

www.piron.culturecenter-su.org

**БРОЙ # 24 / 2023 / БРОЙ 24. ХИБРИДЪТ: ФОРМИ В КРИЗА**

URL: [https://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2023/12/Borvana-Uzunova\\_bete-machine.pdf](https://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2023/12/Borvana-Uzunova_bete-machine.pdf)

## Скърцащите чувства на звяра-машина

Боряна Узунова

**Резюме:** Понятието на Рене Декарт за животното-машина е срещало много негативни критически реакции през вековете, тръгвайки от XVII в., та чак до наши дни. В съвременните изследвания по философия на животните името на френския философ се появява почти автоматично като главния източник на тези, водещи до незначително отношение към животните. Несъмнено е, че Декартовите позиции действително изиграват доста солидна анти-роля в този аспект, водейки до интерпретации, приравняващи животните с вещи, но ако хвърлим поглед към неговата лична кореспонденция, ще си дадем сметка, че той далеч няма намерение да отрече на „зверовете“ всякакви чувства. „Животното-машина“ обаче трудно успява – и всъщност по-скоро не успява – да удържи в себе си двойствеността на една механична чувственост. Докладът ще се опита да покаже проблематичността на тази концепция през атакуваните от Бруно Латур привички на Модерността да се търсят едновалентни и изчистени понятия там, където такива трудно могат да бъдат непротиворечиво проведени.

**Ключови думи:** Рене Декарт, животно, машина, чувство, хибрид, Бруно Латур, материя, дуализъм, автомат, Ново време.

**Боряна Узунова** е завършила специалност „Философия“ в СУ „Св. Климент Охридски“, където през 2018 г. защитава и докторска дисертация в докторантура „Съвременна философия“. В момента е асистент по философска антропология в същия университет.

Когато заговорим за хибриди, спонтанно си представяме нерегламентирани смесици, прекриване на граници, зловещи неестествени съчетания или просто еkleктични бъркотии. Самото понятие функционира така, защото е произлязло в контекст, в който базово е нехибридното, кота нула е хомогенността. Хибрида̀т е винаги трансгресия, но една консервативна такава – трансгресия, която не може да превърне себе си в новата мяра, а е винаги определена като „другото“, изтикана в периферията, където живеят чудовищното, съмнителното и отбягваното. В това се състои и една възможна слабост на понятието във връзка с ролята, която Бруно Латур иска да му възложи – може ли „хибрида̀т“ успешно да се пребори с чистите родове, ако почива върху тях в дефиницията си? Ако Латур иска да ни убеди, че в основата стои смесицата, че тя е „нормалното“, то може би точно понятието „хибрида̀т“ не е най-подходящо за целта. Защото то е израз на ненормалната смесица.

И все пак езикът ни постоянно се връща към подобен тип маргинални понятия – дори когато искаме да ги изведем от маргиналността им и да ги представим като „новото нормално“. Когато обясняваме какви са „нещата“, все още държим да ги наречем „и такива, и такива“ или „нито такива, нито такива“. Двойствеността, междинността или вечно отложената завършеност не се е превърнала в мяра, в новия единен езиков род. Нормалността на смесицата си няма мощно утвърден език. След като още боравим с чисти понятия като „природа“ и „култура“, значи не сме надживели и понятието „хибрида̀т“. В този смисъл, ако Латур се опитва да ни убеди, че никога не сме били модерни, доколкото никога не сме живели в свят, отговарящ на чистите нововремски категории, то със същата сила можем да кажем, че ние не само сме били, но и все още продължаваме да сме модерни, доколкото все още се опитваме да изразим бунта си срещу същите тези нововремски категории чрез базирани на тях понятия.

