

МЕХАНІКА І ТЕЛЕОЛОГІЯ ТІЛА: РАЦІОНАЛІЗМ У КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК НОВОГО ЧАСУ

О. Ю. Павлова

доктор філософських наук, завідувач кафедри культурології

Національного університету біоресурсів і природокористування країни

Стаття присвячена аналізу раціоналістичного концепту тіла в світлі соціокультурних практик Нового часу. Доводиться, що механіка і телеологія тілесного досвіду Нового часу є корелятом стратегії абсолютизації трансцендентального статусу суб'єкту.

Ключові слова: тіло, тілесність, механіка, телеологія, раціоналізм

Проблема тілесності в контексті неklasичної філософії та культурології отримала руйнівний потенціал логомахії. Адже саме вона стала базовою стратегією «детрансценденталізації» (Ю. Габермас) суб'єкта. Дана проблематика розроблена в працях неklasичних філософів, зокрема в роботах П. Бурд'є, Ж. Дельоза, М. Фуко. Інший вектор розвитку даної проблеми у гуманітарному знанні був покликаний забезпечити адекватні умови формування здорового тіла людини у відповідності з культурно-історичними настановами. В свою чергу такі завдання мають базуватися на ретельному дослідженні трансформації тілесності та її проблематизації у контексті модерної культури, адже саме в цю епоху формуються сучасні закономірності розвитку тіла людини як соціокультурного феномену. За добу Нового часу в основних рисах були сформовані сучасні підходи та стратегії розуміння тілесності, а також розроблено ряд моделей, що є основою формування сучасного концепту тіла. Провідну роль в розробці новоєвропейського концепту тіла відіграли роботи класиків раціоналізму Р. Декарта і Г. Лейбніца.

Реабілітація людини тілесної пов'язана з переосмисленням мета-наративів Модерну. Запропонований ракурс дослідження свідчить про те, що дана проблема є актуальною не лише для теорії та історії культури, але й для управління розвитком культурних практик. Мета даного дослідження полягає в аналізі засад формування раціоналістичних підходів до концепту тіла в умовах культурних практик Нового часу, зокрема пояснення необхідності виникнення механічної та телеологічної моделі його інтерпретації.

Раціоналістичний підхід не можливо досліджувати поза зверненням до філософії його фундатора – Р. Декарта. Картезіанська філософія це класичний і концентрований вираз епістемі новоєвропейського раціоналізму і раціоцентризму взагалі. Його концепт *cogito* – це манефіст логоцентризму. Сучасний фран-

цузький дослідник А. Турен охарактеризував Декарта так: «Він - герольд раціоналізму, але тому що він дає сучасності підставу здорового глузду, вабить нас через два століття філософії Просвітництва і прогресивної ідеології і вчить нас тому, як визначити сучасність» [4, 43]. Новоєвропейський раціоналізм це, по великому рахунку картезіанство, адже когитальність стає принципом і достатньою підставою для існування людини у просторі модерної культури. Саме тому італійський дослідник Дж. Різі може стверджувати наступне: "... зі спустошеного «*kogito*» Декарт подібно до павука витягав світ, що виявимося сучасним світом, по суті, світом матеріальним, матеріалістичним, світом Просвітництва, ймовірно, західним, імперіалістичним, протестантським і капіталістичним, етноцентричним і фаллоцентричним, технологічним світ як такий, а не світом значення і любові, сміху та сліз, але світом абстрактного мислення» [5, 205]. Саме такі латентні культурні сенси приховує начебто неупереджене «світло природного розуму».

Сучасний ракурс розуміння проблеми тілесності також бере свій початок в роботах «герольда раціоналізму» Р. Декарта. Він послідовно провів принцип дуалізму душі і тіла і, тим самим, показав його граничні можливості. Контрарність "*res cogitans*" (буття мислячого) та "*res exensa*" (буття протяжного) зводила суб'єкта мислення до постаті істоти принципово поза-тілесної. Картезії вирізняв тіло людини від організму, тому, що воно діє розумно у світі протяжних речей. Він визнавав значення тіла, адже душа без «органічних знарядь свого тіла» (Леонардо да Вінчі) нічого не може ані робити, ані відчувати, але редукував тіло до протяжності. Тим самим проблема тілесності для філософії була секуляризована і раціоналізована в дусі модерного культу розуму.

Редукуючи душу до мислення, а тіло до протяжності Декарт все ж шукає місце душі у тілі людини (шишковидна залоза), тим самим надаючи їй просторові, тобто тілесні характе-

ристики. Ця картезіанська теза є парадоксальною для «загальної механіки» тілесних дій (метафора тіла-механізму вперше в модерній культурі обґрунтовується саме в роботах Декарта, оскільки «тіло приводить в рух не душа, а якесь інше тіло» [1], звідси походять коріння деїзму). оскільки розумна діяльність тіла людини, не може бути пояснена виключно його фізіологічною будовою, на відміну від функцій тваринного організму.

