

«крізь стіну»). В цьому плані його аргументація може бути визначена як спроба «раціонального обґрунтування сенсуалізму», що вно-

сить дещо несподіваний, але водночас надзвичайно цікавий тон в загальний розвиток сенсуалістичної теорії.

1. Гельвецій К. А. Об уме // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 1.– С. 145–146.
2. Там само.– С. 153.
3. Там само.– С. 157.
4. Там само.– С. 84.
5. Там само.– С. 372.
6. Там само.– С. 376.
7. Там само.– С. 158–159.
8. Гельвецій К. А. О человеке // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 2.– С. 78.
9. Гельвецій К. А. Об уме // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 1.– С. 160.
10. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т.– М., 1985.– Т. 1.– С. 535.

11. Там само.– С. 536.
12. Там само.– С. 548–549.
13. Там само.– С. 549.
14. Там само.– С. 556.
15. Там само.– С. 520.
16. Там само.– С. 496.
17. Там само.– С. 212.
18. Гельвецій К. А. Об уме // Сочинения в 2-х т.– М., 1974.– Т. 1.– С. 172.
19. Там само.– С. 174.
20. Там само.– С. 178.
21. Там само.– С. 179.

Denys Prokopov

SENSUALISM OF HELVETIUS IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF EXTERNAL WORLD EXISTENCE PROOF AND GENESIS OF FALSE

The article presents the description of Helvetius project of proofing the existence of an external world presented in his work «De l'esprit». The author also analyzes the ways how Helvetius attempts to solve some fundamental problems (and first of all the problem of false) which can be found in empirical epistemology.

УДК 11(1-87):572.5]+128

Гомілко О. Є.

ІДЕЇ ТІЛЕСНОСТІ У ЗАХІДНІЙ МЕТАФІЗИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

Виявлення логіки розвитку та трансформації ідеї тілесності в західній метафізиці дозволяє говорити про тілесність як один з її фундаментальних концептів, ігнорування якого призводить до серйозних теоретичних обмежень у розумінні людини й онтологічної проблематики в цілому. Обґрунтування метафізичного значення тілесності є важливою умовою актуалізації проблематики тілесності в українському філософському дискурсі.

Тілесність складає одну з первинних фундаментальних концептуалізацій, яку породжує філософський розум від початку своєї історії і якою користується у подальших теоретичних побудовах. Без перебільшення можна сказати, що ідея тілесності відіграє значну, часто вирішальну роль у творенні всіх видатних вчень, що визначають обличчя західної метафізики. Разом з тим історико-філософська рефлексія немовби нехтує цією роллю, майже не приділяє їй уваги. Виникла парадоксальна ситуація: з

одного боку, тілесність є не тільки одним з найпоширеніших понять сучасної західної філософії, а й однією з головних тем західної культури. Водночас вона наче залишається у своєрідних сутінках розуму – чим частіше застосовується поняття тілесності, тим очевиднішою стає його недостатня теоретична продуманість.

Тому мало сказати, що тема тілесності є наскрізною для західної філософської традиції і в сучасному інтелектуальному дискурсі стала

провідною. Йдеться не про її популярність, а про теоретичне значення. Головним є те, що тілесність утворює фундаментальну метафізичну ідею, якою користується філософський розум в усіх найважливіших своїх побудовах і без якої мислення про людське буття взагалі унеможлиблюється. Навряд чи ця констатація потребує розлогих обґрунтувань. Але вона закономірно викликає низку запитань: «Чому ідея тілесності не стала загальноусвідомленою теоретичною очевидністю, попри те, що до цього спонукає весь історичний досвід західної метафізики?», «Чим спричинений її справжній філософський бум у сучасному філософському дискурсі?» та «В яких теоретичних формах вона залучається до складу сучасних стратегій мислення і яку роль відіграє в них?». В руслі цих запитань – якими, звичайно, проблема тілесності не вичерпується, а лише актуалізується – будуть рухатися подальші міркування.

