

Ольга Гомілко

**РЕСОМАТИЗАЦІЙНИЙ ПАНЛОГІСТ: ФІЛОСОФІЯ
ГЕГЕЛЯ У КОНТЕКСТІ ДИСКУРСУ ТІЛЕСНОСТІ**

*вопрос об общении души и тела...
есть непостижимая тайна*

Гегель

Уявлення про теоретичний спадок Гегеля як завершену та досконалу раціональну систему, що уособлює взірць класичної модерної філософії, де марно шукати виходів за власні теоретичні межі, є досить поширеним. Логічно, що такий Гегель мав би перестати цікавити зосереджену на подоланні глухих кутів класичного раціоналізму сучасну філософську думку. Проте, можна стверджувати, що у ній існує досить високий інтерес до вчення Гегеля, свідченням котрого стають його нові інтерпретації. Вони вкотре переконують у невичерпаності вчення німецького мислителя як плідного ресурсу концептуальних рішень та дискурсивних інновацій. Подолання сприйняття Гегеля як типово модерного мислителя, котрий послідовно обґрунтовує достовірність мислення та духу, ігноруючи некласичні проблеми, допоможе з'ясувати, наскільки правомірною є його оцінка як одного з найбільш суперечливих мислителів в історії філософії. Так, одні називають Гегеля найвидатнішим мислителем модерної філософії, інші – шарлатаном та обскурантом (Див.: [8]). Тоді як, можливо, більш продуктивним є розгляд його вчення не з огляду виявлення в ньому суперечливостей, а з боку дослідження його імпліцитної інноваційності.

Варто зазначити, що оцінка Гегеля як суперечливого мислителя не є характерною для вітчизняної філософії. Адже для багатьох українських філософів сприйняття вчення Гегеля все ще залишається під впливом його міфологізації у марксизмі як одного із теоретичних джерел останнього. Спекуляції у марксистській філософії з приводу ототожнення логіки з діалектикою забезпечили Гегелю непорушний авторитет у методологічній царині. Не дивно, що у дослідженнях українських філософів досить часто спостерігається звернення до його діалектичного методу як методологічної бази. Шкода, що нерідко він використовується некритично. Зрозуміло, що «марксистський» Гегель малоприслужливий на «не традиційні» його оцінки.

У будь-якому випадку, не викликає сумніву, що постать Гегеля – чи то в образі «псевдо-філософа», чи то непорушного ідола або сміливого новатора – важко оминати у філософській рефлексії. Проте поява нових інтерпретацій його ідей зумовлена не лише масштабом та потужністю філософії Гегеля. Їх зростання виражає загальну тенденцію у сучасній філософії актуального прочитання відомих вчень. Навіть побіжний огляд присвячених Гегелю робіт сучасних філософів свідчить про перегляд його

оцінки як винятково модерного філософа. Так, Ч. Тейлор у своїй книзі «Гегель» говорить, що зрозуміти німецького мислителя годі поза центральною інтелектуальною проблемою тієї доби, що стосується природи суб'єктивності та її відношення до світу (Див.: [7, с. 3]). Розв'язання цієї проблеми поєднувало два образи людини, котрі, з одного боку, мають глибокі подібності, а з іншого – є несумісними. Мова йде про модерне розуміння людини як самодостатньої раціональної істоти та про її до-модерне тлумачення як такої, що визначається у відношенні до космічного порядку, що має *значення*. Згідно з думкою Ч. Тейлора, Гегель намагається повернутися до до-модерного розуміння світу у категоріях *значення* як такого існування, що *втілює* або *виражає* порядок ідей або архетипів, котрі виражають маніфестацію ритмів божественного життя, тобто бачення світу як тексту або універсальної книги значень (Див.: [7, с. 5]). В той час Ж. Деріда у своїй роботі «Мовлення та письмо згідно з Гегелем» говорить про апеляцію Гегеля до тілесної проблематики у контексті семіології (Див.: [4]). Перелік подібних робіт, де Гегель розглядається із врахуванням проблем неklasичної філософії, можна продовжити. Втім важливо довести, що Гегель є таким класичним модерним мислителем, хто продуктивно долає межі модерної філософії, імпліцитно торкаючись неklasичних проблем, у тому числі, тілесності.

