

# ЧИ БУВ ДЕКАРТ СУБСТАНЦІЙНИМ ДУАЛІСТОМ?

Д.П. Сепетий

**Анотація.** У статті розглядається проблема тлумачення філософії ума Декарта з огляду на існуючі розбіжності в розумінні субстанційного дуалізму і на висловлені в недавніх публікаціях Л. Боднарчук, А. Сень (2014) та О. Хоми (2016) заперечення і сумніви щодо слушності дуалістичного тлумачення вчення Декарта з посиланням на альтернативні тлумачення впливових сучасних декартознавців Джона Котингема та Жана-Люка Марйона. Висвітлено основні моменти змісту картезіанського субстанційного дуалізму як вчення про два фундаментальні типи речей (субстанцій), що є радикально відмінними за своєю природою, але разом із тим перебувають у тісному каузальному взаємозв'язку. Висвітлено недоліки запропонованого Котингемом триалістичного тлумачення вчення Декарта, а також недостатність підстав, які наводилися українськими авторами на користь погляду на тлумачення Марйона як вагому альтернативу дуалістичному тлумаченню.

**Ключові слова:** ум, тіло, дуалізм, триалізм, субстанція, атрибут.

Одним з найважливіших аспектів філософії Декарта традиційно вважається онтологічне вчення, яке називають субстанційним дуалізмом. Проте в сучасній філософській та історико-філософській літературі існують значні розбіжності як у тлумаченні того, що прийнято вважати картезіанським субстанційним дуалізмом, так і щодо того, чи взагалі Декартове вчення було субстанційним дуалізмом. Щодо смислу субстанційного дуалізму, зустрічаємо два принципово різні тлумачення: з одного боку (К. Мак-Гін [28, р. 94-95], П. Чарчленд [11, р. 71-72], М. Міджлі [29, р. 86], С. Блекмор [8, р. 16] та ін.), як вчення про те, що буття утворюється (крім Бога) з двох субстанцій — протяжної та мислячої (причому остання нерідко тлумачиться як деяка нематеріальна мисляча речовина), з іншого боку (Г. Робінсон [35, р. 183;

36, р. 234], Е. Лоуї [26, р. 9], Дж. Фостер [16, р. 222] та ін.), як вчення про те, що буття утворюється (крім Бога) з субстанцій двох видів, що мають радикально різну природу — однієї чи багатьох протяжних субстанцій (тіл) та багатьох мислячих субстанцій-суб'єктів (**Я**, душі), які не утворюються ні з якої, матеріальної чи нематеріальної, речовини, оскільки є фундаментальними сущими. Щодо слушності дуалістичного тлумачення праць Декарта, її ставлять під сумнів деякі впливові сучасні декартознавці; зокрема, у недавній українській декартознавчій літературі ([2], [7]) зверталася увага на альтернативні тлумачення Джона Котингема («триалізм») та Жана-Люка Марйона. Проте, на мою думку, ці спроби ревізії традиційного тлумачення мають суттєві недоліки.

Метою цієї статті є, з одного боку, з'ясування смислу вчення (картезіанського) субстанційного дуалізму з огляду на згадані вище розбіжності в тлумаченні та, з іншого боку, звертання уваги на деякі проблематичні моменти тлумачень Котингема та Марйона, що дають вагомі підстави не поспішати відмовлятися від традиційного (субстанційно-дуалістичного) тлумачення вчення Декарта.

## 1 Як (не) слід розуміти субстанційний дуалізм?

Щоб скласти адекватне уявлення про зміст субстанційного дуалізму, слід виходити насамперед з пояснень провідних філософів, які є його прибічниками або досить прихильні до нього (деякі сучасні філософи, такі як Джон Фостер та Говард Робінсон, поєднують захист субстанційного дуалізму з прихильністю до ідеалізму), а не з описів його опонентів, що часто представляють його у спотвореному вигляді. Корисними є також пояснення дослідників історії філософії ума, які висвітлюють особливості вживання терміну «субстанція» у філософії Декарта. Виходячи з цього, можемо розкрити основні моменти змісту субстанційного дуалізму та важливі для нашого обговорення внутрішні розгалуження в наступних тезах.

1.1. Субстанційний дуалізм не є вченням про існування лише двох субстанцій, у будь-якому сенсі терміну «субстанція». Зокрема, він не є вченням про те, що все у світі складається з двох фундаментальних речовин — матеріальної й нематеріальної (духовної). Хоча в англійській мові в повсякденному мовленні слово *substance* вживається в смислі «речовина», це не є філософським смислом, доречним до вчення субстанційного дуалізму.

1.2. Субстанційний дуалізм є вченням про існування — і поєднання в людині — речей-субстанцій двох фундаментальних типів, які *мають зовсім різні властивості* — фізична реальність (Декартове *res extensa*) та психічні суб'єкти (Декартове «мисляче Я», *res cogitans*) як суб'єкти-носії психічних станів і психічної активності.

Як пояснює Джеймс Мореленд, субстанція — це щось, що є носієм властивостей (станів), на відміну від самих властивостей (станів). Наприклад, яблуко — це субстанція, а червоне чи кисле — це властивість [30, р. 79]. Подібні пояснення дають також інші сучасні прибічники субстанційного дуалізму, такі як Говард Робінсон [36, р. 234] та Едвард Лоуві. Ось що пише, наприклад, Лоуві:

Під «субстанцією», у цьому контексті, слід розуміти просто будь-який *об'єкт* (або *рiч*), властивості якого можуть змінюватися з часом. Важливо не плутати «субстанцію» у цьому смислі з «субстанцією» у смислі деякого *матеріалу*, такого як вода або залізо [26, р. 9].

1.3. Субстанційний дуалізм не є вченням про те, ніби ум<sup>1</sup> (свідомість, ментальність) або душа складається з якоїсь особливої нефізичної речовини. (Зазвичай таке хибне тлумачення дуалізму ми зустрічаємо в його опонентів, які тут же звертають увагу на те, що якщо проблематичною є можливість утворення ума з фізичної речовини, то принаймні не менш проблематичною є можливість його утворення з якоїсь незрозумілої нефізичної речовини, або що аргументи проти матеріалізму мусять бути так само застосовні й проти такого дуалістичного вчення. — Див., наприклад: [11, р. 71-72; 28, р. 94-95].) З точки

<sup>1</sup>Надалі в цій статті я буду використовувати для перекладу та в якості відповідника до англійського *mind* та латинського *mens* спеціальний термін «ум». Цей термін я вживаю не як синонім до «розум» (або російського «ум»), а як поняття із ширшим смислом, що охоплює всі ментальні стани (зокрема, відчуття, емоції, бажання, процеси мислення тощо). Пропозицію про запровадження філософського терміну «ум» у такому смислі висловлював та обґрунтовував О. Хома ([1, с. 89; 6, с. 127]), насамперед, з огляду на неточність більш звичного способу перекладу словом «свідомість», яке є відповідником до англ. *consciousness* та лат. *conscientia* (що також часто використовується поряд із *mind* у філософській літературі, зокрема в сучасній *philosophy of mind*). Хоча існують й інші варіанти перекладу *mind/mens*, такі як «психіка» та «ментальність», яким я схильний віддавати перевагу, у цій статті я обрав «ум» для зручності та уніфікації, оскільки багаторазово наводжу цитати з текстів і перекладів О. Хоми, Л. Боднарчук та А. Сень, де вживається «ум». Також я слідую за О. Хомою, Л. Боднарчук та А. Сень у перекладі лат. *imaginor*, *imāginātiō* та англ. *imagine*, *imagination* як «виображувати», «виображення» (з міркувань уніфікації, замість більш звичного «уявляти», «уявлення») та в перекладі фр. та англ. *passion* як «пасія» (замість більш звичного «пристрасть», яке не виражає ключового смислу: йдеться про ментальні стани, в яких ум є пасивним, на відміну від активних станів, акцій ума — інтелекції та воління).

зору філософів, прихильних до субстанційного дуалізму, ні про яку нефізичну психічну речовину (матеріал), з якої утворюються психічні суб'єкти, в субстанційному (картезіанському) дуалізмі не йдеться. Едвард Лоуві пояснює:

Картезіанський дуалізм не стверджує, що особа зроблена з якоїсь примарної нематеріальної речовини (*stuff*) [...] Навпаки, він стверджує, що особа, або **Я**, є цілковито простою, неподільною річчю, яка взагалі ні з чого не «зроблена» [...] Він стверджує, що Ви і я — такі прості речі, і що ми, а не наші тіла або мізки, є суб'єктами досвіду [26, р. 10].