У цій статті я розгляну, яким чином ідея тілесності стає конститууючим чинником теоретичних позицій, що визначають обличчя західної метафізики від її виникнення за античної доби й до сьогодення. Це не є, звичайно, вичерпна тематизація даного сюжету, так само як не є й суто історико-філософською розвідка, що простежує весь шлях розвитку певного метафізичного концепту. Мета полягає передусім у представленні тілесності як універсального сюжету західної філософської думки, а також у спробі його концептуалізації – відтворенні логіки розвитку і трансформацій його теоретичного змісту.

Витік західної метафізики

Ідея тілесності сутнісно пов'язана з самим витоком західної філософії. У досократичних космогоніях вона стала узагальнюючим визначенням чуттєво даного, наявного, плинного світу Множинного, протиставленого достеменній реальності Єдиного. Можна сказати, що започаткування метафізики інтелектуально тотожне відмові чуттєвому світові у достовірності. Її виникнення збігається зі здійсненою розумом відмовою чуттєво даній реальності у статусі справжньої дійсності і перетворенням її на тремтливий відображення дійсного, незмінного, вічного буття – великого Єдиного ранніх філософських космогоній: першого метафізичного абсолюту, відкритого та визначеного зусиллями філософської думки.

Загалом в античній думці тілесність має *амбівалентний метафізичний сенс*. З одного боку, вона є визначенням і категоризацією онтологічно недостовірною, яке античний розум пов'язує з мінливим і зникаючим. Достеменне

буття для античності – це незмінна, собітотожна, досконала *присутність*. Все, що знаходиться у становленні, що народжується й зникає, а це передусім світ чуттєвих форм – не більш ніж оманлива дійсність. Її конотатом й виступає тілесність. З іншого боку, протягом всієї своєї тисячолітньої історії антична філософія користується і скеровується інтуїцією космосу. Він є справжня тотальність буття. І ця тотальність буття – античний космос – завжди залишається *тілесно визначеною* сутністю. Щоправда, вже у Анаксагора і Емпедокла тілесна визначеність космосу відокремлюється від світовпорядковуючої сили і набуває вигляду інертної субстанції, якій пізніше Арістотель надасть закінченої теоретичної форми «потенції існуючого/буття». Але й у концептуально підпорядкованому вигляді тілесне (як субстрат) складає необхідний вимір сущого: «В усіх випадках [крім сутностей], – пише Арістотель, – в основі повинно лежати те, що стає: адже і кількість, і якість, і відношення до іншого, і «коли», і «де» виникають лише за наявності певного субстрату... А що сутності й усе інше існуюче виникає із якого-небудь субстрату, це є очевидним при уважному розгляді» [4].

Таким чином, в античній онтології тілесність має подвійне значення – вона (як загальна властивість чуттєвих форм навколишнього світу) є ознакою онтологічної недостовірності, оманливого буття. Але разом з тим вона складає необхідне визначення сущого як такого у вигляді всеохоплюючого космосу. Можна сказати, що, з одного боку, антична філософія здійснює пошук достеменного буття у його протипокладанні та протиставленні тілесновизначеному. Водночас нею повсякчас відтворюється інтуїція тілесно означеного, живого Космосу як незаперечної тотальності буття. Невід'ємність цих протилежних мотивів в єдиному мисленні створює справжню *антиномію тілесності* в античному розумінні.

Нового значення (порівняно з ранньофілософськими космогоніями) надає тілесності софістичне поняття *природи*. *Physis* досократиків софістичне мислення перетворює на живе тілесне існування, що самовідтворюється. «Природа» (*physis*) дорівнює безпосередній (тії, що є через саму себе) дійсності сущого, на відміну від цілковито умовної («встановленої волею людей») дійсності людського співжиття – «номосу». Відповідно й у бутті самої людини виникає фундаментальне розрізнення безпосередності людської істоти, представленої її тілесністю, – з одного боку, і пануючої в людині сили спільної угоди, волевстановленої реальності – з іншого. Тепер тілесність стає, по-перше, визначенням

власне людського буття, а не лише сущого загалом; по-друге, вона перестає бути символом недостовірності і перетворюється на репрезентанта природи людини – її дійсного буття.

