

УДК 11/.14 : 577.3

Малівський А. М., Дніпропетровський національний університет  
залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

### АНТРОПОЛОГІЯ ДЕКАРТА ЯК ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ

*У сучасній філософії відбувається кардинальне зміння парадигми метафізики, а саме – зростає роль і значущість антропологічно-персоналістичної на фоні традиційного техноморфного її тлумачення. Означений контекст постає методологічною основою тлумачення спадщини Декарта як форми оприявлення антропологічної метафізики.*

**Ключові слова:** метафізика, сциєнтистсько-технократична парадигма, антропологічно-персоналістська парадигма, антропологічна метафізика, метафізична революція, особистість.

Маливский А. Н., Днепропетровский национальный университет  
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

### АНТРОПОЛОГИЯ ДЕКАРТА КАК ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

*В современной философии происходит кардинальное изменение парадигмы метафизики, а именно – возрастает роль и значимость антропологически-персоналистической на фоне традиционного техноморфного ее истолкования. Наследие Декарта интерпретируется как форма проявления антропологической метафизики.*

**Ключевые слова:** метафизика, сциєнтистсько-технократическая парадигма, антропологическая метафизика, метафизическая революция, личность.

Malivs'kiy A. M., Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport  
named after academician V. Lazaryan

### ANTROPOLOGY DESCARTES AS A PROJECT OF ANTHROPOLOGICAL METAPHYSICS.

*At present the crucial transformation of the metaphysics paradigm is taking place in the modern philosophy, namely, the role of the anthropological and personalistic interpretation has been increased as compared to the traditional technomorphicone. Descartes' heritage is treated as manifestation of the anthropological metaphysics.*

**Key words:** metaphysics, scientistic-technocratic paradigm, anthropological metaphysics, metaphysical revolution, personality.

*«Кожна людина – природжений метафізик:  
вона – єдина метафізична істота на землі»  
А. Шопенгауер*

Конститутивною передумовою безносе-реднього звернення як до досліджень творчої спадщини французького мислителя, так і до власних текстів Декарта (Картезія), є специфіка сучасного контексту бачення антропології та пов'язані з нею методологічні зауваги. Актуалізація феномена людини кілька останніх століть значною мірою детермінує пріоритетність антропологічних ракурсів історико-філософського дослідження. Ключовими є два основні моменти: 1) запит на розробку сучасної моделі людини, яка має поєднувати в собі доміанти сучасної культури з одночасною розробкою метаісторичного, інваріантного образу людини; 2) слухні претензії на чільне місце в антропологічних студіях спадщини Декарта, яка стоїть у витоків філософської антропології як наріжного каменя сучасного філософування [9, с. 54].

Окреслюючи принципи сучасного бачення антропологічного вчення Картезія, варто пам'ятати про недостатність та незадовільність з позицій сьогодення звичної та усталеної характеристики людини як розумної істоти. Нині пріоритетними методологічними орієнтирами видаються зосередженість на особистісному характері людського існування як самодостатнього. Аналогічні зрушення мають місце і в процесі ретроспективного бачення витоків історії людства. Перш за все спадає на думку концепція «осьового часу К. Ясперса», у контексті якої філософія Нового часу – лише один з етапів прояву метаісторичних цінностей та сенсів. Осмислюючи специфіку прояву природи людини як духовної істоти в Новий час, важко ігнорувати домінантне техноморфне тлумачення раціональності людини. Інакше кажучи, дослідники схильні заперечувати в філософії Нового часу будь-які форми присутності та прояву людини як духовної істоти, тобто форми саморозбудови людини, що базуються на самодостатніх сферах буття. У той же час тексти як самого мислителя, так і інших дослідників його творчої спадщини, свідчать про правомірність тлумачення метафізики Картезія як форми репрезентації самодостатньої людської суб'єктивності, що не редукується до техноморфізму.

Осмислюючи поточні трансформації, неможливо оминати увагою поширеність сумніву

та нищівної критики стосовно усталеного упродовж попередніх століть статусу метафізики як першої філософії. А тому передумовою конструктивного осмислення історії філософії в контексті сучасних реалій пропонується вважати виокремлення та експлікацію двох основних варіантів розуміння метафізики, а саме – сцієнтистсько-технократичного та антропологічно-персоналістського. Кожен із них фіксує певні шляхи розв'язання проблеми природи людини та її покликання у Всесвіті. У першому випадку йдеться про самореалізацію людини як суб'єкта пізнання та перетворювальної діяльності, у другому – як духовної істоти, що реалізує себе на шляху саморозбудови.