Над-інтерпретація та ресоматизація. Вирішення цього завдання дозволяє не лише краще зрозуміти самого Гегеля, але ще раз звернутись до питань актуального прочитання історії філософії, зокрема, проблеми інтерпретації. Адже питання про можливість існування «іншого» Гегеля – це питання легітимності меж інтерпретації. Продуктивним у даному випадку є обґрунтоване У. Еко поняття *над-інтерпретації* (overinterpretation), завдяки котрому знімається вимога доведення правомірності та достовірності лише однієї інтерпретації (Див.: [5, с. 5]). Над-інтерпретація дозволяє розпізнати у вченні той прошарок ідей, експлікувати котрі стає можливим лише завдяки виходу за межі власної позиції мислителя. Таким чином створюється інший його філософський образ – як то Гегель – «тілесний» філософ.

Відповідно, *ресоматизаційна інтерпретація* Гегеля, що є його над-інтерпретацією – це тлумачення вчення Гегеля за допомогою концептів та методологічних підходів, що з'явилися у сучасній філософії в результаті теоретичної реабілітації феномену тілесності – процесу, спрямованого на подолання класичної модерної версії буття. Перегляд основних ідей класичної новоєвропейської філософії передбачає перехід філософської рефлексії від розгляду суцього, представленого у свідомості, до осмислення онтологічних феноменів як тілесно ущільнених. Надання мисленню про тілесність філософської якості означає, що думка про буття суцього не оминає тілесності як його (суцього) визначальної

онтологічної властивості, тобто встановлюється тотожність тілесності та буття. В цьому полягає основний зміст ресоматизаційних тенденцій у сучасній філософії. Отже, над-інтерпретація має бути не запереченням класичної інтерпретації того чи іншого вчення, а розширенням його розуміння, що виявляє незужитий його теоретичний потенціал, актуалізація котрого стає можливою завдяки певним інноваційним зрушенням у дослідницькій настанові, значною мірою теоретичній реабілітації концепту тілесності. Але тут виникають питання на кшталт: «Чи можна вважати ресоматизаційну над-інтерпретацію філософії Гегеля теоретично обґрунтованою?» або «Чи не є її традиційна інтерпретація також певною теоретичною схематизацією, що випускає з поля зору важливі ідеї та підходи?».

«Тілесна» історія філософії. Формулювання даних питань не передбачає знаходження на них остаточних відповідей у межах даної статті. Це складні методологічні проблеми, котрі потребують окремого розгляду. Їх мета скоріше полягає у стимулюванні дослідницького інтересу до феномену над-інтерпретації, що є особливо актуальним стосовно «тілесної» історії філософії. Остання фіксує ресоматизаційну складову сучасної філософії. «Тілесну» історію філософії складають роботи, присвячені аналізу вчень та ідей як класичних, так і сучасних мислителів, у контексті проблематики тілесності. Насамперед, це стосується Ф. Ніцше, Е. Гусерля, М. Гайдегера, М. Мерло-Понті, М. Фуко, С. де Бовуар, а також Р. Декарта, Б. Спінози, Б. Паскаля, Гегеля та ін. Окремих видань, присвячених історико-філософському аналізу концептуалізації тілесності, існує незначна кількість. При цьому, найчастіше, вони фокусуються на окремих персоналіях або окремих сюжетах, пов'язаних з проблемою тілесності. Робіт, котрі б представили логіку обґрунтування тілесності як філософського концепту в історії філософії, немає. Виконання цієї дослідницької задачі дозволяє теоретично легітимізувати концепт тілесності для всієї історії філософської думки, а не лише у її сучасній версії. Дослідження Дж. Руссона «Я та його тіло у “Феноменології духу” Гегеля» (Див.: [6]) дозволяє реконструювати одну із важливих ланок концептуалізації тілесності у історії філософії. Згадане видання вартує уваги саме тому, що постає як одна із ґрунтовних ресоматизаційних інтерпретацій філософії Гегеля. Згідно з думкою відомого канадського філософа, у гегелівських міркуваннях стосовно тілесності імпліцитно містяться всі головні ідеї, що склали основу онтології тіла ХХ століття, зокрема, у вченні М. Мерло-Понті (Див.: [6, с. 4]).