Цей софістичний мотив підхоплюють сократичні школи. Кінічне опрощення змінює відношення логосу й тіла в людині: відтепер розум стає силою, що висловлює вимоги людської природи. Кіренаїстичний гедонізм взагалі відкидає будь-яку правдиву дійсність за межами безпосереднього людського відчуття. Як спротив цьому могутньому софістично-сократичному руху постає ейдологія Платона, автентичний сенс якої годі зрозуміти поза ситуацією цього запеклого світоглядного протистояння.

В онтології Платона ейдоси фіксують достеменно дійсність, підпорядковуючи собі тілесну визначеність сущого як вторинну ознаку. Тілесність редукується до «просторовості» (платонівська *chora*), що стає раннім метафізичним передвістям декартівської «протяжності». «Просторовість» (якій Арістотель надасть закінченого теоретичного вигляду «матерії») стає онтологічно підпорядкованим чинником існуючого, але разом з тим *необхідною передумовою* всього, що є (сущого). Платонівська ейдологія відокремлює конкретні форми від тілесності, яка перетворюється на анонімний субстрат існуючого. Але разом з тим вона увічніює і надає абсолютно онтологічного статусу формам чуттєвого світу, інакше кажучи – *конкретним сущим*. Платон, продовжуючи софістично-сократівський виклик ранньофілософським космогоніям, долає метафізичну позицію досократиків, котра прирікає чуттєві форми до анігіляції у вічному першопочатку. Будь-якій речі чи істоті (виду, а не особині) він надає значення вічної першосутності. Арістотель піде ще далі і зробить першосутностями самі речі, індивідів; цим було радикально змінено пізнавальну настанову взагалі і створено теоретичну передумову виникнення *науки як такої*.

Отже, досократична субстанція існуючого – софістично-сократична «природа» – платонівсько-арістотелівська «матерія» – ось головні послідовні концептуалізації, в кожній з яких тілесність має амбівалентне значення. Антиномічність тілесності становить характерну ознаку античного мислення. Три основні форми античної концептуалізації тілесності є разом з тим трьома різновидами існування антиномії, яку розв'язує і денонсує лише християнська думка.

Християнська реабілітація плоті

Радикальна зміна метафізичної настанови античності щодо тілесності відбувається на ґрунті християнської духовності. Фактично

християнство здійснює метафізичну реабілітацію тілесності. Провідну роль у цьому процесі відіграють два моменти. По-перше, значення онтологічних сутностей надається не лише *формам* чуттєво існуючого, як це мало місце в античній свідомості, а й *тілесності взагалі*, котру презентує твірний («тварний») світ як породження Божественної волі. Особлива роль в цьому процесі належить тілесності Христа. По-друге, людська плоть *виокремлюється* з-поміж інших тілесних феноменів і посідає унікальне місце у чуттєвому світі. Субстанційно тотожна іншим чуттєвим речам, людська тілесність радикально відмінна від них своїм онтологічним значенням: в ній відбувається подія спокутування гріховності світу й звільнення його з-під влади смерті. Вона виокремлена з-поміж субстанційно подібних до неї феноменів тим, що саме в ній здійснюється долевизначальна драма світового буття.

Саме у християнському світобаченні визнається онтологічна модальність тілесності: «присутність у світі, бутті». Адже Боговтілення набуває значення принципового акту, без якого неможливий порятунок світу й здійснення Божої любові саме тому, що «втїлитися» – отримати людське тіло – онтологічно означає «опинитися у цьому світі», ввійти у чуттєво існуючу дійсність, стати «плоть від плоті» світу цього. Саме завдяки *тілу* людина присутня у тій чи іншій ситуації буття, безпосередньо вмонтована у неї, а не лише поставлена в інтелектуальне, діяльніцьке, рефлексивне чи ще будь-яке відношення до неї. Тим, якою є людська тілесність, визначається, де людина є (існує) у бутті, де вона присутня.