Між тим механіка рухів є визначною для Картезія навіть в тілі людини. Це дійсно тіло-механізм, а не тіло-організм з чітко визначеними функціями органів (проти чого постануть постмодерністи, зокрема Ж. Дельоз в концепті «тіла без органів»). Можна погодитись з поглядом російського філософа В. Сухачьова, що «Декарт знає тіло розділене, розчленоване, розчленоване патологічним ножом/скальпелем: людина розрізана на шматки/частини так, що кожен шматок оглядається, видно, проглядається. Розчленований і випотрошений труп на прозекторському столі перетворюється у свого роду словник, що складається з шматків-членів-частин машини (все це - словник, створений знайомим Декарту досвідом війни, досвідом присутності на карнавальних публічних розтинах трупів на площах, досвідом анатомічного театру). Це розірване, розчленоване та розібране тіло Декарт збирає знову, але збирає він тіло як машину, здатну лише до механістичної машинерії» [3, 21]. Не погодитися можна лише з висновками В. Сухачьова щодо причин виникнення метафори тіло-механізму, як впливу військового досвіду Картезія або видовищ публічних страт. Війна була нормою життя людини, починаючи з періоду розкладу родового суспільства (наприклад, в історії Рима була традиція тримати закритими ворота храму Януса, коли припинялися військові дії, де брали участь громадяни Вічного міста. Давньоримський історик Світоній стверджував, що з часів заснування міста до їх часу ворота були закриті двічі і не на довго). Довга ж історична практика військових дій та страт до часів Декарта не наштовхувала людство ані на метафору тіла-механізму, ані на концепт деїзму. На нашу думку, лише специфіка соціокультурних практик Нового часу спричинює зазначені уявлення.

У Модерні єдність «органічного та неорганічного тіла людини» (К. Маркс), зазнає метаморфозу (останній термін походить з біології та означає глибинну трансформацію організму, перетворення одного органа на інший зі зміною функцій). Нові соціокультурні зміни зумовлюють реабілітацію чуттєвої культури людини. В Середньовіччі ремісництво (а саме його концентрація стане підґрунтям індустріального суспільства доби Модерну) функціону-

вало за логікою тіла індивіда: ремісник один міг виготовити кінцевий продукт. В процесі переходу к промислового виробництва, в ситуації «товарного фетишизму», залучаючи в свою сферу діяльності механічну форму руху матерії, людина перетворює природу на своє «неорганічне тіло». Тим самим за добу Модерну тілесність людини вперше отримує культурно-диференційоване значення, а тіло стає тілом «сукупного робітника», оскільки виробництво стає колективним.

З іншого боку, атомарний індивід опиняється в ситуації розмежування сфер роботи, мешкання і відпочинку (М. Вебер). Відчуження соціальних функцій тілесності супроводжується розривом публічного і приватного, культивуванням приватного як способом ствердження тіла окремого індивіду. Саме тому тіло людини існує тільки як тіло індивіда, якому протистоїть його неорганічне тіло (тоді як свідомість набуває трансцендентального статусу). Зона приватності та інтимності сприймаються як комфортне для тіла. Культуріндустрія, що обслуговує потреби тіла, починає відпрацьовувати ідеологію комфорту. Такий стан речей в «індивідуалізованому суспільстві» (З. Бауман) симулює втрату соціального характеру тіла людини (в цьому полягає таємниця диференціації соціального і культурного).

Цей процес супроводжується руйнацією розуміння людини як єдності душі і тіла, де тіло підпорядковане душі, що було характерне для середньовічної теології. Тілесне отримує ознаку субстанціональності (Т. Гоббс) на противагу «субстанції безтілесної» в світі, де фізична праця визначається джерелом багатства.

Механізація виробництва супроводжується опануванням людиною механічної форми руху матерії, що спричинює становлення механіки як самостійної науки. Взагалі механіка в розробках трьох законів І. Ньютона вперше стає взагалі формою наукового пізнання. Саме цим пояснюється її довгий успіх у якості взірця побудови наукового знання. Відповідно, абсолютизація механіки тіла пояснюється тим, що лише вона стала на цей момент власне наукою, чого в цій культурній ситуації не досягла навіть біологія (недостатність механічних законів для пояснення життя підкреслював ще І. Кант).