Ресоматизаційні наслідки раціоналізму Гегеля. Перед тим як перейти до розгляду ресоматизаційної над-інтерпретації філософії Гегеля, необхідно зробити певні зауваження.

Мусимо визнати, що вражаюча досконалістю розробки та

послідовністю викладу філософська система Гегеля підтверджує правомірність класичної оцінки Гегеля як раціоналіста та панлогіста. Відповідно, ресоматизаційну складову потрібно шукати не у його теоретичній позиції (вона відома, і навряд чи у когось є сумніви щодо її визначення), а у її наслідках, котрі виявляють ті ідеї, котрі не озвучуються в ній відкрито. Тут постає важлива методологічна проблема історико-філософського дослідження: про правомірність редукції філософських вчень до певних логічних образів, наприклад, Гегель – панлогіст. Адже, здійснюючи аналіз становлення абсолютної ідеї, Гегель не міг не торкнутися інших ідей, зокрема, тілесності. Тому можливість для Гегеля бути «тілесним» філософом не суперечить його основній теоретичній позиції. Звернемось до самого Гегеля: «Дух не есть нечто абстрактно простое, но нечто, в своей простоте отличающее себя от самого себя,— не что-то, готовое уже до своего проявления, не какое-то, за массой явлений укрывающееся существо, но то, что по истине действительно только благодаря определенным формам своего необходимого самообнаружения,— и не только (как полагала та психология) некоторая душа-вещь, стоящая лишь во внешнем отношении к телу, но нечто внутренне связанное с телом, благодаря единству понятия» [2, с. 9].

Отже, принцип абсолютного зняття та метод універсальної діалектики теоретично уможлиблює звернення Гегеля до феномену тілесності. Адже здійснення абсолютного зняття передбачає перехід від однієї сутності до іншої. Хоча, варто пам'ятати, що при цьому певна сутність постає лише як суть момент переходу. В межах такої системи має бути представлено все, в тому числі, і тіло, котре постає не як епіфеномен, але як дійсність, хоча така, що складає лише момент становлення. Тут є підстави посперечатися із твердженням про субстанційність духу та акциденційність тіла у Гегеля [2, с. 414]. Висновок про те, що у «Філософії духу» Гегель розглядає працю духу по перетворенню тіла у власну достеменну акциденцію ставиться під питання словами Гегеля про те, що «живые существа обладают телом, душа овладевает последним и непосредственно объективируется в нем. Душе человека нужно много труда, чтобы сделать свою телесность средством. Человек должен сначала как бы вступить во владение своим телом, дабы оно стало орудием его души» [2, с. 397].

Даний вислів вказує не стільки на акциденційність тіла, скільки на артикуляцію Гегелем проблеми, що складає одну із основних сучасного дискурсу тілесності – *процесу здобуття людиною тіла*. Адже тіло не належить людині від народження. Від народження людина має організм, і вона народжується як певний організм, із яким безпосередньо тотожна. В людському організмі лише криється можливість виникнення людського тіла. Для цього цілком природна органіка повинна

перетворитися на власне людську тілесність, набути відповідного людському буттю вітального тону та увійти в автентичний своєму становищу серед людей флеш-імідж. Індивід *отримує* власне тіло, входить у *нього* так само, як він входить у свідомість та досягає осудності волі. Це перетворення організму на людське тіло є однією з головних проблематизацій людського буття й окреслює сенс феномену тілесності.

Причому це перетворення не можна розглядати лише як такий процес, в якому спонтанно діючі сили культури стихійно формують людське тіло, надаючи йому необхідного вигляду та якостей. Входження у власне тіло – один із головних виявів людської життєвої активності, важливий акт самовизначення та ствердження особистості. Індивід не лише *отримує* тіло для свого буття у культурі, він власними зусиллями *здобуває* його. А тому, стати «орудием его души» тіло може лише позбавившись акцидентності, перетворившись у субстанційну дійсність.