Християнська метафізика відкриває тілесність як *плоть*. Тілесне для античної свідомості конститується у чуттєвій даності. Тілесним є те, що засвідчують почуття і сприйняття. Для християнського мислення провідною онтологічною ознакою тілесності є не сама по собі її чуттєва даність, а *твірність* (тварність), тобто статус Божого витвору. Волею і зусиллям Творця з нічого постає дійсність – плоть – «світу цього». Поняття плоті розкриває тілесне як витворене Богом і пов'язане з Ним. Глибина і драматичність цього зв'язку повною мірою оприявнюється саме в людській плоті. На жаль, рамки статті не дозволяють належним чином розкрити її сакральне значення у християнстві. Обмежусь класичним сюжетом про співвідношення душі й тіла як учасників людського буття.

За поширеним стереотипом вважається, що в християнстві людська плоть піддається нищівній критиці як джерело гріховності. Проте аналіз середньовічної теоретичної думки пока-

зує хибність такого міркування. Навпаки, в християнській метафізиці конечність (смертність) людського тіла як умова його гріховності розглядається як наслідок первородного гріха, за який несе відповідальність душа. Смертність не є сутнісною ознакою тіла. Так, Августин Блажений в *Градї Божому* критикує античну інтерпретацію тіла як темниці душі й відмежовується від неї. Він пише: «Але наша віра вчить інакше. Бо пошкодження тіла, котре обтяжує душу, було не причиною першого гріха, а покаранням. Не плоть тлінна зробила душу грішною, а грішниця-душа зробила плоть тлінною» [2]. З цього випливає принциповий висновок: «Хоча ми й обтяжені тлінним тілом, але достеменно знаємо, що причиною обтяження є не природа або сутність тіла, а його пошкодження. Тому бажаємо не позбутися тіла, а оповитись його безсмертям» [3]. Для Томи Аквіната проблема взаємодії душі та тіла стає провідною. Він відкидає ідею людського тіла як лише знаряддя душі й стверджує, що душа тоді більше уподібнюється Богу і тоді є більш довершеною, коли вона поєднана з тілом. Зв'язок душі та тіла він уподібнює співвідношенню матерії та форми. При цьому Тома наділяє тіло особливою субстанційною формою, завдяки якій воно є тіло. «Отже, – робить він висновок, – душі передуює в тілі якась субстанціальна форма, завдяки якій воно є тіло» [1]. Так два найвидатніші мислителі середньовіччя здійснюють метафізичну реабілітацію тілесності, спираючись на християнське поняття плоти.

Ми бачимо також, що і в системоутворюючому питанні схоластики – щодо природи загального, універсальї – вирішальну роль відіграє критерій тілесності. Саме визнання достеменності або лише за тілесно сущими індивідами, або за безтілесними сутностями (і відповідна редукція універсальї до спільного імені) розводять основні схоластичні позиції – номіналізм та реалізм. Отже, незважаючи на соматофобні нашарування в християнстві, воно являє собою поворотний пункт у ставленні до людського тіла в західній метафізиці. Його зміст полягає в тому, що тілесне реабілітується як створена Богом плоть, а людське тіло визнається онтологічною сутністю, яка відіграє роль необхідного чинника в процесі спасіння душі та досягнення людиною безсмертя.

Модерна десоматизація буття

Становлення новоевропейської метафізики також сутнісним чином пов'язане з переосмисленням тілесності. Саме тіло, плоть, чуттєва визначеність буття опиняється в центрі філо-

софського осмислення, результати якого визначають характер, спрямованість, теоретичний обшир філософії Нового часу. В її конституванні вирішальну роль відіграла здійснена модерною думкою *десоматизація буття*, і передусім – *десоматизація людини*. Сенс десоматизації полягає, звичайно, не в тому, що чуттєві властивості речей ігноруються чи оголошуються оманливими. Вона має більш серйозне метафізичне покликання. Її першим теоретичним завданням є десакралізація світу, спростування та денонсація його смислу як Божого творіння. Це відбувається шляхом вироблення натуралістичної версії буття, в якій речі виступають як комплекси суто природних властивостей, а природа набуває значення єдиної й останньої реальності буття. В ній людині відводиться місце сущого серед інших сущих з їх атрибутами частковості, плинності, обмеженості.