Так само й Говард Робінсон наголошує, що, з точки зору розсудливого (*sensible*) субстанційного дуалізму, «ментальна субстанція» не є чимось складеним із «примарних атомів», що б це не означало, а є чимось неутвореним ні з чого» [35, р. 183], а Джон Фостер пише, що онтологічно фундаментальні (*basic*) психічні суб'єкти «є простими (неподільними на частини) та триваючими (їх існування триває у часі)» [16, р. 222].

Такою ж була й точка зору Декарта, що зрозуміло з одного з його головних аргументів за відмінність ума від тіла, аргументу від неподільності ума та подільності тіла:

Між умом і тілом є велика різниця в тому, що тіло, за своєю природою, завжди подільне, ум же — цілковито неподільний. Бо, звісно, коли я розглядаю останнього, тобто самого себе, оскільки я є лише річ, що мислить, то не можу розрізнити в собі жодних частин, але розумію себе як єдину й цілісну річ. [...] здатності воліти, відчувати, розуміти тощо не можуть бути названі його частинами: бо одним й тим самим є той ум, що воліє, відчуває, розуміє. Зовсім навпаки, жодна тілесна, або протяжна, річ не може мислитися мною без того, щоб я подумки легко не поділив її на частини й через те — не розумів її як подільну [4, с. 278, 280].

1.4. Як вказує Тім Крейн, в контексті філософії ума поняття субстанції традиційно асоціювалося не лише з розрізненням між «річчю» як чимось, що є носієм властивостей і станів, та властивостями й станами, але також із «ідеєю, що субстанція є щось, спроможне до незалежного існування» [13, р. 35]. Обидві ці ідеї можемо знайти в Декарта. Зокрема, у відповідях на Другі заперечення до Медитацій («геометричний доказ» реальної відмінності між умом і тілом) він дає визначення, згідно яких Субстанцією називається «кожна річ, в якій щось безпосередньо присутнє, як у своєму об'єкті, або завдяки якій існує певна річ, що ми її осягаємо, тобто певна властивість, якість або

атрибут» (визначення V) і «дві субстанції вважаються реально відмінними, коли кожна може існувати окремішньо» (визначення X) [3, с. 116]. Ця друга ідея вносить певні ускладнення до питання про зміст субстанційного дуалізму, адже щойно окреслені «дві ідеї, що містяться в традиційному понятті субстанції» [13, р. 35], не йдуть з необхідністю разом. Так, можна визнавати, що ми як психічні суб'єкти (носії феноменальних психічних станів), є відмінними від наших тіл і будь-чого фізичного, а також неподільними-нескладеними, і, разом з тим, дотримуватися думки, що реально ми не можемо існувати без наших тіл (зокрема, функціонуючих мізків)<sup>2</sup>. З цієї точки зору, психічні суб'єкти є нередуковними емерджентними сутностями (субстанціями або квазісубстанціями), які виникають на певній стадії формування-розвитку людського організму в силу особливих психофізичних законів природи, і чії феноменальні стани й триваюче існування надалі каузально залежать від функціонування організму (мозку), так що з фізичною смертю ми як психічні суб'єкти припиняємо своє існування. Прикладом такої точки зору може слугувати концепція Едварда Лоу-ві, який називав її «некартезіанським субстанційним дуалізмом» [27], або погляди Карла Поппера, який хоч і заперечував проти «розмов про субстанції», вважав себе у важливому відношенні картезіанцем — оскільки визнавав відмінність між фізичними та психічними станами й каузальну взаємодію між ними, а також вірив «в щось, що можна назвати квазісенційною (або квазісубстанційною) природою Я» [32, р. 105].

Визнавати чи не визнавати такий погляд субстанційним дуалізмом — це питання зручності або мовної конвенції. З одного боку, ми можемо вживати назву «субстанційний дуалізм» у ширшому смислі, як вчення про те, що буття складається з речей (носіїв властивостей та станів) двох фундаментальних типів, фізичних об'єктів (тіл) та психічних суб'єктів (душ), незалежно від того, чи є реально мо-

---

<sup>2</sup>Підставою для твердження про відмінність психічних суб'єктів від тіл і будь-чого фізичного може бути не *реальна можливість* їх окремішнього існування, а логічна (метафізична) можливість існування тіл без феноменальних ментальних станів, — те, що з наявності будь-якої упорядкованої множини фізичних компонентів та процесів не випливає існування феноменальних психічних станів, а отже, такі стани (і суб'єкти, що є їх носіями) є чимось понад усі такі фізичні системи, чимось нефізичним. По суті, це — «аргумент млина» Лейбніца [5, с. 157], що був відроджений у сучасній аналітичній філософії ума (зокрема, у популярних формах «аргументу знання» та «аргументу зомбі») у працях Сауля Кріпке [25, р. 334], Томаса Нейгела [31], Франка Джексона [21; 22], Говарда Робінсона [34, р. 4-5; 35; 36], Роберта Кірка [23; 24], Девіда Чалмерса [9] та ін.

жливим існування останніх без перших. З іншого боку, ми можемо вживати назву «субстанційний дуалізм» у вужчому смислі, як вчення про те, що буття складається з речей (носіїв властивостей та станів) двох фундаментальних типів, фізичних об'єктів (тіл) та психічних суб'єктів (душ), і що існування останніх без перших (як і перших без останніх) є реально можливим.

У будь-якому разі, Декарт чітко висловив свій погляд на це питання, і ці його висловлювання дають підстави кваліфікувати його позицію як субстанційний дуалізм не лише в ширшому, але й у вужчому смислі. Так, у Шостій медитації він говорить, що ясна й точна мислимість (уявлюваність, зрозумілість) однієї речі окремо від іншої означає, що їх «можна розділити принаймні Всемогутністю Господа» [3, с. 63], а у відповідях на Другі заперечення — що «принаймні завдяки всемогутності Господа розум<sup>3</sup> може існувати без тіла, а тіло без розуму» [3, с. 122].

1.5. Визнання такої можливості не суперечить визнанню того факту, що, принаймні в цьому житті в нормальних умовах (я роблю це застереження, щоб залишити відкритим питання про існування потойбічного життя та можливість особливих станів, що сприймаються як вихід з тіла), ми як ментальні суб'єкти постійно тісно пов'язані з нашими тілами (мізками): кожен із нас суб'єктивно сприймає світ з просторової точки зору, яка визначається розташуванням його тіла, за допомогою органів сприйняття цього тіла; ментальні стани людини тісно залежать від станів її мозку тощо. Зокрема, Декарт підкреслював цю залежність: «природа вчить мене, що я не тільки присутній у своєму тілі, як капітан присутній на кораблі, я, окрім того, поєднаний з ним так тісно і злитий настільки воєдино, що утворюю з ним єдине ціле» [3, с. 65].

1.6. У питанні про характер зв'язку між тілом (мозком) та умом (психічним суб'єктом), субстанційний дуалізм допускає, у принципі, різні можливі відповіді. Проте фактично, майже всі сучасні субстанційні дуалісти дотримуються позиції *інтераціоналізму* — визнають каузальну взаємодію між мозком та умом: стани (процеси) мозку впливають на ментальні, а деякі ментальні стани (процеси) впливають на якісні процеси в мозку, що управляють поведінкою. Як можлива така взаємодія? На це питання сучасні дуалісти, як правило, відповідають припущенням про те, що така взаємодія є фундаментальним фактом про

<sup>3</sup>З. Борисюк та О. Жупанський переклали лат. *mens* як «розум», що, на мою думку, не зовсім точно, оскільки лат. *mens* (як і англ. *mind*) охоплює всі ментальні стани, тоді як «розум» зазвичай вживається у значно вужчому смислі.

світ, який, як і будь-які інші фундаментальні факти (наприклад, найфундаментальніші фізичні взаємодії), не може бути поясненим (адже будь-яке пояснення мусить звертатися до чогось більш фундаментального, аніж те, що пояснюється).