Значи ли това, че за да се опълчим срещу чистите категории, трябва непременно да създадем нов философски език – или поне нови философски понятия? Струва ми се, че не е задължително. И без да искам да отнемам на езика силата да артикулира светове и да създава реалности, смятам, че за да създадем нова артикулация не е задължително да спираме да ползваме понятията на старата, а да се научим да ги ползваме по-свободно. Ако видим понятията като разкачени от самите назовавани феномени и ги ползваме само като методологически инструмент, като конгломерация от изразности, които могат да опишат – и донякъде конституират – съществуващото в един по-свободен режим на комбиниране,

тогава фактът, че понятието „хибрид“ почива на непреодолян полюсен езиков модел, няма да ни притеснява или дразни толкова. И езикът ни в собствената си вътрешна артикулация може би ще е малко разминат от начина, по който искаме да артикулираме действителността, но подобно разминаване – доколкото е неудобно – би ни държало винаги нащрек, винаги подвижни, винаги търсеци нови езикови комбинации и по-трудно би застигнало в едно потенциално стагниращо пълно напасване между език и свят. Ако се научим да приемаме, че езикът ни не е непременно удобен, ще сме по-малко уязвими към опасността да се плъзгаме безкритично по вътрешната му логика, когато създаваме описания – конституции. Подобно постоянстващо несъвпадение между наричащо и наричано поддържа жива динамиката помежду им, позволявайки постоянно актуализиране и преосмисляне.

След тази своего рода атака и последвала я защита на потенциала на понятието „хибрид“ да назовава „нормалното“, пристъпвам собствено към темата на настоящия текст. А тя се върти именно около нормалността на хибридите. Тук чудовищното ще припознаем не в хибридно, а в опита за избягването му на всяка цена. Опитващият се да го избегне е Рене Декарт, който не иска да разкача понятията си от съществуващото и държи на чистите родове и в двете направления – и при понятията, и при съществуващото – и точно затова последното, заплашвайки да излезе от собствения си род, не може да си намери понятийно съответствие. Става въпрос за Декартовото „животно-машина“ и двойствеността на неговата механична чувственост, която не може да си намери понятие. В дуалистичното мироздание на френския философ животните изтеглят късата клечка. В небезизвестния пасаж в „Разсъждение за метода“ той споделя, че „ако можеха да съществуват машини, които да имат органите и външния вид на маймуна или на някое друго неразумно животно, ние по никакъв начин не бихме могли да познаем, че тези машини не са във всичко еднакви по природа с тези животни“<sup>1</sup>. Концепцията му за звяра-машина го превръща в много удобен архивраг в повечето съвременни философски дискурси, слагащи въпроса за животните в центъра на своите питания – и не без основание. Факт е, че тези му думи – в контекста на свързаната с тях философска позиция – по традиция биват интерпретирани доста еднозначно. Декарт бива видян като не просто поставящ животните по-ниско от човека в

---

<sup>1</sup> Рене Декарт, „Разсъждение за метода“, *Избрани философски произведения*, прев. Донка Меламед, Магдалена Шишкова, Ева Димчева, Атанас Драгиев. София: Наука и изкуство, 1978, 278.

онтологически аспект, но и като редуциращ ги до предмети. Като ги лишава от разумна душа, той ги лишава от способността да чувстват и да имат съзнателни преживявания. Подобна интерпретация – изведена в чист вид и без никакви съпътстващи коментари – може да бъде сметната за преувеличена в категоричността си, макар и да не е никак трудно да се види на какви основания почива. В същото време преките свидетелства срещу пълното отнемане на животните на способността да чувстват идват най-вече от личната кореспонденция на френския философ с опониращи му негови съвременници и сякаш изразяват по-скоро желанието му да хармонизира личния си практически опит с животните с теоретичните повели на механистичната природа, отколкото да дават недвусмислена насока за това как подобно хармонизиране може да бъде проведено. С други думи, очевидно е някак, че животните изпитват нещо като чувства, но в същото време не е докрай ясно как това се случва в чисто машинното им битие. Чувствата на звяра-машина някак прискърцват.