На особливу увагу в означеному контексті заслуговує новочасна метафізика (насамперед Декартова). До числа загальників та поширених стереотипів сучасної філософської думки належить теза про доцільність та необхідність подолання базових уявлень його доби як застарілих, зужитих і небезпечних.

Завдання даної статті – акцентувати амбівалентність базової інтенції картезіанської метафізики та її нередукованість до техноморфного тлумачення світу, проявом чого є проєкт антропологічної метафізики. Реалізація означеної мети передбачає розв'язання таких проблем:

- експлікація базової інтенції картезіанської метафізики та обґрунтування наявності та засадничого характеру її антропологічного виміру;

- конститутивність особистості мислителя для картезіанського проєкту метафізики.

У сучасній філософській науці домінує, поперше, однозначна та нігілістична оцінка вчення Декарта про людину як схематизованого та редукованого.

Свідченням масштабності впливу тенденції екстраполяції техноморфного підходу на тлумачення людини, є факт її прояву навіть на сторінках публікації, зорієнтованої на експлікацію та осмислення персоналістичної інтенції європейської культури. Йдеться про дослідження Іняса Леппа, присвячене християнській філософії екзистенції. На думку автора, визнання універсальності та детермінантного характеру ідеї «духу геометрії» уможливило деантропологізовану та деперсоналізовану форми викла-

ду ключових ідей Декарта. Слушним також вважається акцентування на принциповій неспроможності досягнути та описати специфіку людського існування, оскільки «картезіанське вчення про людину, суто об'єктивне та сциєнтистське, зводить людину до тварини, а тварину до машини» [4, с. 78].

Нігілістичне бачення евристичного потенціалу філософської думки Декарта як редукованої антропології та техноморфної метафізики в літературі часто набуває статусу хрестоматійних істин, проявом чого є відомі кліше про раціональність як інструментальну раціональність, редукованість мислення до калькуляції, редукацію антропології до підрозділу механіки тощо.

Тенденція до тлумачення метафізичного вчення Картезія як редукованого та деантропологізованого оприявлено насамперед усталеним баченням його як вчення про дві субстанції. У контексті вітчизняної історії філософії витоки означеного підходу укорінені в традиції звернення до спадщини Маркса як непогрішимого авторитету. Закладений Марксом нігілізм стосовно метафізики та антропології Картезія унеможливив їх змістовне дослідження на довгі роки.

Позірність виходу за межі усталених у науці редукаціоністських та нігілістичних підходів у тлумаченні картезіанської метафізики найбільш яскраво представлено дослідженням Скірні Джастіна, присвяченим метафізичності людської природи. Структура та методологія дослідження, на нашу думку, засвідчують оманливість сподівань на вихід за межі усталеного редукаціонізму. Йдеться не стільки про власне антропологічну метафізику, скільки про звичну в рамках англійської традиції опозицію «розум – тіло» [11].

Водночас поза увагою дослідників історії філософії не залишається факт обмеженості поверхового підходу, що зводить бачення Декартом метафізики та антропології до усталених редукаціоністських стереотипів. Увага акцентується на кардинальному розмежуванні Декарта з методологією есенціалізму та істотності особистісних, екзистенціальних вимірів. У такому контексті вагомими є глибокі та евристичні спостереження Гегеля та Гайдеггера

стосовно неадекватності традиційної наукової форми. Окрім того, досі нехтується справедливе зауваження Гегеля про присутність за найвимчим за формою викладу вченням Картезія глибокого філософського змісту.

Додатковими аргументами на користь доцільності звернення до спадщини Картезія та критичного переосмислення пов'язаних з нею усталених кліше є низка неоднозначних оцінок, тлумачень та підходів, зокрема інтерпретації спадщини Картезія в Кіркегора та Дільтея, Ясперса та Мамардашвілі, які об'єднують уважне та благоговійне ставлення до особистості мислителя як епіцентру філософського вчення. Так, Сьорен Кіркегор наголошує – Декарт є тихим та самотнім мислителем, який дав світу класичне розв'язання проблем віри, сумніву тощо.

Вільгельм Дільтей на сторінках рукописів останніх років свого життя акцентує детермінантну роль особистості мислителя стосовно метафізичного вчення Декарта. Її проявами є зосередженість на проблемі умов можливості існування особистості, обмеженість можливостей розуму, наголошення на базовій ролі пристрастей тощо.

У другій половині ХХ ст. Мераб Мамардашвілі ґрунтовно осмислює метафізику Картезія та його особистість, цілком слушно зазначаючи, що єдиним предметом уваги у філософії Декарта є особистість мислителя як живе втілення метафізики. Лише вона є формою фіксації та відтворення того специфічно людського виміру існування людини, який безуспішно прагнула схопити орієнтована на науку філософія – «действительно человеческое в нас лишь метафизическое» [5, с. 346].