Декарт також визнавав, що тілесні стани, через фізичні процеси в мозку, впливають на такі ментальні стани як відчуття й сприйняття, і навпаки, вольові ментальні стани впливають на фізичні процеси в мозку, управляючи через них поведінкою; і він теж висловлював припущення, що ця взаємодія є фундаментальним (принаймні, для людського розуміння) фактом, що не може бути далі пояснений. Так, у листі до Арнольда він писав, що здатність ума (який є нетілесним) приводить в рух тіло «є однією з тих самоочевидних речей, які ми лише затемнюємо, коли намагаємося їх пояснити в термінах інших речей» (АТ V, 222 / CSM III, 358)<sup>4</sup>. В іншому листі, до принцеси Єлизавети, Декарт писав, що наше «поняття тієї сили рухати тіло, яку має душа, й сили діяти на душу, спричиняючи її відчуття, й пасії, яку має тіло», залежить лише від поняття союзу душі й тіла як *первинного поняття* [*notion primitive*] — тобто одного з небагатьох найфундаментальніших (а отже, непояснених іншими) понять, які «є ніби початками, за зразком яких ми формуємо всі наші пізнання» (АТ III, 665 / CSM III, 218; цит. за перекладом: [2, с. 200]). Слід звернути увагу на те, що це пояснення Декарт дає у відповідь на критичне зауваження принцеси, що ідея про взаємодію душі й тіла суперечить загальній теорії про взаємодію як результат прямого контакту-поштовху тіл, яка була загальноприйнятою в ті часи і якої дотримувався й сам Декарт. Своїм поясненням Декарт говорить, що теорія взаємодії як поштовху поширюється на взаємодії між фізичними тілами, але не стосується взаємодії між душею й тілом; ця взаємодія здійснюється за іншим фундаментальним принципом (зразком).

1.7. У схоластичній філософській традиції (середньовічний аристотелізм), від якої Декарт відштовхувався в подвійному сенсі спадковості й подолання, зміст поняття субстанції, як правило, мав ще одну складову: прийнято було відрізняти субстанції як *речі, що мають «справжню єдність»* (наприклад, організми), від «випадкових» поєднань, таких як конгломерати чи купи. У цьому контексті, душа

<sup>4</sup>Посилання на тексти Декарта, що не видавалися українською мовою, тут і надалі, — (у дужках) за класичним виданням Адана й Танері [14], що позначається аббревіатурою АТ, та (через «/») за класичним англійським виданням Котингема, Стусофа, Мердока та Кенні [15], що позначається аббревіатурою CSM; після аббревіатури вказується номер тома (римською цифрою) та, через кому, номер сторінки.

й тіло людини хоча й визнавалися, як правило, субстанціями, що можуть, у принципі, існувати окремо (зокрема, душа може продовжити існування після фізичної смерті й розпаду тіла), вважалися «частковими субстанціями», що за своєю природою ніби потребують поєднання з утворенням «повної субстанції», людини<sup>5</sup>. Цікаво, що Декарт, хоча й визнавав, що душа й тіло перебувають у дуже тісному зв'язку, «субстанційному союзі», і в цьому сенсі утворюють єдність, людину (яка, очевидно, не є «випадковим» поєднанням-конгломератом), ніколи не описував цю єдність як (складну) субстанцію. Натомість, коли йшлося про тіла, Декарт не вагався називати їх субстанціями, хоча вони теж були складними — складалися з менших тіл-субстанцій. Верє Шепел та Мерлін Роземонд запропонували досить правдоподібне пояснення цьому; на їхню думку, Декарт розумів ідею «справжньої єдності», що має бути притаманна субстанціям, у сенсі, значно сильнішому, аніж схоласти: субстанція повинна мати *єдину природу (сутність)*, що представлена одним фундаментальним атрибутом (мислення для ума, протяжності для тіл), так що усі властивості, які може мати субстанція, є формами-модусами цього атрибуту [10, р. 420-422; 37, р. 8-12, 24-25, 254 fn. 57]. Проте тексти Декарта не містять чіткого недвозначного формулювання такої вимоги, і Паул Гофман [19] досить правдоподібно обґрунтовує думку, що кваліфікація людини (композиту душі й тіла) як (складної) субстанції цілком узгоджується з текстами Декарта. Тим не менше, залишається фактом те, що сам Декарт ніколи не називав людину як композит душі й тіла субстанцією, і це навряд чи було випадковістю. На мою думку, є принаймні два мотиви, з яких Декарт міг уникати такого опису (прямо не заперечуючи його допустимість). По-перше, Декарт мав на меті зробити чіткою та ясною реальну відмінність між душею (умом) і тілом, а не єдність людини, яка й без того природно сприймається нами як очевидна й самозрозуміла. По-друге, хоча інтуїтивно здається очевидною відмінність між речами, що виразно мають «природну єдність», такими як організм тварини, та «випадковими» поєднаннями-конгломератами, ми не маємо *чіткого і ясного* критерія для їхнього розрізнення. Тому можливо, що Декарт

---

<sup>5</sup>Разом із тим, душа вважалася також *субстанційною формою* тіла; проте вона погано вписувалася в це поняття, оскільки в аристотелівській філософії вважалося, що форма не існує без матерії, а філософи-схоласти, як християни, мусили визнавати можливість існування душі без тіла, роблячи для неї в цьому виключення з-поміж усіх інших форм. Одним з головних моментів «революції» у філософії ума, яку здійснив Декарт, була відмова від поняття субстанційних форм: оскільки йшлося про фізичну реальність, тіла, усе пояснювалося в термінах «атрибута протяжності», просторового розташування частин.



не застосовував поняття субстанції до союзу душі й тіла не тому, що вважав це хибним, а тому, що вважав це недоречним.

У будь-якому разі, навіть якщо (як зазначає Гофман) «Декарт вважає, що й ум, і тіла, й людські істоти всі є субстанціями», але «уми (мислячі речі) та тіла (протяжні речі) є двома первинними (*ultimate*) класами сотворених субстанцій, а людські істоти утворені з них» [20, р. 391], то це цілком відповідає субстанційному дуалізму, як він розуміється в сучасній філософії ума (насамперед, прибічниками цього напрямку). Оскільки визнається, що (крім Бога) існує лише два *фундаментальні класи* речей-субстанцій, з яких усе (у тому числі людина) утворюється, і визнається (як Декартом, так і сучасними субстанційними дуалістами) очевидний факт того, що в земному бутті ум і тіло людини дуже тісно пов'язані («субстанційний союз»), то питання «Називати чи не називати субстанцією людину як композит ума й тіла?» та «Чи у випадку людини є дві (душа й тіло) чи три (душа, тіло та душа з тілом разом) субстанції?» стають суто вербальними й не мають суттєвого онтологічного значення.

## 2 Чи є триалістичне тлумачення Декарта Котингемом альтернативою до традиційного (субстанційно-дуалістичного) тлумачення?

Відомий британський декартознавець Джон Котингем запропонував тлумачення вчення Декарта, яке він назвав триалізмом. Подібне тлумачення пропонували й обгрунтовували також і інші поважні британські дослідники: Роберт Річардсон [33], Тед Шмальц [38], Пауль Гофман [18], Деніел Гарбер [17], — тож триалізм є досить впливовим напрямком у британському декартознавстві. Він ґрунтується насамперед на висловлюванні Декарта в листі до Єлизавети, де він (пояснюючи можливість взаємодії душі й тіла) пише, що «в нас наявні деякі первинні поняття, що є ніби початками, за зразком яких ми формуємо всі наші пізнання», і що до числа таких понять належать, стосовно самого лише тіла, поняття протяжності; стосовно самої лише душі, поняття мислення; стосовно тіла й душі разом, «поняття їхнього союзу, від якого залежить поняття тієї сили рухати тіло, яку має душа, й сили діяти на душу, спричиняючи її відчуття й пасії, яку має тіло» (АТ III 665 / CSM III 218), а також на деяких інших висловлюваннях Декарта, в яких наголошується на особливо тісному зв'язку між душею й тілом (зокрема, висловлювання в Шостій медитації про те, що «я не тільки

присутній у своєму тілі, як капітан присутній на кораблі, я, окрім того, поєднаний з ним так тісно і злитий настільки воєдино, що утворюю з ним єдине ціле» [3, с. 65]). Розглядаючи філософію Декарта в перспективі таких висловлювань, ми можемо витлумачити її як «триалізм», у смислі вчення про відношення душі й тіла крізь призму зазначених вище трьох первинних понять. Зокрема, в цій перспективі фундаментальні атрибути людини — це не лише протяжність (як атрибут тіла) й мислення (як атрибут душі самої по собі), але й відчуття як специфічний атрибут союзу, що «підпадає під власну, окрему й нередуковну категорію» [12, р. 224-225].