Ресоматизаційна інтерпретація Гегеля. Виявлення соматичних ідей у вченні Гегеля дозволяє поглибити розуміння не лише його самого. Воно також допомагає розкрити логіку концептуалізації тілесності як у попередній філософській традиції (зокрема, досократиків), так і у сучасних «тілесних» мислителів (зокрема, М. Мерло-Понті). Адже погляди Гегеля на тілесність впливають із висновку про його підсумок класичного європейського раціоналізму, що утримує власне *імпліцитне* заперечення, котре набуло найбільш експліцитного вигляду у вченні М. Мерло-Понті.

Дж. Руссон стверджує, що феноменологія тіла фактично була розроблена Ге'елем, вона імпліцитно присутня в розгорнутому ним спростуванні дуалістичної концепції *Я* та тіла. В історико-філософському плані ге'елівська філософія тіла, говорить він, спирається на Аристотелеве розуміння тіла як сутності, що є *phusis*, що робить Ге'елівську інтерпретацію проблематики тілесності подібною феноменологічному та екзистенційному підходам у М. Мерло-Понті. Концепція тіла як феномену, що має свій власний іманентний принцип дії, а саме те, що можна назвати інтенційністю, є центральним моментом ге'елівського розуміння тіла. *Я* не може досягти рівня самосвідомої рефлексії без попереднього «буття» тілом. Іманентна діалектика самосвідомого *Я* розгортається від природного тіла (*phusis*) (яке, за Ге'елем, не може бути саме по собі несвідомим тілом, а є таким, що визначене самосвідомістю) до комунікативного тіла самосвідомих *Я*. Абсолютне знання є завершенням не тільки розвитку самосвідомості *Я*, а й тіла. Розвиток *Я* завершується в концепції комунікативної спільноти, де її члени спілкуються один з одним в єдиній системі живого досвіду.

Дослідник вважає, що Гегель підійшов упритул до розрізнення понять живого та мертвого тіл, яке є центральним у концепції М. Мерло-Понті (Див.: [6, с. 6]).

Залишаючи осторонь питання про виправданість такої оцінки, не можна не помітити цікавий теоретичний парадокс: логіка послідовного аналізу свідомості на ґрунті, так би мовити, «абсолютного» раціоналізму породжує апеляцію до феномену тілесності. Це ми бачимо не лише на прикладі абсолютного ідеалізму системи Гегеля, а й в ще одному найпослідовнішому втіленні ідей раціональності та філософії як строгої науки – у феноменології Е. Гусерля (можна було б згадати й не менш повчальний приклад розвитку позитивістськи спрямованої філософії у творчості Л. Вітгенштайна).

Від загальних положень, що презентують ресоматизаційні інтерпретації вчення Гегеля, перейдемо до їх текстологічних обґрунтувань у дослідженні Дж. Руссона. Для найбільш продуктивного аналізу концептуалізації тілесності у філософії Гегеля автор радить звернутися до розділів «Антропология» («Енциклопедія філософських наук») та «Спостерігаючий розум» («Феноменологія духу»), зокрема, таких сюжетів як «Життя», «Відношення панування та рабства» та «Боротьба на смерть». Саме ці три екзистенційні драми, вважає Дж. Руссон, становлять три логічні обґрунтування концепту тілесності у Гегеля, завдяки котрим у кожному сценарію *Я* виявляє єдність у та *через* відмінність (Див.: [6, с. 8]). Проте, обсяг статті не дозволяє розглянути всі три сюжети. А тому, обмежусь лише першим – «життя». Він видається важливим не лише з огляду на теоретичні рішення, що надає приклад ресоматизаційної «техніки» реконструювання (або деконструювання) вчення Гегеля. Вибір цього сюжету також зумовлений загостренням актуальності проблеми життя, котре, як відомо, у контексті сучасних цивілізаційних викликів поставлене під загрозу знищення. Можливо, знайти ефективні рішення його порятунку підкаже також і Гегель.