Природний світ не містить в собі *значень*. Він має лише природні *властивості*, що роблять його онтологічно нейтральним, ціннісно «ніяким». Це дозволяє редукувати всю чуттєву реальність до абстрактного модусу протяжності (що послідовно здійснюють Декарт і Спіноза). Як тіло людина належить до природного світу і не займає жодного особливого положення. Навпаки, в своїй тілесності людина тотожна іншим природним речам, прирівняна до них, не може бути *сутнісно виокремлена* серед них.

А тому, щоб визначити людину як особливе суще, слід перш за все дезавувати її ідентифікацію з тілом. Людина як тіло зникає у природі; тому необхідно, образно кажучи, «віддати тіло природі», щоб на іншій онтологічній основі визначити людське буття. Це стає другим теоретичним завданням модерної десоматизації, теоретичну основу для розв'язання якого закладає гуманістичне трактування людини. Людська сутність відокремлюється від тілесності людини, яка – у вигляді організму – стає не більш ніж природною передумовою власне людського буття. Людина як людина визначається *незалежно* від своєї тілесності. Це і є метафізичний результат модерної десоматизації людини.

Його теоретичним продовженням слугує розробка і ствердження гуманістичної за своїм витоком версії людини як самосвідомого суб'єкта, нічим принципово не обмеженого у своїй діяльності. Місце середньовічної сакральної людини християнства заступає новосвропейський самосвідомий суб'єкт. Саме суб'єкт стає тією формою буття, в якій відкидається тотожність буття з тілесністю і встановлюється нова тотожність – зі свідомістю. Людина не може стати суб'єктом – досягти універсальної позиції у бутті, – не подолавши своєї тілесної

обмеженості. Так з'являється нова собітотожність людини – метафізичне *ego*, *Я*, дійсність якого визначає здатність до саморефлексії.

Зі сказаного ясно, що десоматизація людини є принциповим метафізичним актом новоєвропейської філософії, лише завдяки якому і на ґрунті якого вдається висунути і обґрунтувати нову онтологічну достовірність людини у вигляді самосвідомого суб'єкта. Класичне обґрунтування дійсності людини як самосвідомого суб'єкта здійснив Декарт, егологія якого найчіткіше виявила дух модерної філософії і її головну онтологічну засаду. Після Декарта десоматизація людини стає загальноприйнятою очевидністю, домінуючим метафізичним принципом для тривалої (понад два століття) історичної епохи.

Три стадії теоретичного спростування десоматизації

Але тривалий період панування принципу десоматизації був разом з тим періодом поступової теоретичної відмови від нього. У здійсненні цієї відмови (перегляді) можна виділити три головні стадії – *опонування*, *розхитування* і *заперечення* модерного принципу десоматизації. Розглянемо їх загальну експозицію.

Прикметно, що теоретичне опонування принципу десоматизації має місце вже у вченні творця цього метафізичного принципу. Поруч з річчю протяжною та річчю мислячою Декарт говорить про речі, що є *єдністю двох* попередніх і являють собою самостійну сутність буття (див. [5]). Цим Декарт проговорює ідею про визнання людської тілесності (що являє собою єдність душі й тіла) як такої сутності буття, що існує поруч з протяжністю та думкою не як похідна від них або передумова, а як самостійна даність (цей сюжет ґрунтовно аналізується в книзі Данієля Гарбера «Втілений Декарт: прочитування картезіанської філософії через картезіанську науку») (див. [11]). Експлікація людського тіла як окремого онтологічного феномену стає можливою завдяки метафізичній «зраді» Декарта власноруч запровадженому принципу десоматизації, коли людське тіло перестає бути природним об'єктом або організмом, а перетворюється в екзистенційний феномен.

