходу на антропологічну проблематику. Екскурс в історію досліджень та аналіз текстів Декарта засвідчує правомірність кваліфікації його автентичної метафізики як антропологічної.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Декарт Р.* Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках. – К. : Тандем 2001. – 104 с.
2. *Маливский А.* Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae/ XXVIII.* 1 2013. – С.51–63.
3. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – Молодая гвардия, 2005. – С. 614.
4. *Хома О.* Историко-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових «Медитацій» // Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. – К. : Дух і Літера, 2014. – С. 368; 333–360.
5. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Время и бытие.* – 1993. – № 7. – С. 63–176.
6. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше, т. II. Санкт-Петербург. «Владимир Даль». – 2007.
7. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 320 с.
8. *Antoine-Mahu, D., Gaukroger, St.* eds. *Descartes' Treatise on Man and its Reception.* Vol. 43. Springer, 2017. – 304 p.
9. *Ben-Yami H.* *Descartes' Philosophical Revolution. – A Reassessment,* Palgrave Macmillan, 2015. – 281 p.

10. *Descarte R.* Œuvres complètes in 11 vol. – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
11. *Faye E.* Descartes, the Humanists, and the Perfection of the Human Being // Muratori, C., & Paganini, G. Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy. P. 155–167.
12. *Malivskyi A.M.* The demand for a new concept of anthropology in the early modern age: the doctrine of Hume // Антропологічні виміри філософських досліджень: Вип. № 10. – 2016. – С. 121–130.
13. *Marion J.-L.* Cartesian Question: method and metaphysics. The University of Chicago Press. 1999. – P. 215.
14. *Marion J.-L.* On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theology in Cartesian Thought. – University of Chicago, 1999. – 370 p.
15. *Marion J.L.* On the Ego and on the God. Further Cartesian Questions. – New-York. 2007. – 277 p.
16. *Simmons A.* Re-Humanizing Descartes // Philosophic Exchange. – 2011. – Т. 41. – № 1. – P. 53–71.

*А.М. Малівський. «Дискурсія про метод» Декарта як проект антропологічної метафізики Нового часу.*

Контекст згасання технократичних ілюзій актуалізує питання про характер та спрямованість тих радикальних змін, котрі були започатковані в Новий час. До найбільш глибоких форм оприявлення останніх належить метафізика Декарта, котра дедалі більше привертає увагу сучасних дослідників. Звертання до його спадщини, доцільне та суголосне сучасності, засвідчує центральну роль у його шуканнях антропологічних проблем, свідомо замаскованих ним за ширмою науки та гносеології. Під час критичного аналізу основних версій картезіанської метафізики, а саме – технократичної та релігійної, аргументується їх недостатність. Посилена увага до антропологічних вимірів вчення Декарта в сучасних дослідженнях та його звертання до образу маски для приховування власних переконань зумовлюють переосмислення означених підходів. Слушним є прочитання тексту «Дискурсії про метод» відповідно з її першою назвою, тобто як проекту вдосконалення природи людини. Формою змістовної реалізації останнього в текстах мислителя є антропологічна метафізика, першою формою увиразнення якої є сторінки «Дискурсії».

*Ключові слова:* Декарт, метафізика, технократична, релігійна, антропологічна, фізика, свобода, cogito.

*Malivskiy A. «Discourse on Method» by Descartes as a Project of Modern Age Anthropological Metaphysics.*

The context of extinction of technocratic illusions makes it actual the problem of the nature of radical changes in metaphysics that were initiated in the modern age. The most profound forms of their disclosure include the Descartes doctrine, which increasingly attracts the attention of modern researchers. Appeal to this doctrine testifies the central role of anthropological problems deliberately masked in the published texts behind the screen of science. The pages of private correspondence reveal anthropological nature of philosophical searchings. In the above mentioned perspective, the text of the unfinished «Rules» appears as a searching for an adequate form of their comprehension. It is rightfully to include the texts «Treatise on Man» and «Discourse» to the forms of expressiveness of anthropological project. This is attested to by the first title of the latter, where the key character of the human perfection problem is emphasized. In the course of the critical analysis of the technocratic and religious versions of Cartesian metaphysics, their inadequacy is argued and the thesis of expediency of reading the text «Discourse on the method» as anthropological metaphysics is argued.

*Key words:* Descartes, metaphysics, technocratic, religious, anthropological, physics, freedom, cogito.