Сценарій «Життя». Розглядаючи життя, Гегель звертається до вчення Аристотеля про тіло як *physis*, завдяки котрому тіло розглядається як субстанція, що утримує власний принцип руху. Говорити про *physis* – це говорити про тіло, що утримує в собі певний імпульс стосовно власних форм руху або поведінки. А тому, тіло як *physis* постає як природа, представлена несвідомою системою опосередкованих дій, завдяки котрим стає можливим безпосередній доступ *Я* до об'єктів його бажань. При цьому варто зазначити, що Аристотель пов'язує градацію принципів руху та ускладнення тілесної організації. Дж. Руссон стверджує, що обидва моменти Аристотелевого тлумачення *physis* потрапляють до Гегелевого розумінні тілесності (Див.: [6, с. 4–5]). Отже, тіло має утримувати принцип руху. А тому, те, що ми називаємо інтенційністю, виявляється

центральним: тіло є тією сутністю, що здійснює власну роботу для *Я*, не потрапляючи у сферу самосвідомості. Варто також зазначити, що ускладнення тілесної організації також постає ключовим моментом у розумінні Гегелем тіла.

Пояснення даної концептуалізації тілесності у Гегеля здійснюється через виявлення співвідношення понять життя, бажання та самосвідомості. Життя є *бажанням у-собі*. Гегель пише: «Жизнь должна быть понята как самоцель, как цель, которая в себе самой имеет свое средство, как тотальность, в которой каждое звено, отличное от другого, есть одновременно и цель, и средство» [2, с. 233]. Тоді як самосвідомість є *бажанням для-себе*. Але бажання є первинним коренем самосвідомості: в бажанні самосвідомість визначає відмінність та одночасно її заперечує. Бажання на відміну від будь-чого визначає себе як істину буття та як єдину реальність. Відповідно, динаміка бажання полягає у подоланні відмінності, котру воно постулює. Основними конститутивними моментами даної динаміки постає визнання іншого та первинності *Я* як такого, що має подолати іншість. Гегель пояснює, що таке бажання, таким чином: «Вожделение; оно направлено не на уничтожение предметной сущности в целом, а лишь на форму ее инобытия или на ее самостоятельность, которая есть лишенная сущности видимость, ибо в себе она имеет для него значение той же сущности или его самости. Стихия, где вожделение и его предмет друг другу равнодушны и самостоятельны, есть живое наличное бытие; удовлетворение вожделения снимает это бытие, поскольку оно принадлежит предмету вожделения» [1, с. 193]. Відповідно, логіка бажання виявляє логіку організму як *phusis*.

Відомо, що жива істота виявляє потребу у живленні, наприклад, в їжі. Розгортання логіки організму як *phusis* у даному випадку буде полягати, по-перше, у визнанні їжі як предмета бажання, по-друге, у подоланні його іншості та трансформованні його у себе через споживання. Тут самосвідомість *Я* не є визначальною. Головне у даному процесі – це визнання предмету як такого іншого, що існує для *Я*. Важливо, що процес виявлення організму як *phusis* спостерігається у всьому живому, адже рослина також для свого існування потребує води, ґрунту тощо. Гегель пише: «Первоначальная определенность природы есть поэтому только простой принцип, – прозрачная всеобщая стихия, в которой индивидуальность остается столь же свободной в себе самой равной, сколь беспрепятственно она в ней раскрывает свои различия, и составляет в своем претворении в действительность чистое взаимодействие с собою. Так неопределенная животная жизнь вдвует свое дыхание, например, в стихию воды, воздуха или земли, а внутри их в свою очередь – более определенным началам, погружает в них свои

моменти, но, несмотря на указанное ограничение стихии, удерживает эти моменты в своей власти, а себя сохраняет в своем «одном» и в качестве «этой» особенной организации остается одной и той же всеобщей животной жизнью» [1, с. 211].