Таке тлумачення, на думку Котингема, має деякі суттєві переваги перед традиційним, дуалістичним тлумаченням, оскільки воно не містить у собі двох аспектів картезіанського дуалізму, які «викликають особливе занепокоєння» (*seem especially troublesome*) і через які, ймовірно, «Декартів психофізичний дуалізм є таким малопривабливим для більшості сучасних філософів»: (1) «догму нетілесності» — наполягання на сутнісній нетілесності ума, яке «сучасний розвиток нейрофізіології робить усе менш правдоподібним» (це особливо стосується тези Декарта про те, що «акт мислення й сумніву “не потребує ніякого місця в просторі й не залежить від жодної матеріальної речі”<sup>6</sup> (зокрема, не потребує мозку)») та (2) дилему «ментальне або фізичне», яку Котингем ототожнює з «наполяганням на тому, щоб усі атрибути розглядалися або як форми мислення, або як форми протяжності» [12, р. 218]. Триалістичне тлумачення дозволяє розглядати відчуття як один з фундаментальних атрибутів людини, поряд з протяжністю й мисленням, і дозволяє визнавати, що тварини не є автоматами без відчуттів (якими вони є з точки зору Декартового дуалізму), а мають відчуття.

Як правильно розуміти співвідношення між Котингемовим тлумаченням вчення Декарта як триалізму та традиційним його тлумаченням як дуалізму?

Перш ніж відповідати на це питання, мені здається доречним зробити невеличкий відступ, розглянувши більш загальне питання про можливі відношення між різними тлумаченнями якогось вчення. Я хочу звернути увагу на те, що відмінні тлумачення не мусять бути альтернативними, у тому смислі, що одне суперечить іншому, виключає інше, так що неможливо, щоб обидва були слухними. Відмінні тлумачення можуть бути відмінними тому, що вони висвітлюють *різні*

<sup>6</sup>Цитата з четвертої частини «Міркувань про метод» (AT VI, 33 / CSM I, 127).

*аспекти*, або зрізи певного вчення, під різними кутами зору, у перспективі різних дослідницьких інтересів і, відповідно, різних питань, які дослідник ставить до тексту. Згадаймо відому притчу про сліпців, один з яких стверджував, що слон схожий на мотузку, другий — що він схожий на дерево тощо. Зрозумівши, що жодне з цих тверджень не є вичерпним описом слона, а схоплює лише один з його аспектів, ми розуміємо також, що між ними немає реальної суперечності; твердження про те, що хвіст слона схожий на мотузку, не є альтернативним до твердження про те, що ноги слона схожі на дерева.

На мою думку, протиставлення дуалістичного та триалістичного тлумачень філософії ума Декарта як *взаємовиключних альтернатив*, яке Любов Боднарчук та Анастасія Сень вбачають у статті Котингема, де в чому подібне до протиставлення мотузкоподібності й деревоподібності слона. Насправді, у статті Котингема ми не знайдемо ані твердження про те, що «догма нетілесності» ума та суворе протиставлення умового й фізичного [...] є стереотипами, що спотворюють вчення Декарта» і що «догма нетілесності» прямо суперечить текстам Декарта», ані про те, що «дилема “фізичне або умове”, яка утверджує дуалістичне співвідношення душі й тіла, вченню Декарта теж невідповідна» [2, с. 197], ані якихось інших висловлювань, в яких *прямо* говорилося б про хибність дуалістичного тлумачення філософії Декарта, або навіть про те, що триалістичне тлумачення є більш точним.

Проте метафора слона теж не є досить влучною для характеристики відношення між триалістичним та дуалістичним тлумаченнями як його представляє сам Котингем. Можливо, більш влучною буде метафора доктора Джекіла та містера Хайда. (У фантастичній новелі Роберта Стівенсона в одному тілі співіснують дві ніби зовсім різні особи: явна, добропорядний доктор Джекіл, та прихована, брутальний містер Хайд, у якого доктор Джекіл час від часу, як правило уночі, трансформується.) Точку зору Котингема на співвідношення між дуалістичним та триалістичним тлумаченням можна представити цією метафорою, з тією різницею, що негатив приписується явній іпостасі вчення Декарта (дуалізм), а позитив — прихованій (триалізм). (Мабуть, ще більш відповідною метафорою може слугувати казка про царівну-жабу.)

Котингем починає з того, що Декартів психофізичний дуалізм є дуже малопривабливим для більшості сучасних філософів, і що це пов'язано з «догмою нетілесності» та дилемою «ментальне або фізичне» (=«мислення або протяжність»). Він аж ніяк не заперечує, що і те й інше є у вченні Декарта. Зокрема, Котингем наводить твердження Декарта про те, що акт мислення й сумніву «не потребує ніякого

місця в просторі й не залежить від жодної матеріальної речі» («догма нетілесності»). Котингем також говорить про те, що спроби Декарта дати раду дилемі «ментальне або фізичне» «привели його до химерної позиції, що у випадку людини відчуття є різновидом мислення, тоді як у випадку тварин взагалі немає справжніх відчуттів, а є лише рухи матерії» [12, р. 218]. Аж ніяк не заперечуючи того, що Декарт дійсно сповідував таке дуалістичне вчення, Котингем далі говорить про свій намір «радше ніж набридливо повторювати про Декартові невдачі, поглянути на деякі його маловизнані успіхи» [там само]. І далі він пропонує «триалізм» як концептуальну схему, яка створює перспективу, зручну для представлення того, у чому Котингем вбачає успіхи Декарта.

Як бачимо, йдеться не про те, що дуалістичне тлумачення вчення Декарта є хибним, і навіть не про те, що триалістичне тлумачення є більш точним. Триалістичне тлумачення просто дає інший «зріз» філософії Декарта, висвітлює або акцентує увагу на інших аспектах вчення Декарта, які, на думку Котингема, є більш слухними, краще узгоджуються з тим, що ми зараз знаємо про залежність ментальних станів від мозку, і можуть бути більш привабливими для більшості сучасних філософів, аніж Декартів дуалізм. Сам Котингем описує свою працю як «дослідження виникнення в текстах Декарта, *поряд з його офіційним дуалізмом*, більш гнучкої триалістичної схеми» [12, р. 224] (виділення курсивом мое. — Д.С.). Мерлін Роземонд відзначає подібну позицію і в інших прибічників триалістичного тлумачення філософії Декарта: вони «зазвичай вважають, що триалістичний погляд на відчуття можна знайти у творах Декарта *на додаток* до чіткого дуалізму» і вважають, що Декарт або сам собі суперечив, або коливався, або змінював свої погляди [37, р. 192]. (Версія про зміну Декартом своїх поглядів, яку пропонували Шмальц [38, р. 286-288] та Гарбер [17, р. 89-94], особливо цікава: щоб узгодити її з текстами Декарта, доводилося припускати, що в «Медитаціях» Декарт дотримувався дуалізму; незабаром, у листі до Єлизавети, він змінив свій погляд на триалістичний, а ще трохи згодом повернувся до дуалізму; крім того, Декартові «Принципи філософії» містять обидва погляди, що можливо пояснити припущенням, ніби різні частини цієї праці писалися в різні часи.)

Котингем, уникаючи прямого твердження про суперечність у філософії Декарта, висловлює думку, що в ній ніби міститься два вчення (дуалізм та триалізм), які не є гармонійно взаємодоповнюючими, а погано пасують одне до одного. Він пише, що в працях Декарта можна знайти «чимало привабливих речей про ум, узгодженість яких з його

офіційними дуалістичними доктринами не є очевидною» [12, р. 218], і саме на основі таких речей він будує своє триалістичне тлумачення. Зокрема, на думку Котингема, відчуття й виображення, «навіть виходячи з того, що говорить про ці здібності сам Декарт, [...] не вписуються гармонійно (*do not fit happily*) у рамки його офіційної дуалістичної схеми» [12, р. 219].

Зауважимо два моменти. По-перше, процитовані висловлювання Котингема досить далекі від твердження, ніби дуалістичне тлумачення спотворює вчення Декарта, чи прямо суперечить його текстам, чи невідповідне його вченню. По-друге, той факт, що *для когось не є очевидною узгодженість* між багатьма висловлюваннями Декарта та його «офіційним» дуалістичним вченням, не означає, що вони не узгоджуються. Розглянемо, про що власне йдеться.