Опанування принципу десоматизації на початку модерної доби чітко простежується також у вченнях Спінози та Паскаля. Так, у Спінозі десоматизація *ego* втрачає свою безумовну незаперечність, поступаючись принципу тілесності як буттєвому чиннику. Відбувається це не завдяки свідомій деструкції принципу десоматизації, а внаслідок поглиблення засад дуалізму Декарта. На відміну від Декарта Спіноза, обґрунтовуючи поняття субстанції, не визнає пріоритетності одного атрибута над іншим. Питання про те, що *може* тіло, постає зі спроби Спінози зрозуміти людське тіло як рід буття та окремий спосіб пізнання реальності в таких його змістах та можливостях, котрі визначають його автономію щодо розуму. Він формулює задачу так: «Того, на що здатне тіло достеменно, до цього часу ніхто ще не визначав, тобто досвід нікого ще до цього часу не навчив, до яких дій тіло є спроможним через одні тільки закони природи, котра розглядається виключно в якості тілесної, і до чого воно нездатне, якщо тільки не буде визначатися душею» [7]. Виявити онтологічний горизонт тілесності, залишаючись в рамках новоєвропейської метафізики, Спінозі повною мірою не вдалось. Але його інтелектуальна позиція показує, наскільки концепт тілесності є філософськи продуктивним, навіть в умовах його теоретичного дезавування.

Концептуалізація тілесності знаходить подальший розвиток через метафізичне *розхитування* домінант філософії самосвідомості, що пов'язано з кризою ідей Просвітництва. Представники класичної філософської традиції ХІХ ст., розгорнувши принцип раціональності до його граничних можливостей, завдяки залученню концепту тілесності «розхитують» його рамки. Так, романтизм всупереч раціоналістичній засаді всерозумності висуває принцип чуттєвості, але на цьому і зупиняється. Чуттєвість у романтиків начебто й набуває головного значення, але залишається десоматизованою. Ось як класифікує почуття Ф. Шлегель: «Слід нарахувати три почуття замість звичних п'яти, бо три нижчі почуття слід розглядати лише як одне й до того ж переважно тілесне почуття, на противагу двом іншим, вищим. У трьох нижчих почуттях відбувається, як і при нюханні, асиміляція з матеріалом, що сприймається... Торкання ж нерва в оці та у вусі відбувається зовсім іншим чином, через це торкання відчувається та сприймається ще щось інше, більш високе... У зв'язку з цим око являє собою духовне почуття» [8].

Розхитування принципу і настанови десоматизації здійснюється не лише в явній формі особливої теоретичної позиції, як це демонструє романтизм. Чимало філософських вчень модерної доби здійснюють апеляції до тілесності, що імпліцитно містять перегляд принципу десоматизації. Це властиво – хоч і виглядає несподівано – навіть філософії Гегеля, яку слушно вважають довершеним виразом класичного європейського раціоналізму. Аналіз гегелівських

творів показує, що логіка послідовного аналізу свідомості на ґрунті, так би мовити, «абсолютного» раціоналізму породжує апеляцію до феномену тілесності: *Я* не може досягти рівня самосвідомої рефлексії без попереднього «буття» тілом. Іманентна діалектика самосвідомого *Я* розгортається від природного тіла (яке, за Гегелем, не може бути самим по собі несвідомим тілом, а є таким, що визначене самосвідомістю) до комунікативного тіла самосвідомих *Я*. Абсолютне знання стає завершенням не тільки розвитку самосвідомості *Я*, але й онтології тіла (докладніше про онтологічне значення тілесності у Гегеля див. книгу Дж. Руссона «*Я та його тіло в "Феноменології духу" Гегеля*» [13]).

Заперечення модерного принципу десоматизації відбувається в русі філософської думки другої пол. XIX – поч. XX ст., що дістала назву «філософія життя». Актуалізація ідеї тілесності тут відбувається завдяки запровадженню «життя» як нової метафізичної засади. Ідея життя для філософської думки цієї орієнтації стає найважливішим категоріальним визначенням буття, а тому принцип тотожності мислення й буття ставиться під знак запитання. Ніщо рішуче відмежовується від попередньої традиції інтерпретації тіла, коли каже, що «колись душа дивилась на тіло зневажливо – і зневага тоді була в найбільшій повазі; душа прагла бачити тіло худим, гидким, голодним. Так вона думала звільнитися від тіла і від світу» [6]. Але й надаючи тілу значення буттійного визначника людського *Я*, він бачить в ньому лише послухника волі до влади, а не самостійну онтологічну сутність. Проте можна стверджувати, що його вчення знаменує завершення доби панування принципу десоматизації людини в західній філософії й готує підґрунтя для теоретичної відмови від нього. Ця відмова набуває вигляду процесу *ресоматизації* людини, суть якого полягає у визнанні тілесності як фундаментального визначення людського буття.