Проблемите за Декарт започват още с координатите на границата между двете субстанции, в които разпада света. Той решава да дели съществуващото на *res cogitans* и *res extensa*, като средно между тях няма. В човека мислещото и протяжното начало някак влизат в общение, разбира се, но в твърде много подробности относно характера на това общение дори самият Декарт не успява да навлезе, оставяйки ненаписана тази част от своя „Трактат за човека“, която следва да се занимае конкретно с това. Основно за нас тук е това, че душата – онова в човека, което принадлежи към реда на духовните неща – се отнася само до мисленето и волята. Тук животинската и растителната душа по Аристотел нямат аналог. Материята и душата при Декарт са твърде несъответни на материята и душата при Аристотел. И то по повече от един начин. Такива способности като храненето, движението и сетивността не биват носени от душата – твърде свързани са с телесността за целта. По този начин растителната и животинската душа от само себе си отпадат. Но ако разгледаме душата при Аристотел откъм понятието за причина, ще зейнат и други фундаментални (или поне основополагащи функционални) разминавания. Та същата тази Аристотелова душа е причина на живото тялото по три начина.<sup>2</sup> Тя му е формална причина, т.е. тя е негова форма и с това е негова първа осъщественост, извеждайки го от възможно (каквото то е като материя) в конкретна действителност. Говорейки за душата като причина в този смисъл, Аристотел го изказва и така: субстанцията е причина на битието, битието на живите е

---

<sup>2</sup> Аристотел, „За душата“, *Съчинения*, т. II, прев. Цочо Бояджиев. София: Захарий Стоянов, 2018, 65.

животът, субстанцията на живота (значи и негова причина) е душата. Същата тя – душата – е причина на живото тяло и като източник на неговото движение, т.е. тя му е действаща причина. И в трето отношение душата е причина на живото тяло, а именно като „това, заради което“ – или тя е негова целева причина. Природата и умът, казва ни Аристотел, действат заради нещо и това нещо е тяхната целева причина, а в случая с живото тяло негова цел е от възможно да стане осъществено, а следователно отново душата. При Декарт душата не е причина на живите тела по нито един от изброените начини. Тялото няма нужда да бъде актуализирано от някаква форма, движението не му бива придадено от душа и не на последно място душата не му е целева причина.

Всички тези несъответствия в сравнението между концепциите за душата на двамата философи спомага да открием по-силно колко независима е материята като субстанция при Декарт. Тялото – животинско или човешко – при него е физиологична единица, която не се нуждае от нищо външно, за да функционира в съответствие с вътрешната си причинно-следствена динамика. То е добре смазана машина, която е снабдена с всички необходими структури и единици, за да работи самостоятелно, като автономен организъм, който функционира не посредством външни целеполагания, а единствено по силата на вътрешни задвижващи причини, следващи универсалните закони на физиката, които от своя страна могат да бъдат сведени до закони на математиката. А що се отнася до живота, чиято субстанция беше при Аристотел душата, Декарт сякаш не прави разграничение между живо и неживо по друг начин, освен като степен на сложност на машинното тяло. За разлика от създадените от човека механични изобретения, живите тела са създадени от Бога и съвършеността на техния създател обяснява защо изпълнението им е толкова открояващо се, но като базов принцип на функциониране между тях няма разлика. В писмо от 5 февруари 1649 г. до Хенри Мур Декарт пише:

Доколкото изкуството копира природата, а хората могат да изработват най-различни автомати, движещи се без мисъл, не звучи неразумно да се съгласим, че природата също може да създава автомати, изработени с по-съвършено умение, а именно животните.<sup>3</sup>

Тук е мястото да вмъкна една бележка във връзка с бога. Този глагол „вмъквам“ ми се вижда крайно подходящ, защото богът на Декарт прави впечатление именно на вмъкнат,

---

<sup>3</sup> René Descartes, “To More, 12 Replies to Objections (February 5, 1649)”, *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000, 297.