Розгортаючи ідею метафізичності людської природи як форми прояву її специфічності, Мамардашвілі наголошує на надситуативному характері метафізичного первня як того інваріантного виміру, який постійно відтворюється в людському існуванні. Інваріантність фіксується ним як своєрідні матриці та матричні стани: «Мы люди в той мере, в какой продействовали и породили в нас что-то метафизические матрицы или матричные состояния» [5, с. 347].

Безперечно, усталені поверхові варіанти рецепції спадщини Картезія як прояву настанови на кардинальне перетворення світу не є ак-

сіоматичними для істориків філософської думки. Уважне ставлення до текстів Декарта дозволяє констатувати неадекватність хрестоматійних уявлень про редукованість проблеми покликання людини до ідеї опанування природи. Хибним є уявлення щодо правомірності тлумачення базової інтенції його спадщини як технократичної. В. Рьод констатує: «Хоча Декарт виходив з Беконової програми якнайшвидшого опанування природи засобами прикладної науки, з роками він подолав її однобічність, пов'язану з концентрацією на техніці...» [7, с. 33].

Передумовою змістовного окреслення та осмислення автентичного бачення базових ідей картезіанської метафізики є визнання істотних трансформацій позиції мислителя протягом життя, які включають в себе періоди радикальних змін. Осмислюючи ключові чинники метафізичної революції Картезія, доцільно ознайомитися з ґрунтовним дослідженням його інтелектуальної біографії, написаної Ст. Гаукрогером. Окреслюючи своєрідність філософської позиції французького мислителя, він обґрунтовано характеризує його проект як «істотно персоналістичний» [10, с. 306]. Але схильність до позитивістської методології та нігілістичне тлумачення метафізики значною мірою перешкоджають усвідомленню ключових чинників актуалізації конститутивної ролі особистості мислителя, а тому в ході тлумачення кризи 1633 року вона залишається поза увагою. Наслідки кардинального потрясіння базових принципів світогляду та внутрішнього спустошення Декарта, викликані засудженням Галілея, автор зводить до зміни акцентів у розумінні метафізичних засад природознавства, тобто пропонує пов'язувати метафізичну революцію лише з пробудженням нового інтересу до метафізики, спрямованої на обґрунтування легітимності натурфілософії [10, с. 292, с. 304]. А тому, акцентуючи на непересічній значимості відкриттів у природничих науках, автор залишає поза увагою зародок картезіанського раціоналістичного вчення, а саме – творчі сні 1619 року, вважаючи неістотними осмислення життєвого кредо Декарта та внутрішньо споріднених з ним «Приватних думок».

Схематично акцентуємо присутність людини як пристрасної істоти у вченні філософа. Вже в ранніх творах Декарта, відомих завдяки копіям Лейбніца, неодноразово наголошено на евристичному потенціалі сфери мистецтва – поезії та метафори театру, актора і глядача. «Великі думки частіше трапляються у творах поетів, ніж у працях філософів». Вже під час навчання в єзуїтській колегії Декарт розчаровується в науках, відкидає підручники та зосереджується на художній літературі.

Фраза Овідія, яка стає для Декарта життєвим кредо, певною мірою пояснює звернення останнього до метафор театру, актора та глядача. Вже на світанку своєї творчої діяльності Декарт наголошує на доцільності використання маски як способу приховування власних пристрасностей у процесі виходу на сцену театру світу.

Поверховість та хибність підходів, у яких базові ідеї картезіанської метафізики зводяться до знеособленого інструментального розуму, свідчать як про ігнорування вищезгаданої революції 1633 року, так і форм оприявлення її результатів, наявних на сторінках його праць, починаючи з «Міркувань про метод». На сторінках «Пристрастей» Декарт дистанціюється від ідеї опанування природи як домінантної, характеризуючи таке бажання як ілюзорне, тобто пов'язане з тими речами, що не залежать від нашої волі. Людина має навчитися розпізнавати такі бажання та диференціювати їх від тих, які залежать від нас та реалізація яких збільшуватиме нашу свободу. А основна користь моралі, як її бачить філософ, полягає в тому, щоб навчитися керувати нашими бажаннями [3, с. 542-546].