(1) «Догма нетілесності». Котингем висловлює думку, що хоча Декарт її «вперто дотримувався, коли обговорював інтелекцію й воління», він разом із тим визнавав, що деякі форми ментальної активності — відчуття та виображення — потребують тіла й мозку [12, р. 218]. Чи є тут неузгодженість (суперечність)? На мою думку, немає. «Догма нетілесності» Декарта полягає у тому, що ум (душа) є чимось цілком відмінним від тіла і може, в принципі («принаймні завдяки всемогутності Господа»), існувати окремо від тіла. Це жодним чином не суперечить тому факту (який Декарт визнавав і підкреслював), що фактично, принаймні в цьому земному житті, душа (ум) перебуває в дуже тісному зв'язку з тілом («субстанційний союз»), так що деякі стани душі, такі як відчуття, спричинюються станами тіла й мозку, а деякі інші стани душі (воління) спричинюють фізичні процеси в мозку та рухи частин тіла (поведінку).

(2) Дилема «ментальне чи фізичне». Котингем пише, що всупереч цій «офіційній жорстко виключній дихотомії» у працях Декарта є «місця, де вимальовується інший підхід» [12, р. 218]. Зокрема, у фрагменті з листа до принцеси Єлизавети, у якому Декарт пише про первинні поняття, у термінах яких ми мислимо про світ, стосовно *способів нашого мислення про людину* вимальовується «не дуалізм, а поєднання трьох понять — можемо назвати це “триалізм”» [12, р. 218-219]. Суть триалізму — у тому, що людина характеризується не двома фундаментальними атрибутами, мислення й протяжності, а трьома — мислення, протяжності й відчуття: крім рис, що належать самому лише уму (мислення), і рис, що належать самому лише тілу (протяжність), є ще й «гібридні» риси (відчуття та уява), що належать «людині як втіленій істоті» [12, р. 219] або субстанційному союзу душі й тіла. Чи справді

це так, і чи це суперечить дуалізму?

По-перше, розглянемо твердження Котингема про те, ніби, згідно Декарта, такі ментальні стани як відчуття та виображення є «гібридними», належать не самому лише уму й не самому лише тілу, а людині як втіленій істоті, композиту душі й тіла. Це твердження хоч і є в деякому смислі слухним, може легко ввести в оману. Щоб цього не сталося, треба тримати на увазі, що згідно Декарта, усі ментальні стани, зокрема відчуття та виображення є *станами душі, ума* (формами мислення), і в цьому смислі *належать самій лише душі (уму)*. Інша справа, що відчуття, згідно Декарта, є такими *станами душі, які спричинюються станами тіла (мозку)*, оскільки душа перебуває у дуже тісному взаємозв'язку (субстанційному союзі) з тілом. І в цьому смислі можна сказати, що вони належать людині як втіленій істоті, субстанційному союзу душі й тіла.

По-друге, звернемо увагу, що в «триалізмі» йдеться про кількість *атрибутів*, а не про кількість (фундаментальних) *типів субстанцій*. Котингем визнає, що Декарт розрізняв лише два види субстанцій — протяжні (тіла, *res extensa*) та мислячі (душі, *res cogitans*), і ніде не писав про союз душі й тіла як про субстанцію<sup>7</sup>, або загалом про якусь третю субстанцію як носія третього фундаментального атрибуту, відчуття: «Декарт ніколи не вказує на можливість того, що у світі є, на додаток до *res extensa* та *res cogitans*, ще й *res sentiens* як “відчуваюча річ”» [12, р. 229]. А отже, «триалізм» жодним чином не зачіпає кваліфікацію вчення Декарта як *субстанційного дуалізму*. Питання стоїть лише про кількість фундаментальних атрибутів, якими описується людина: чи їх у вченні Декарта два (мислення й протяжність) чи три (мислення, протяжність та відчуття). Чи є вчення Декарта, крім того, що воно є субстанційним дуалізмом, атрибутивним дуалізмом чи атрибутивним триалізмом? На мою думку, на це питання немає «безумовно правильної» відповіді: у вченні Декарта є дещо (на чому чітко наголошував сам Декарт), що дає підстави назвати його атрибутивним дуалізмом, і дещо (те, на що звертає увагу Котингем), що дає підстави вбачати у ньому атрибутивний триалізм. З одного боку, можемо побачити, що у висловлюваннях Декарта присутній поділ ментальних станів на такі, які залежать від союзу душі й тіла, а отже, є, у де-

<sup>7</sup>У принципі, якщо поняття субстанції тлумачити просто як щось, що є носієм властивостей і станів, то опис союзу душі й тіла як субстанції не був би помилкою, але це була б складна субстанція, що складається з простіших, більш фундаментальних — душі й тіла. І, зрозуміло, що ця складна субстанція (або квазісубстанція) не може існувати окремо від тих простіших субстанцій, які її утворюють.

якому смислі, їх «спільним продуктом» (відчуття й виображення), і ті, які, на думку Декарта, є виключною активністю душі, не залежать від тіла (інтелекція й воління). Оскільки це так, то можемо побачити тут два, або й чотири (адже відчуття суттєво відмінне від виображення, а інтелекція від воління) атрибути, і додавши до цього атрибут протяжності, описати вчення Декарта як атрибутивний триалізм або атрибутивний пенталізм. З іншого боку, сам Декарт вважав відчуття й виображення (невизначними) *формами мислення* (Котингем це визнає, тільки вважає, що Декарт не мав у цьому рації), які, як і інші форми мислення, є станами (процесами) душі. Тому ми можемо говорити, що в його вченні людина описується все ж двома фундаментальними атрибутами, мислення й протяжності, і це дає підстави описати його як атрибутивний дуалізм. Подальша суперечка про те, як же правильно назвати вчення Декарта — атрибутивним дуалізмом, триалізмом чи пенталізмом — була б марною суперечкою про слова, яка не має реального смислу, якщо ми зрозуміли, в якому саме відношенні й на яких саме підставах вчення Декарта може бути описане як атрибутивний дуалізм і в якому саме відношенні і на яких саме підставах воно може бути описане як атрибутивний триалізм чи пенталізм.

З пояснень Котингема можемо побачити також, що його думка про конфлікт чи напруженість між Декартовим «офіційним дуалізмом» та визнанням особливої залежності відчуттів від союзу душі й тіла є наслідком того, що він є загалом неприхильним до Декартового дуалізму душі й тіла (субстанційного дуалізму) і вбачає у ньому результат «уречевлення» категорій (атрибутивів) мислення й протяжності. Особливо виразно це висловлено наприкінці статті, в останніх двох абзацах. Тут Котингем дає негативну оцінку тому, що «Декарт незмінно наполягає на уречевленні поняття мислення в такий спосіб, щоб створити окрему нетілесну субстанцію», на тлі чого той факт, що Декарт не уречевлює у такий спосіб третій фундаментальний (згідно триалістичного тлумачення) атрибут людини, відчуття, «може розглядатися як значне філософське покращення» [12, р. 229]. Відповідно, на думку Котингема, вчення Декарта стане значно більш привабливим та актуальним, якщо ми акцентуватимемо увагу не на субстанційному дуалізмі (дуалізмі душі й тіла), а на триалізмі атрибутів протяжності, мислення й відчуття, що представляють «три цілком відмінні способи, у які ми можемо мислити про себе як людських істот, три цілком відмінні аспекти нашої людяності», «навіть якщо усе у Всесвіті є в кінцевому рахунку фізичним» [12, р. 228-229].

Проте погляд Котингема на Декартів дуалізм як результат «уре-

чевлення» категорії мислення, а також теза про те, що неуречевлення третього фундаментального атрибуту людини, відчуттів, являє собою «філософський прогрес», є щонайменше дуже дискусійними: вони оцінюють вчення Декарта цілком із зовнішньої (неприхильної до дуалізму) точки зору, ігноруючи його — а також субстанційного дуалізму загалом — внутрішню логіку, внутрішній зв'язок ідей. Дійсний шлях думки Декарта (детально розкритий у Медитаціях), який привів його до дуалізму, аргументація Декарта (можливість уявити себе як ментального суб'єкта без тіла й фізичного світу загалом; відсутність спільних властивостей у поняттях тіла й ума; неподільність-нескладеність психічного суб'єкта), а також інші аргументи, які є в арсеналі сучасного субстанційного дуалізму, не розглядаються.