Проте, життя, будучи сутністю у-собі, де поглинання іншого не складає прогресу, залишається тотожним собі. Відповідно, тіло це є сутність, що утримує життя у самому собі – *phusis*, або «природна» іпостась *Я*. Бо саме *через* тіло та *за допомогою* тіла *Я* може задовольнити власні бажання. Тіло є певним способом конституювання *себе*, у котрому відсутній контроль самосвідомості. Проте, коли ми говоримо про тіло як *phusis* у контексті розуміння життя, то бачимо, наскільки важливою тут є поняття живої єдності, де кожна сутність є певною онтологічною величиною, що визначається даною єдністю. Значно пізніше у XX столітті інші німецькі філософи: Г. Йонас та К. Маєр-Абіх – будуть писати про єдність світу, обґрунтовуючи ідею про подолання антропоцентричної етики на користь голістичної, коли основною засадою життя проголошується природно-історична спорідненість людей з природним спільносвітом. К. Маєр-Абіх стверджує: «Ми ще не збагнули, як тісно ми фізично пов'язані із цим світом, інакше ми так багато не зруйнували б у сприйнятті природи та в своїй власній тілесності» [3, с. 53].

Розглядаючи тіло як *phusis*, Гегель проблематизує багато усталених уявлень, що визначають сучасне ставлення до феномену життя. Наприклад, розуміння того, що таке організм. Адже, Гегель, апелюючи до Аристотеля, який вважав, що тіло – це організм, функціонування котрого не визначається діяльністю власних окремих органів, а, навпаки, останні функціонують у відповідності до функціонування тілесної цілісності, суперечить загальноприйнятому поняттю організму. Організм у розумінні Гегеля постає як те, що організує, тоді як орган є тим, що є організованим. Звідси суттєва відмінність позиції Гегеля від уявлення про організм у Декарта, на котре спирається сучасний досвід різних культурних практик, головним чином, медицини. Адже, для Р. Декарта тіло як організм – це механістична, позбавлена власного імпульсу, система, де ціле визначається функціонуванням окремих частин. Наслідки даної позиції відомі – живе набуває ознак предмету, що постає об'єктом маніпуляцій. До такого типу живого зараховується і сама людина.

Але для того, щоб виявити логіку *розвитку життя* потрібно здійснити рух до самосвідомості. Адже *нерефлексивність* тілесної інтенційності передбачає, що *Я* не усвідомлює дій тіла. Самосвідомість же передбачає життя: вона має життя як власне тіло. Звернення до самосвідомості здійснюється через аналіз діяльності, що викликає зміни життя. Власне через діяльність відбувається створення іншого тіла. А тому її можна вважати певним типом «боді-білдінгу», що виражає процес

само-втілення. Аналіз даного процесу у вченні Гегеля виявляє співзвучність ідеям М. Мерло-Понті щодо природи звички, вважає Дж. Руссон у згадуваному дослідженні (Див.: [3, с. 65]). Відповідно, рух до самосвідомості можна розглядати як розгорнення логіки звички, завдяки котрій здійснюється оволодіння собою *Я*. Таким чином відбувається перехід аналізу від тіла як природи (*phusis*) до тіла як звички (*hexis*). Даний сюжет представляє наступну концептуалізацію тілесності у Гегеля. Але він, як і інші соматичні ідеї філософії Гегеля, залишиться поза межами даної статті. Їх подальший аналіз створює простір для подальшої дискусії щодо сучасних над-інтерпретацій Гегеля, завдяки котрим може з'явитися його новий логічний образ – більш зрозумілий та більш цікавий сучасному мисленню.

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа, пер. Шпета.– СПб.: Наука, 1999.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.– Т. 3. Философия духа.– М.: Мысль, 1977.
3. Маер-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від доповіді до спільносвіту. Пер. з нім. А. Єрмоленка – К.: Лібра, 2004.
4. Derrida J. Speech and writing according to Hegel /GWF Hegel, Critical Assessments, edited by Robert Stern, Routledge 1993.
5. Eco U. Interpretation and overinterpretation with Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brook-Rose edited by Stefan Colli, Cambridge University Press 1992.
6. Russon J. The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit, Toronto Buffalo London: University of Toronto Press 1997.
7. Taylor C. Hegel, Cambridge University Press 2008.
8. The Cambridge Companion to Hegel edited by Frederic C. Beiser, Cambridge University Press 2008.