Формування науки (у формі спочатку механіки, а потім і природничого знання взагалі) в якості автономної форми культури і соціального інституту є підставою для модерної філософії самодостатності чистого розуму, обґрунтування його апріорних принципів, а відповідно, й трансцендентального статусу суб'єкту пізнання. Саме тому поза-історичні структури його пізнавальних (а також моральних й есте-

тичних здібностей) мають також механічні і телеологічні зв'язки.

«Напруження тіла і розуму» (сукупний вектор фізичних зусиль суспільства та апіорність принципів науки як самодостатньої форми культури) перетворилося на самостійні феномени, відношення яких стало опосередковано «системою речей» (Ж. Бодрійяр), «товарним фетишизмом». Тіло людини редукується, з одного боку, до організму індивіда, з іншого, суб'єкт раціональної дії втрачає тілесні параметри, стає чистою свідомістю. Два напрямки новоєвропейської філософії втілюють протилежні вектори цього руху. Зокрема раціоналізм абсолютизує той рух філософії нового часу, що завершиться об'ґрунтуванням трансцендентального статусу суб'єкту пізнання.

Долаючи картезіанський дуалізм душі і тіла, Бенедикт Спіноза доводить, що мислення – це спосіб діяльності мислячого тіла людини, тобто спосіб буття його власне як мислячого, а не просто протяжного тіла. Тим самим він долає уявлення про дуалізм субстанції та пропонує рішення психофізичної проблеми. За Спінозою, в людині мислить сама природа, атрибутами якої є як протяжність, так і мислення, і що саме для природи як цілого, а не для окремого тіла природи, мислення є атрибутом. Для пантеїзму Спінози важливе значення має розуміння мислення як руху за контурами зовнішніх предметів, що не задані будовою тіла суб'єкту мислення. «Іманентна субстанція в спінозівському сенсі слова» стане для постмодерністського варіанту Ж. Дельоза і Гваттарі праобразом «тіла без органів», тоді як певні органи і афекти стануть тлумачитися як модули.

Варіант лейбніцивського раціоналізму висував вимогу індивідуалізування субстанції. Виникає найпростіший елемент всесвіту монада, що є «метафізичною точкою» або «безтілесним автоматом». Душі відрізняються одна від одної, хоча: «не буває ані душ, повністю окремих від тіла, ані безтілесних геніїв. Один лише Бог повністю вільний від тіла» [2].

Певним чином, механіцизм як «дух епохи» присутній і у лейбніцивській монадології: «органічне тіло живої істоти є свого роду божественна машина, чи природний автомат» [2]. Проте, Лейбніц чітко відрізняє тіло органічне від неорганічного, тобто штучно створеної людиною машини: «Але машини у природі, тобто живі тіла, і в своїх найменших частинах до нескінченності продовжують бути машинами» [2]. Тоді, як машини, що створені людьми, ні. Частини штучних машин є лише частками, а не власне машинами, тобто тим, що здатне до дії, мають власний складний устрій. Тому органічні тіла «подібно річкам знаходяться в постійному плині, і частини безперервно входять

до них і виходять звідти» [2]. В цьому полягає ієрархія «досконалого універсаму», що також є «божественною машиною» (посилка деїзма, який був об'ґрунтований ще Декартом, є імпліцитно присутньою в монадології).

Проте наперед встановлена гармонія обумовлює інший зв'язок, ніж протиріччя в психофізичній проблемі Декарта: «душа змінює тіло тільки потроху і поступово, так що вона ніколи не позбавляється відразу всіх своїх органів» [2]. Органи відповідають не лише функціям організму, але й корелюють з функціями душі. Механіка динамічних тіл доповнюється телеологією рухів душі: «Душі діють згідно з законами скінчених причин, за допомогою прагнень, цілей і засобів. Тіла діють за законами причин діючих, чи рухів. І обидва царства – причин діючих і причин кінцевих – гармоніюють між собою» [2]. Тому Лейбніц заперечує тезу Декарта, що не душа, а лише інше тіло може рухати тіло. Фундатор монадології повертає душі здатність саморуку тіла, об'ґрунтовуючи цю тезу вже не силою божественної благодаті, а авторитетом закону природи. За цією системою виходить так що, тіла діють так, як нібито зовсім не було душ, а душі діють так, як ніби то не було ніяких тіл; проте, разом з тим обидва діють так, як ніби-то одне впливає на інше. В цій тезі увесь пафос доби Модерну. Гармонія між фізичним царством природи і моральним царством благодаті підтримується теодицеєю, оскільки Бог, що розглядається як «організатор машини універсаму», є тотожним Богу, що розглядається як «монарх божественної Держави Духів» [2].

Ієрархія монад як «безтілесних автоматів» відповідає удосконаленню зв'язку між душею і тілом, і завершується Богом, що є єдиним вільним від тіла. Протиріччя і закономірності модерної ситуації повною мірою виразилися у варіанті плюралістичного раціоналізму Лейбніца.