Схематично зупинимось на основних моментах філософської позиції Декарта як формах прояву уваги до онтології людини. Досліджуючи генезу філософії Нового часу важко оминати увагою певний парадокс у тлумаченні процесу формування антропології Нового часу, а саме – її становлення прийнято пов'язувати з Декартом, а увагу до моментів драматичності, трагічності та онтологічної невизначеності – з Паскалем. Неупереджено осмислюючи спадщину Картезія, легко зауважити в ній фрагменти онтологічної напруги та невизначеності, почина-

ючи від екзистенційно насиченого сну 1619 року – «Яким шляхом я піду?», що звучить як голос волаючого в пустелі, до окреслення онтологічного статусу людини на сторінках «Медитацій» як своєрідного буттєвого розп'яття між Буттям та Небуттям.

Осмилюючи спадщину Декарта як форму проявлення присутності людини, варто згадати проблему доказу існування Бога. За часів Декарта вона набула драматичної, екзистенційної гостроти як аналіз умов можливості подальшого існування божественного та священного для особистості. З часом очевидна для його сучасників драматичність означеної проблеми випала з поля зору дослідників. Факт її присутності та важливості для Декарта легко знайти в його працях. Перш за все варто звернути увагу на специфіку його доказу існування Бога. Останній не лише відтворює онтологічний доказ Бога А. Кентерберійського (як про це часто згадується в літературі), він також включає принципово новий момент, невідомий попереднім епохам – визнання самодостатності людської суб'єктивності та розуміння її як вихідного пункту філософування. У спадщині Декарта своєрідність його позиції стосовно даної проблеми проявляється у вигляді антропологічного доказу існування Бога, що базується на самодостатності особистості. У «Принципах» є згадка про доказ Бога, який здійснюється за допомогою тривалості людського життя [1, с. 322]. Доцільною у даному контексті є зосередженість на змістовній спорідненості підходу Декарта з кантівським доказом існування Бога.

До числа часто вживаних Декартом формул аргументації, які базуються на залученні присутності людини, є теза про наявність в його арсеналі більш переконливих доказів, ніж геометричні [2, с. 272]. *Cogito* в такому контексті – більше ніж вихідний пункт гносеології, тобто не лише безвідносно до людини пізнання, але й її існування, яке принципово не редукується до суми знань. Важко не побачити змістовну спорідненість ідей Декарта з ключовими ідеями екзистенціалізму. Слушними та справедливими в даному контексті виглядають ідеї Мамардашвілі стосовно доцільності більш широкого розуміння екзистенціалізму, ніж традиційне віднесення до нього лише течії XX століття та

присутності його ключових ідей в інших епохах: «...всякая философия экзистенциальна...» [6, с. 226]. Свідченням значимості даного спостереження для автентичного розуміння Декарта є звернення до неї в «Картезіанських роздумах»: «...экзистенциальной является всякая исходная ситуация в философии. В этом смысле... не существует никакой новой экзистенциальной философии, появившейся якобы в XX веке» [5, с. 111].

Одним з проявів присутності людини в метафізиці Картезія є його вчення про пристрасті. Визнання конститутивної значимості особистісного існування передбачає осмислення базової ролі пристрастей у спадщині філософа та доцільність розуміння «Пристрастей» як найбільш глибокого метафізичного твору.

Змістовне осмислення своєрідності картезіанської метафізики та її відмінності від науки передбачає окреме та прискіпливе дослідження наявних у його спадщині двох протилежних варіантів ставлення до пристрастей, що лежать в основі його вчення – визнання конститутивної значимості пристрастей та їх принципове зняття (подолання). До числа форм прояву першої позиції належать мистецтво та метафізика, до другої – наука. Маючи на увазі перший зі згаданих моментів, Мамардашвілі справедливо зауважував факт спорідненості глибинних настанов Декарта та О. Пушкіна, вказуючи як об'єднувальний момент на високу оцінку свободи – «покой и воля» (рос.) та краси – «гений чистой красоты» (рос.).

Також Картезій наголошує на значимості класичного бачення подиву в античності як вихідного пункту європейської філософії, який і сьогодні не втратив своєї значимості. Йдеться про акцентування значимості його первинного характеру [3, с. 507]. Означене висловлювання часто хибно тлумачиться в наукових працях – прийнято наголошувати на подоланні Декартом подиву та існуванні його в «знятому» (Гегель) вигляді – у формі теоретичного відношення. Здавалось би, достатні підстави для цього дав він сам, хоча уважне прочитання тексту засвідчує – Декарт говорить не стільки про зняття подиву взагалі, скільки про подолання надмірного подиву [3, с. 514].