Ресоматизація людини на ґрунті онто-антропологічного повороту

Введення тілесності до складу сутнісних значень людини, обґрунтування її значення як невід'ємного виміру людського буття стає можливим завдяки здійсненню у філософській думці XX ст. *онто-антропологічного повороту*. Він є відповіддю філософського розуму на неспроможність теоретико-світоглядних засад, породжених класичною новоєвропейською метафізикою, упоратися із соціальними та світоглядними випробуваннями XX ст., серед яких тоталітарна та екологічна кризи є найбільш не-

безпечними. Вони спростували гуманізм та натуралізм як метафізичні засади. Якщо тоталітаризм виявив незахищеність людини як живої істоти перед соціально-конструктивістськими зусиллями її розуму, то екологічна криза – незахищеність перед тиском індустріального розвитку. Метафізична спроможність самосвідомого суб'єкта зазнала нищівного удару.

Головною ознакою сучасних метафізичних зрушень є перехід від схем та тематик чистої раціональності до аналізу «некласичних» феноменів, котрі не мали метафізичного визнання у добу панування філософії самосвідомого суб'єкта. Про принциповість змін у філософському дискурсі Л. Альтюссер писав так: «Можливо, що наш час буде визначатися найбільш драматичним та тяжким випробуванням, яке можна собі уявити – відкриттям та наданням значення найпростішим актам нашого існування: баченню, чуванню, говорінню, читанню» [12]. В рамках цих змін основним «некласичним» сюжетом стає тілесність. Її центральне положення обумовлене тим, що саме за допомогою концепту тілесності видається можливим подолання редукції феномену людини до самосвідомого суб'єкта та буття до суцього. Він стає наріжним каменем обґрунтування нового типу універсальності людини, котра враховує те, що остання є живою тілесною істотою. Тоді, коли *soma* стає рівноправним та самостійним партнером *cogito*, процес ресоматизації набуває чинності. У філософіях XX ст. він здійснюється за кількома основними теоретичними стратегіями.

Найбільш теоретично плідною є *феноменологічна стратегія* ресоматизації людини, представлена Гуссерлем, Гайдеггером, Сартром, Паточкою, Мерло-Понті. Принциповий крок у напрямі метафізичного визнання безпосередньої дійсності *живої людини* робить засновник сучасної феноменології Гуссерль. Він включає тему тілесності до складу феноменологічного аналізу буття. Цей принциповий інтелектуальний хід стає можливим завдяки введенню Гуссерлем понять *Leib* (живого тіла) та *Körper* (фізичного тіла) і визначенню їх як протилежних. Саме конфлікт між живим та фізичним тілами обумовлює логіку розгорнення змісту ідеї тілесності у феноменологічній традиції. Заміна Гайдеггером феноменології онтологією переводить проблему тілесності з виміру свідомості у площину питання про буття в світі. Гайдеггерівське *Dasein* більше, ніж Гуссерлева «суб'єктивність», сприяє розкриттю тілесності як конститутивного чинника людського існування. Зосереджуючи увагу на цьому сюжеті, Гайдеггер говорить: «Феномен тіла є найбільш

складною проблемою» [10]. Кульмінаційної точки феноменологічна стратегія ресоматизації людини досягає у Мерло-Понті. Стверджуючи, що суб'єкт та світ внутрішньо пов'язані, французький мислитель розвиває цю стратегію кількома шляхами: по-перше, встановлюючи, що сприйняття є первинним способом залучення людини у світ; по-друге, ідентифікуючи суб'єкт з його тілом; по-третє, вводячи поняття плоти, яку він ототожнює із першоосновою світу, що породжує як світ, так і суб'єкт. Головну свою задачу він бачить у доведенні, що людське тіло не зводиться до об'єкта, та спростуванні уявлення про світ як сукупність об'єктів.