Вчення Декарта, і субстанційний дуалізм загалом, не будуються на припущенні, ніби кожному фундаментальному атрибуту має відповідати своя субстанція. Воно (він) ґрунтується на ряді аргументів, які показують, що ментальний суб'єкт (**Я**) не є тотожним із фізичною системою, якою є людське тіло (або редукованим до якихось її аспектів), і загалом із будь-якою можливою фізичною системою. Відчуття, сприйняття, виображення, як і мислення-інтелекція та воління, є станами (або процесами чи діями) ментального суб'єкта, які цим суб'єктом суб'єктивно переживаються й усвідомлюються. Якщо я відчуваю біль, думаю про це відчуття та бажаю його позбутися, то всі ці ментальні стани й акти є моїми, станами й актами одного й того самого ментального суб'єкта, який їх суб'єктивно переживає і здійснює. Декарт не вводить окремої субстанції для відчуттів *res sentiens* на додаток до *res extensa* та *res cogitans* тому, що річ, яка відчуває, і річ, яка мислить, — це одна й та сама річ. Коли Декарт, щоб показати можливість сумніву в існуванні фізичних тіл (доки не доведено існування Бога) та неможливість сумніву в існуванні себе як мислячої речі, уявляє можливість власного існування без будь-яких фізичних тіл (у тому числі свого власного), у сценаріях з брехливим демоном чи сном, то він не уявляє відсутність відчуттів та сприйнятів, — він уявляє, що він має такі самі відчуття й сприйняття (або псевдовідчуття й псевдосприйняття, оскільки вони оманливі), але їх джерелом не є ніякі тіла. Ці (псевдо)відчуття й (псевдо)сприйняття — є його станами як мислячого Я, а не станами його тіла. Як пояснює Декарт, «я — той, хто сумнівається, розуміє, воліє», є «також і тим самим я, що виображує», а також тим самим, що «відчуває або помічає тілесні речі», — навіть якщо цих речей, які *мені здається, що я помічаю*, насправді не існує, як уві сні [4, с. 166].



На противагу твердженню Котингема про те, що в Декарта відчуття й виображення, на відміну від мислення-інтелекції та воління, належать нібито не уму самому по собі (мислячій субстанції), а союзу ума й тіла (який не є субстанцією), слід звернути увагу на неодноразові прямі висловлювання Декарта про те, що відчуття й виображення є, з його точки зору, формами мислення і, як і будь-які інші форми мислення, є станами душі, ума, мислячого Я. Так, у Другій медитації, Декарт, попередньо довівши, що Я не є тілом, а є «річчю, що мислить», пояснює, що це — «[річ], що сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, воліє, а також *виображує та відчуває*» [4, с. 164]. Подальші пояснення знаходимо у відповідях Декарта на заперечення до його Медитацій: «Під словом думка я розумію все, настільки нам властиве, аж ми усвідомлюємо його безпосередньо. Так, усі дії волі, інтелекту, *уяви й чуттів* — це думки» [3, с. 115]. Також «кольори, запахи і таке інше — це всього тільки *відчуття, неіснуючі поза моїм мисленням*, які відрізняються від тіла не менше, ніж біль від форми й руху стріли, яка цей біль викликала» [3, с. 231]. У тому самому листі до Єлизавети, на який найбільше посилаються прибічники триалізму, Декарт чітко приписує відчуття й пасії душі: він пише про «союз душі й тіла» як первинне поняття, від якого залежить поняття про спроможність тіла «діяти на душу, спричиняючи її відчуття й пасії» (АТ ІІІ, 665 / CSM ІІІ, 218). Разом з тим, відчуття є *специфічними* станами душі (формами мислення), які «*походять від союзу й ніби змішаності ума з тілом*» [4, с. 270]). (Усі виділення курсивом мої. — Д.С.) Звісно, не буде помилкою сказати, що в деякому смислі, відчуття, згідно Декарта, належать не уму *самому по собі*, а композиту ума (душі) й тіла, — але лише у тому смислі, що вони *належать уму (душі)*, оскільки *фактично той (та) існує не сам по собі, а перебуває у союзі з тілом і зазнає впливів з боку тіла (мозку)*. Котингем має рацію у тому, що, згідно Декарта, відчуття «притаманні нам як втіленим істотам»; але слід мати на увазі, що у Декарта це означає, що мої відчуття притаманні мені — мислячій речі-субстанції, душі, яка є відмінною від тіла і може, у принципі, існувати окремо від нього, — оскільки я є втіленим, тобто перебуваю у субстанційному союзі з тілом і зазнаю його впливів.

Варто ще раз підкреслити: визнання дуже тісного зв'язку між душею й тілом, що проявляється у впливах тіла на душу (відчуття й сприйняття) та душі на тіло (поведінка, керована свідомим волінням), не суперечить субстанційному дуалізму Декарта як вченню про субстанційну відмінність між умом (душею) та тілом. З точки зору Декарта, як і сучасних субстанційних дуалістів, оскільки йдеться про лю-

дину, то тут є дві речі, радикально відмінні за своїми визначальними властивостями, ментальний суб'єкт (Я, ум, душа) і тіло, які перебувають у тісному союзі-взаємодії.

Незважаючи на тенденційність у трактовці дуалізму Декарта, запропоноване Котингемом триалістичне тлумачення може розглядатися в руслі поліперспективізму як таке, що висвітлює певний зріз філософії Декарта, який не зводиться до дуалізму й може бути цікавим сам по собі, незалежно від дуалізму (зокрема, для тих, хто з тих чи інших причин є неприхильним до дуалізму). Проте, на мою думку, дуалістична перспектива має залишатися домінантною, оскільки саме вона надає вченню Декарта систематичної цілісності й оригінальності. Натомість, його неявний триалізм, що не був ним навіть чітко артикульований (сам Котингем обережно говорить, що Декарт у кількох місцях «артикулював або *близько підійшов до артикуляції*» триалістичного розрізнення [12, с. 230]) навряд чи має велику філософську значущість. Як латентний триаліст, Декарт виглядає вельми невиразною фігурою на тлі триалізму Аристотеля (розрізнення в людині рослиної, тваринної й розумної душі) та його численних середньовічних послідовників.

### **3 Що означає «моє тіло» у Декарта й чи це має суттєве значення для традиційного (субстанційно-дуалістичного) тлумачення?**

Інше тлумачення вчення Декарта, яке в недавній українській декартознавчій літературі пропонувалося на роль альтернативи до традиційного дуалістичного тлумачення, належить відомому сучасному французькому декартознавцю Жан-Люку Марйону. Любов Боднарчук та Анастасія Сень згадують про нього наприкінці своєї статті як про таке, що нібито показує, що «Декартова концепція не вписується в накинуті їй рамки “дуалізм або триалізм”» [2, с. 208]. На жаль, відповідна праця Марйона існує лише французькою мовою, а з наявної у статті Боднарчук та Сень коротенької характеристики Марйонівського тлумачення вчення Декарта навряд чи можливо реконструювати саме це тлумачення як зв'язне ціле, щоб співставити його з дуалістичним тлумаченням і з'ясувати, чи між ними справді є суперечність і якщо є, то в чому саме вона полягає, і яка з альтернатив краще узгоджується з корпусом філософських текстів Декарта, надає їм більшої зв'язності. Зокрема, незрозуміло, як твердження про те, що Декарто-

ва концепція не вписується в рамки дуалізму й триалізму впливає з того, що говорить перед цим про Марйонову концепцію, а саме: що в ній субстанційний союз (душі й тіла) розглядається як «союз *mens* (ума) й *teum corpus* (мого тіла), як третій термін між субстанцією, що мислить, і субстанцією протяжною», і що для неї ключовим моментом є «тлумачення *teum corpus* як особливого утворення, залежного від ума, проте ума як такого, що мислить у пасивному модусі» [2, с. 208].

Олег Хома в лекції «Рене Декарт у контексті сучасних дискусій про дуалізм» також ставить під питання «так званий “дуалізм Декарта”» і пропонує тлумачення Марйона як варту уваги альтернативу. Обговорення цих питань у лекції починається з досить категоричного твердження про те, що «так званий “дуалізм Декарта” є головним з усталених стереотипів щодо проблеми «Декарт і співвідношення ума й тіла», і що попри поширеність цього стереотипу, на його основі «в історико-філософському контексті так не можна навіть викладати, не те, що використовувати в дослідницькій практиці» [7]. Далі ставиться питання «невже Декарт — не дуаліст?», на яке не дається прямої відповіді. Натомість, слідує нарис розвитку французького декартознавства в ХХ столітті від Етьєна Жильсона через Фердинанда Альк'є до Жан-Люка Марйона. У цьому описі ніщо прямо не говорить про хибність дуалістичного тлумачення вчення Декарта, але наводяться кілька міркувань, які нібито (на думку Марйона) свідчать про те, що Декарт проводить розрізнення між *corpus* (тіло) та *teum corpus* (моє тіло), і що у нього *teum corpus* — **це взагалі не тіло (*corpus*)**, а **пасивний модус ментальності (*mens*)**. Відповідно, на думку Олега Хоми, «говорити про філософію Декарта як про дуалізм сьогодні можливо, але ця інтерпретація вже не є панівною» [7].