Свідченням неприхованої симпатії мислителя до мистецтва та поезії є як неодноразові компліменти на їх адресу, так і серйозне ставлення до поетичного мислення, про що свідчить замовлення йому віршів в останні роки. Ще один аргумент на користь тези про істотність мистецтва та поезії для Декарта є характер рецепції його філософської спадщини сучасниками, які сприймали його тексти як внутрішньо споріднені з творами ліричних поетів [8, с. 398-399].

Ще одна важлива форма прояву людської присутності як конститутивного моменту істини пов'язана з базовою для його вчення особистісною інтенцією, розгортання якої передбачає зосередження уваги на самопізнанні та само вдосконаленні людини. Доцільно пам'ятати про неповну реалізацію Декартом власного задуму в текстах та зосередити увагу на базовій інтенції його «незавершеного проекту» – етичній. Ескізно викладаючи своє бачення ролі етики в загальній структурі філософського знання, Декарт у передмові до французького перекладу «Начал» зауважує визначальну значимість її як одного з проявів практичної спрямованості філософії. Маючи на увазі першочергову значимість для людини як християнина проблеми правильного образу життя, він наголошує на пріоритетності турботи про нього, яка має бути «нашою першою турботою» [1, с. 308]. Оскільки філософські шукання зосереджені на проблемі самовдосконалення людини, то саме людина має бути їх вихідним та кінцевим пунктом, а етика – «найвищою та найдосконалішою наукою», синтезом, що базується на повному, вичерпному знанні інших наук, «останньою сходинкою до вищої мудрості» [1, с. 309].

Домінування в дослідницькій літературі сцієнтистсько-технократичної парадигми метафізики в якості єдино адекватної методології зумовлює абстрактну та схематичну рецепцію спадщини Картезія. У рамках останньої метафізики Картезія зводилася до знеособленого проекту кардинального перетворення світу, а людина – до тілесного механізму. Досі протилежна парадигма – антропологічно-персоналістська – була поза увагою мислителів, а її евристичний потенціал нехтувався. Як наслідок, тривале домінування сцієнтично-технічної парадигми

значною мірою детермінувало поширення редукціоністських варіантів бачення антропології Декарта, які, по суті, заперечують своєрідність людської природи як метафізичної істоти, та унеможливило осмислення метафізики як форми збереження та відтворення абсолютних цінностей та смислів. Осмислення антропологічно-персоналістської метафізики Картезія дає підстави стверджувати наявність в його спадщині досі обділеного увагою та недооціненого проекту антропологічної метафізики, конститутивним моментом якого є особистість мислителя. Окреслений підхід уможливорює тематизацію та експлікацію антропології Декарта як проекту антропологічної метафізики, який є формою виявлення інваріантних вимірів людської природи.

Передумовою змістовного осмислення антропології Картезія та її тлумачень в сучасній науці є увага до своєрідності тих глибоких та непересічних тлумачень проблеми їх співвідношення, які виходять за межі традиційних стереотипів та уявлень. Йдеться про фундаментальні спроби Гайдеггера та Шелера розбудувати сучасну метафізику як антропологічну. Істотно в даному контексті зауважити, що в осмисленні їх підходів спостерігається нехтування своєрідністю метафізики Картезія, а витоки антропологічної метафізики пов'язуються з іменем Канта (Бубер, Булатов, Ойзерман).

Змістовне окреслення основних принципів картезіанської метафізики передбачає окрему увагу до здійсненої ним метафізичної революції, тобто форм розмежування його з аристотелівською метафізикою. Також потребує конкретизації теза про детермінантну роль особистості мислителя в окресленні основних принципів метафізики.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Декарт, Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
2. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 250 – 296.

3. Декарт, Р. Страсти души / Р. Декарт // Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 481–572.
4. Лепп, І. Християнська філософія екзистенції / Іняс Лепп. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.
5. Мамардашвили, М. Картезианские размышления / М. Мамардашвили. – М. : Прогресс; Культура, 1993. – 352 с.
6. Мамардашвили, М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
7. Рьод, В. Шлях філософії: з XVII по XIX ст. / В. Рьод; [пер з нім. В. Терлецького, О. Ведрова]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 388 с.
8. Фишер, К. История новой философии: Рене Декарт / К. Фишер. – М. : Издательство АСТ, 2004. – 492 с.
9. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 41–62.
10. Gaukroger, S. Descartes. An Intellectual Biography / Stephen Gaukroger. – Oxford : Clarendon Press, 1995. – P. 499–520.
11. Scirry, J. Descartes And the Metaphysics of Human Nature. Continuum / Justin Scirry. – London; New-York, 2005. – 178 p.

*Надійшла до редколегії 28.02.2012.*

*Прийнята до друку 02.03.2012.*