На ґрунті нової метафізичної позиції, створеної феноменологічною традицією, розгортається сучасний етап філософського розвитку ідеї тілесності. Він характеризується переходом від загальнофілософського вирішення питання тілесності до створення за допомогою концепту тілесності конкретних версій розуміння тих чи інших проявів людського буття (наприклад, раса, стать, гендер, сексуальність, влада тощо). В рамках даного етапу можна виокремити дві головні стратегії ресоматизації людини. Перша — *генеалогічна* аналітика тілесності, яка виростає на ґрунті французького постструктуралізму. Ця стратегія представлена генетичною теорією *ego*, розробленою передусім Ж. Лаканом та соціокультурною генеалогією, розробленою передусім Фуко. Друга стратегія — *семіотика гендерного тіла*, що особливо активно розвивається

сучасною феміністичною думкою. Вона має також два вектори: перший, пов'язаний насамперед з ім'ям Ю. Крістевої, спрямований на пошук онтологічних засад мови та різних систем культурних значень; другий вектор цього напрямку складають власне феміністичні розробки проблематики гендерного тіла, здійснені передусім Л. Іригерей, Дж. Баталер, С. Бордо та ін.

Загалом можна констатувати, що в сучасній філософській думці проблематика тілесності інтегрована у вельми широке коло різних за спрямуванням та підходами досліджень, які неможливо підвести під спільний методологічний знаменник. Ось чому, незважаючи на велику популярність проблематики тілесності та справжній бум навколо неї у західній культурі, згоди щодо відповіді на питання «що є людське тіло?» немає (див. [9]). Проте домінуючою тенденцією в сучасних стратегіях ресоматизації людини є визначення тілесності як *соціального конструкта* та *культурного репрезентанта*. Подолавши модерне ототожнення тіла з природним об'єктом і надавши йому значення ідентифікаційного чинника людської особистості, сучасний філософський дискурс «застряє» на соціально-культурній визначеності тілесності. Тоді як її метафізичний сенс, напрацьований традицією західної метафізики, залишається недостатньо розкритим і усвідомленим. Тому можна говорити про те, що сучасні стратегії ресоматизації людини потребують значної теоретичної корекції.

1. Аквинський, Фома. Сумма теології // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения.— М.: Издательство политической литературы, 1991 — С. 175–176.
2. Августин Блаженный. О граде Божием // Творения.— К.: Алетейя; СПб.: УЦИММ-Пресс, 1998.— Т. 4. Книги XIV–XXII.— С. 7.
3. Там само.— С. 6.
4. Аристотель. Физика // Сочинения: В 4 т.— М.: Мысль, 1981.— Т. 3.— С. 76.
5. Декарт, Рене. Из переписки 1663–1649 гг. // Сочинения: В 2 т.— М.: Мысль, 1989.— Т. 2.— С. 490.
6. Ніцше, Фрідріх. Так казав Заратустра.— К.: Основи; Дніпро, 1993.— С. 11–12.
7. Спиноза, Бенедикт. Етика // Избранные произведения: В 2 т.— М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.— Т. 1.— Ч. III, теор. 2.

8. Шлегель, Фридрих. Философия жизни // Эстетика. Философия. Критика.— М.: Искусство, 1983.— Т. 2.— С. 342–343.
9. Contested Bodies / Ed. by Ruth Holiday and John Hassard.— London and New York: Routledge, 2001.— С. 1.
10. Fink, Eugen and Heidegger, Martin. Heraclitus Seminar 1966–1967.— University, Alabama: University of Alabama Press, 1979.— С. 146.
11. Garber, Daniel. Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science.— Cambridge: University Press, 2001.
12. Kristeva, Julia. Revolution in Poetic Language.— New York: Columbia University Press, 1984.— С. 2.
13. Russon John. The Self and Its Body in Hegel's *Phenomenology of Spirit*— Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1997.

Olha Homilko

THE CONCEPT OF THE HUMAN BODY IN WESTERN METAPHYSICS

The article deals with the revealing of the development of the concept of the human body in Western metaphysics. It allows reckoning the human body as its basic concept. Taking no account of the human body as a metaphysical concept leads to the serious limitations in understanding of human beings and ontological questions at large. Grounding a metaphysical significance of the human body conditions the introduction of the concept of the human body into the Ukrainian philosophical discourses.