Але чи справді Декарт, вживаючи словосполучення *teum corpus* (моє тіло), мав на увазі не тіло (*corpus*), а пасивний модус ментальності (*mens*)? І якщо припустити, що це справді так, то чи це дає підстави відмовитися від кваліфікації вчення Декарта як субстанційного дуалізму? Я думаю, що в нас є вагомі підстави для негативної відповіді на обидва ці питання (принаймні, доки не представлено детального обґрунтування позитивної відповіді).

(1) Пояснюючи, на чому ґрунтується тлумачення Марйона, Олег Хома говорить, що «Декарт, коли говорить про субстанційний союз у VI Медитації, проводить дистинкцію між *corpus* і *teum corpus*» і що «Яз необхідністю пов'язане з тілом, яке може назвати своїм» [7]. На підтвердження, він наводить висловлювання Декарта: «Через ці відчуття болю, голоду, спраги тощо природа навчає мене також, що я

не лише перебуваю у *своєму тілі* (me non tantum adesse *meo corpori*) як моряк на кораблі, але з ним якнайтісніше пов'язаний і ніби змішаний, аж до того, що складаю з ним щось одне» [4, с. 270]. Але де ж тут дистинкція між *corpus* і *teum corpus*? На мою думку, у цьому висловлюванні Декарт не проводить такої дистинкції, а наголошує на дуже тісному фактичному взаємозв'язку між мною як ментальним суб'єктом (Я, умом, душею) та моїм тілом, зокрема, на тісній залежності моїх відчуттів (які, за Декартом, є станами моєї душі, специфічними формами мислення) від станів мого тіла — мого фізичного тіла й мого фізичного мозку. Те «щось одне», що я складаю зі своїм тілом, — це людина як композит душі й тіла. Проте незважаючи на визнання такого дуже тісного зв'язку, Декарт ніде не говорить, що Я з *необхідністю* пов'язане зі своїм тілом. Навпаки, у Шостій медитації він прямо говорить, що «виявляється певним, що я воістину відмінний від *мого тіла* (me a *corpore meo* revera esse distinctum) і можу існувати без нього» [4, с. 264].

Звернімо увагу на те, що розрізнення між *mens* як *res cogitans* (умом як мислячою річчю) та *corpus* як *res extensa* (тілом як протяжною річчю) є центральним для філософії ума Декарта. З огляду на це, видається дуже неправдоподібним, що Декарт з якихось незрозумілих причин вирішив використовувати *teum corpus* для позначення не свого фізичного тіла (*corpus*), а пасивного модусу своєї ментальності (*mens*), і забув попередити про це своїх читачів (або ще гірше, не попередив навмисно щоб усіх заплутати).

(2) Припустимо, усе ж таки, що Декарт справді так учинив. Що це змінює у питанні про субстанційний дуалізм Декарта? Здається, що нічого. Тіла як *res extensa* від цього нікуди не діваються. І серед цих тіл є моє фізичне тіло. З іншого боку, є Я як ментальний суб'єкт або ум (*mens*), деякі стани якого (пасивний модус) Декарт (згідно припущення, яке ми розглядаємо) називав *teum corpus*. Моє фізичне тіло й мій ум є двома відмінними субстанціями, які в принципі (принаймні завдяки всемогутності Господа) можуть існувати окремо одна від одної, але фактично, принаймні в цьому земному житті, *найтісніше пов'язані й ніби змішані, аж до того, що складають щось одне* — людину як композит душі й тіла. Стани фізичного тіла через фізичний мозок викликають відчуттєві стани мого ума (душі), а вольові стани мого ума (душі) викликають — через посередництво деяких фізичних процесів у моєму фізичному мозку — фізичні рухи частин мого фізичного тіла.

З цієї дискусії можемо зробити наступні висновки. Висвітлення О. Хомою, Л. Боднарчук та А. Сень маловідомих для українського чи-

тача тлумачень філософії ума Декарта в британському та французькому декартознавстві має важливе значення як спосіб привернути увагу до цієї цікавої теми й заохотити до подальших глибших досліджень. Проте ці тлумачення, принаймні в межах їх висвітлення, здійсненого українськими авторами, не дають вагомих підстав для відмови від традиційного дуалістичного тлумачення філософії ума Декарта, за умови правильного розуміння змісту й внутрішньої логіки субстанційного дуалізму.

## Література

- [1] *Богачов А., Вахтель А., Верлока В. та ін. Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія // Філософська думка. — 2015. — № 5. — С. 68-93.*
- [2] *Боднарчук Л., Сень А. Котингемова концепція триалізму Декарта й сучасні дискусії // Sententiae. — 2014. — Том 30(1). — С. 196-209.*
- [3] *Декарт Р. Метафізичні розмисли. — Київ: Юніверс, 2000.*
- [4] *Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень / В.О. Хома (укл.). — Київ: Дух і літера, 2014. — С. 115-292.*
- [5] *Ляйбніц Г.В. Монадологія // Sententiae. — 2013. — Том 28(1). — С. 151-177.*
- [6] *Хома О. Пізнавальні інстанції в Декартовій термінології // Філософська думка. — 2011. — № 3. — С. 120-132.*
- [7] *Хома О. Рене Декарт у контексті сучасних дискусій про дуалізм. Цикл публічних лекцій «Декарт, про якого нам час довідатися» [Електронний ресурс] // Київський національний університет імені Тараса Шевченка, кафедра історії філософії. — 2016. — Режим доступу: <http://www.hphd.kiev.ua/index.php/наука/13-tretyi>.*
- [8] *Blackmore S. Dying to Live. — Buffalo, New York: Prometheus Books, 1993.*
- [9] *Chalmers D. The Conscious Mind. — New York: Oxford University Press, 1996.*

- [10] *Chappell V.* L'Homme Cartésien // Descartes: Objecter et répondre / J.-M. Beyssade and J.-L. Marion (eds.). — Paris : Presses Universitaires de France, 1994. — P. 403-426.
- [11] *Churchland P.* A Neurocomputational Perspective. — The MIT Press, 1989.
- [12] *Cottingham J.* Cartesian Trialism // Mind. — 1985. — Vol. 94(374). — P. 218-230.
- [13] *Crane T.* Elements of Mind. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2001.
- [14] *Descartes R.* Œuvres complètes in 11 vol. / Ch. Adam and P. Tannery (eds.). — Paris : Vrin, 1996.
- [15] *Descartes R.* The Philosophical Writings of Descartes in 3 vols. / J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny (transl.). — Cambridge : Cambridge University Press, 1985-1991.
- [16] *Foster J.* The Immaterial Self. — London and New York : Routledge, 1991.
- [17] *Garber D.* Descartes' Metaphysical Physics. — Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- [18] *Hoffman P.* Cartesian Passions and Cartesian Dualism // Pacific Philosophical Quarterly. — 1990. — Vol. 71. — P. 310-333.
- [19] *Hoffman P.* Cartesian Composites // Journal of the History of Philosophy. — 1999. — Vol. 32. — P. 251-270.
- [20] *Hoffman P.* The Union and Interaction of Mind and Body // A Companion to Descartes / J. Broughton and J. Carriero (eds.). — Oxford : Blackwell, 2007. — P. 390-403.
- [21] *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. — 1982. — Vol. 32. — P. 127-136.
- [22] *Jackson F.* What Mary Didn't Know? // Journal of Philosophy. — 1986. — Vol. 83. — P. 291-295.
- [23] *Kirk R.* Sentience and Behaviour // Mind. — 1974. — Vol. 83(329). — P. 43-60.