Тим самим максима «Я повинне мати тіло», що є «природним автоматом», «божественною машиною», отримує значення ще й морального імперативу, оскільки душа (що діє у відповідності з цілями) має бути гармонізована з тілом (що діє за законами рухів). Тим самим традиційний новоєвропейський механіцизм доповнюється у Лейбніца телеологією (Бог є тим, хто облаштував «машину універсаму» і одночасно «Монархом божественної держави Духів»). Відповідно наперед встановлена гармонія душі і тіла є спробою подолання тотальності чистого мислення і, одночасно, абсолютизацію механіцизму. Проте раціоналістична теорія множинності не виходить за межі панлогізму Модерну, хоча стане підґрунтям формування феноменологічного концепту Іншого.

В цілому, спільним підґрунтям раціоналістичного напрямку філософії Модерну була редукація людини до суб'єкту пізнання, що передбачало елімінацію її тілесної природи. Це знайшло своє завершення у роботах представників німецького ідеалізму, які в решті решт редукують людину до чистого мислення, а її діяльність до діяльності свідомості. Механіка тілесних дій, запропонована в картезіанстві, обґрунтує метафору тіла-механізму, що буде довгий час константою західноєвропейської культури.

Таким чином, позбавленість тіла від певних природних схем дії, з одного боку, розкриває біологічну недосконалість людини (людина є «недостатньою істотою» за А. Геленом, оскільки немає соматичної спеціалізації, на відміну від тварин), але, складає підґрунтя її культурної універсальності. Реабілітація «людини тілесної» передбачає подолання абсолютизації біологічних стратегій її інтерпретації та обґрунтування її культурного змісту. Різні дисциплінарні простори культури та субкультури формують тіло людини за власним образом і подобою, культивують ідеальні взірці тілесності, слідування яким стає одним з головних завдань життя, невідповідність яким розцінюється як нещастя і особистісна неспроможність. Тілесність можна уточнити як концепт неklasичної філософії, що долає редукацію людини до постаті трансцендентального суб'єкта і репрезентує тіло не як сукупність органів (з чітко визначеними функціями), а як форму буття людини, що передує мисленню, у єдності своїх органічних і неорганічних пара-

метрів. В цьому сенсі тіло людини завжди є культурним тілом, тобто процесом і результатом культуровідповідного (можна, використати кантівський термін «правилорівповідного») формування та функціонування тілесного начала людини. Тіло людини є вписаним в тіло культури.

«Пригоди тіла» (Ж. Ле Гофф) в західноєвропейській культурі розкриваються в динаміці метафор тіла-космосу, тіла-механізму, тіла-організму, тіла без органів. Метафори тіла-механізму та тіла-організму, що були відпрацьовані в культурі Модерну і легітимовані новоєвропейською філософією, досі функціонують в культурних схемах сучасності, прояснюють сучасній людині її «становище в Космосі». В цьому сенсі можна погодитися з Ю. Габермасом, що Модерн залишається незавершеним проектом. Останній культивував гасло влади розуму за пристрастями, але результатом ґенеzi модерних практик став культурний контроль за власним тілом: усі задоволені свідомістю (власні розумові, моральні й естетичні здібності не викликають сумнівів, не потрапляють в центр уваги, тоді невідповідність тіла культурним стандартам є загальноочевидністю, предметом переживання, постійного неспокою і невдоволення). Тому тема тілесності є проблемою не лише теорії культури, але й її практики, завданням менеджменту культури. Адекватне розуміння і апікації модерних метафор тілесності людини потребує уточнення культурного і філософського контексту.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Декарт Р.* Описание человеческого тела. Трактат об образовании животного [Електронний ресурс] / Рене Декарт // Сочинения в 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с. – Режим доступу: http://krotov.info/lib_sec/05_d/dek/dekart_0.htm
2. *Лейбниц Г.В.* Монадология [Електронний ресурс] / Готфрид Вильгельм Лейбниц; [перевод Е.Н. Боброва]: сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – 1982. – С. 413-429. – (Филос. наследие). – Режим доступу: <http://vzms.org/monada.htm>
3. *Сухачев В.Ю.* Страсти по Декарту: между метафизикой cogito и телесной практикой / В. Ю. Сухачев // Вестник Псковского Вольного Университета. – Псков: Возрождение, 1995. – Т. 2. – № 4. – С.18-29.
4. *Touraine A.* Critique of modernity. / A. Touraine Tr. by D. Macey. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995. – 349 p.
5. *Ree J.* Subjectivity in the 20th Century / J. Ree // New Literary History. – 1995. – Vol. 26. – P.205- 217.

Стаття надійшла до редакції 28.02.2011 р.