- [24] *Kirk R.* Zombies v. Materialists // Proceedings of Aristotelian Society. — 1974. — Vol. 48. — P. 135-152.
- [25] *Kripke S.* Naming and Necessity // Semantics of Natural Language / D. Davidson and G. Harman (eds.). — Dordrecht : Reidel, 1972. — P. 253-355.
- [26] *Lowe E.J.* An Introduction to the Philosophy of Mind. — New York : Cambridge University Press, 2000.
- [27] *Lowe E.J.* Substance Dualism: A Non-Cartesian Approach // The Waning of Materialism / R. Koons and G. Bealer (eds.). — Oxford, New York : Oxford University Press, 2010. — P. 439-461.
- [28] *McGinn C.* The Mysterious Flame. — New York : Basic Books, 1999.
- [29] *Midgley M.* Science and Poetry. — London : Routledge, 2002.
- [30] *Moreland J.P.* Scaling the Secular City. — Michigan, Grand Rapids : Baker Books, 1987.
- [31] *Nagel T.* What is it like to be a bat? // Philosophical Review. — 1974. — Vol. 82. — P. 435-450.
- [32] *Popper K., Eccles J.* The Self and Its Brain. — Springer International, 1977.
- [33] *Richardson R.C.* The «Scandal» of Cartesian Interactionism // Mind. — 1982. — Vol. 91. — P. 20-37.
- [34] *Robinson H.* Matter and Sense. A Critique of Contemporary Materialism. — Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- [35] *Robinson H.* The Anti-Materialist Strategy and the «Knowledge Argument» // Objections to Physicalism / H. Robinson (ed.). — Oxford, New York : Oxford University Press, 1993. — P. 159-183.
- [36] *Robinson H.* From the Knowledge Argument to Mental Substance. — Cambridge University Press, 2016.
- [37] *Rozemond M.* Descartes's Dualism. — Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Press, 1998.
- [38] *Schmaltz T.* Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union // The Philosophical Review. — 1992. — Vol. 101. — P. 281-325.

## References

- [1] *Bogachov A., Vahtel A., Verloka V.* ta in. Perekład yak (ne)porozuminnya. Terminologichna dyskussiya // *Filosofska dumka.* — 2015. — № 5. — S. 68-93.
- [2] *Bodnarchuk L., Sen A.* Kotyngemova kontseptsiya tryalizmu Dekarta i suchasni dyskussiyi // *Sententiae.* — 2014. — Tom 30(1). — S. 196-209.
- [3] *Dekart R.* Metafizychni rozmysly. — Kyiv : Junivers, 2000.
- [4] *Dekart R.* Medytaciji pro pershu filosofiju / Metafizychni medytaciji // «Medytaciji» Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachenj / V.O. Khoma (ukl.). — Kyiv : Dukh i litera, 2014. — S. 115-292.
- [5] *Liaibnits G.V.* Monadologija // *Sententiae.* — 2013. — Tom 28(1). — S. 151-177.
- [6] *Khoma O.* Piznavaljni instanciji v Dekartovij terminologhiji // *Filosofsjka dumka.* — 2011. — № 3. — S. 120-132.
- [7] *Khoma O.* Rene Dekart u konteksti suchasnykh dyskusij pro dualizm. Cykl publichnykh lekcij «Dekart, pro jakogho nam chas dovdatysja» [Elektronnyj resurs] // *Kyjivsjkyj nacionaljnyj universytet imeni Tarasa Shevchenka, kafedra istoriji filosofiji.* — 2016. — Rezhym dostupu: <http://www.hphd.kiev.ua/index.php/nauka/13-tretiy>.
- [8] *Blackmore S.* Dying to Live. — Buffalo, New York : Prometheus Books, 1993.
- [9] *Chalmers D.* The Conscious Mind. — New York : Oxford University Press, 1996.
- [10] *Chappell V.* L'Homme Cartésien // *Descartes: Objecter et répondre / J.-M. Beyssade and J.-L. Marion (eds.).* — Paris : Presses Universitaires de France, 1994. — P. 403-426.
- [11] *Churchland P.* A Neurocomputational Perspective. — The MIT Press, 1989.
- [12] *Cottingham J.* Cartesian Trialism // *Mind.* — 1985. — Vol. 94(374). — P. 218-230.
- [13] *Crane T.* Elements of Mind. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2001.



- [14] *Descartes R.* Œuvres complètes in 11 vol. / Ch. Adam and P. Tannery (eds.). — Paris: Vrin, 1996.
- [15] *Descartes R.* The Philosophical Writings of Descartes in 3 vols. / J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny (transl.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1991.
- [16] *Foster J.* The Immaterial Self. — London and New York: Routledge, 1991.
- [17] *Garber D.* Descartes' Metaphysical Physics. — Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- [18] *Hoffman P.* Cartesian Passions and Cartesian Dualism // Pacific Philosophical Quarterly. — 1990. — Vol. 71. — P. 310-333.
- [19] *Hoffman P.* Cartesian Composites // Journal of the History of Philosophy. — 1999. — Vol. 32. — P. 251-270.
- [20] *Hoffman P.* The Union and Interaction of Mind and Body // A Companion to Descartes / J. Broughton and J. Carriero (eds.). — Oxford: Blackwell, 2007. — P. 390-403.
- [21] *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. — 1982. — Vol. 32. — P. 127-136.
- [22] *Jackson F.* What Mary Didn't Know? // Journal of Philosophy. — 1986. — Vol. 83. — P. 291-295.
- [23] *Kirk R.* Sentience and Behaviour // Mind. — 1974. — Vol. 83(329). — P. 43-60.
- [24] *Kirk R.* Zombies v. Materialists // Proceedings of Aristotelian Society. — 1974. — Vol. 48. — P. 135-152.
- [25] *Kripke S.* Naming and Necessity // Semantics of Natural Language / D. Davidson and G. Harman (eds.). — Dordrecht: Reidel, 1972. — P. 253-355.
- [26] *Lowe E.J.* An Introduction to the Philosophy of Mind. — New York: Cambridge University Press, 2000.
- [27] *Lowe E.J.* Substance Dualism: A Non-Cartesian Approach // The Waning of Materialism / R. Koons and G. Bealer (eds.). — Oxford, New York: Oxford University Press, 2010. — P. 439-461.

- [28] *McGinn C.* The Mysterious Flame. — New York : Basic Books, 1999.
- [29] *Midgley M.* Science and Poetry. — London : Routledge, 2002.
- [30] *Moreland J.P.* Scaling the Secular City. — Michigan, Grand Rapids : Baker Books, 1987.
- [31] *Nagel T.* What is it like to be a bat? // *Philosophical Review.* — 1974. — Vol. 82. — P. 435-450.
- [32] *Popper K., Eccles J.* The Self and Its Brain. — Springer International, 1977.
- [33] *Richardson R.C.* The «Scandal» of Cartesian Interactionism // *Mind.* — 1982. — Vol. 91. — P. 20-37.
- [34] *Robinson H.* Matter and Sense. A Critique of Contemporary Materialism. — Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- [35] *Robinson H.* The Anti-Materialist Strategy and the «Knowledge Argument» // *Objections to Physicalism* / H. Robinson (ed.). — Oxford, New York : Oxford University Press, 1993. — P. 159-183.
- [36] *Robinson H.* From the Knowledge Argument to Mental Substance. — Cambridge University Press, 2016.
- [37] *Rozemond M.* Descartes's Dualism. — Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Press, 1998.
- [38] *Schmaltz T.* Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union // *The Philosophical Review.* — 1992. — Vol. 101. — P. 281-325.

*Надійшла до редакції 31 липня 2018 р.*

### Was Descartes a substance dualist?

**Abstract.** The paper deals with the problem of interpretation of Descartes' philosophy of mind in view of existent divergences in the understanding of substance dualism and of the objections and doubts concerning the correctness of the dualistic interpretation of Descartes' philosophy that were broached in the recent publications by L. Bodnarchuk, A. Sen (2014) and O. Khoma (2016) with reference to the alternative interpretations by John Cottingham and Jean-Luke Marion. An explanation is provided about the basic points of Cartesian substance dualism as the doctrine about two fundamental kinds of things (substances) that have radically different natures but actually (in human beings) are closely causally related. Cottingham's trialistic interpretation of Descartes' doctrine is shown to be deficient in several respects; as for Marion's interpretation, it is argued that the reasons provided by the Ukrainian authors for considering it as a good alternative to the dualistic interpretation are debatable and gravely insufficient.

**Keywords:** mind, body, dualism, trialism, substance, attribute.

---

**Сепетий Дмитро Петрович**

Кафедра суспільних дисциплін

Запорізький державний медичний університет

пр. Маяковського, 26

м. Запоріжжя

69035

**Sepetyi Dmytro**

Department of Social Disciplines

Zaporizhzhia State Medical University

Mayakovskogo ave., 26

Zaporizhzhia

69035



<https://orcid.org/0000-0003-2110-3044>



[dmitry.sepety@gmail.com](mailto:dmitry.sepety@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2069](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2069)