привнесен, додаден, макар в същото време да бива деклариран като основополагащ. Въобще отношението на френския философ към бога е двузначно. Начинът, по който последният функционира в Декартовата система е, от една страна, фундаментален, но от друга, читателят сякаш не може да се отърве от усещането, че и без него всичко щеше да си е същото. Онтологически бог е, разбира се, много важен. Той е създал света, той е причина на всички неща, но не само това – той е и силата, която поддържа света да не спре да съществува от един миг до следващия.<sup>4</sup> Епистемологически бог е също толкова важен, защото самото му съществуване като всеблагого и премъдро същество, което е, е гаранция за това, че не се заблуждаваме за истинността на ясните ни и отчетливи идеи, че познанието е възможно.<sup>5</sup> Но всички тези важни начални положения си остават само там – в началото. Оттам нататък човешкият разум е достатъчен, за да разбере целия свят из себе си. А природата и телата, веднъж създадени, вече имат всичко нужно, за да работят като автомати.

В частта „За видимия свят“ в „Начала на философията“ Декарт прави уговорката, че човекът с посредствения си ум не бива да пита за крайните цели, с които бог е създал света. Това би било не само твърде самонадеяно, но и непосилно за разбиране.<sup>6</sup> С други думи, природата може би в крайна сметка се развива според някакви целеви причини, не само по вътрешната си физическа логика. Но малко по-нататък в текста разбираме, че това всъщност няма значение. Защото начинът, по който описваме чисто механически развитието на планетите и звездите от първоначалните равни парчета сътворена материя, макар и неверен като хипотеза за възникването на света, не стъпва на принципи, неотговарящи на природата на съществуващото. Подобно и за нещата, съществуващи на Земята. Любопитният първи тезис от частта „За Земята“ на „Начала на философията“ гласи:

За да открием истинските причини на нещата, намиращи се на Земята, необходимо е да се придържаме към вече приетата от нас хипотеза, въпреки че тя е погрешна.<sup>7</sup>

Т.е. ще обясняваме природата като възникваща механически, макар да знаем, че това е погрешна хипотеза за нейното възникване. И после:

Въпреки това и тук, при обяснението на нещата, съществуващи на Земята, аз съм принуден да се придържам пак към същата хипотеза. Ако успея да покажа очевидно,

---

<sup>4</sup> Рене Декарт, *Избрани философски произведения*, 485, 499.

<sup>5</sup> Пак там, 495.

<sup>6</sup> Пак там, 540.

<sup>7</sup> Пак там, 580.

както се надявам да направя, че по този начин могат да се посочат твърде разбираеми и сигурни причини за обяснението на всички наблюдавани в света неща, което не е по силите на никоя друга измислица, ще имам основание да заключа, че макар светът да не е бил направен в началото по този начин, а е бил сътворен непосредно от бога, все пак всички съдържащи се в него неща ще продължат да имат същата природа, както ако биха били произведени по този начин.<sup>8</sup>

Или нищо не е произходило по този последователен природозакономерен начин, който описвам, но ако да би произходило по този начин, то с нищо не би се различавало от съществуващото сега. Така Декарт търси да остане изцяло в обяснителната схема на физиката, заобикаляйки ролята на бог и неговите евентуални цели на сътворението, като в същото време остане в добри отношения с Църквата. С други думи, картезианският бог е едновременно и фундаментален, и ирелевантен.

Както мотивът за вмъкнатия бог, така и този за изстисканата от живот душа имаха за цел да хвърлят светлина върху една мощна тенденция в системата на Декарт – тенденцията за почистване на материята от всякакви външни на нея влияния. Душата се дефинира възможно най-тясно, така че да има колкото се може по-малко общо с материята – дотолкова тясно, че да е трудно да се изрази как точно двете субстанции си общуват в човека. Възможната намеса на божествените планове в материалните закономерности старателно се заскобява. Чистотата на двете субстанции една от друга се провежда неотстъпно. Природата е чиста машина, духът е чиста мисъл и свобода, а бог е твърде далеко – колко типичен за Модерността жест, би ни казал Бруно Латур. По думите му:

Модерността често се дефинира чрез хуманизма – или като раждането на „човека“ или като начин да се обяви неговата смърт. Но този навик сам по себе си е модерен, защото остава асиметричен. Той пренебрегва едновременното раждане на „нечовешкото“ – нещата, предметите или зверовете – и също толкова странното начало на зачеркнатия Бог, захвърлен настрана. Модерността възниква първо от едновременното създаване на тези три същности, а след това от прикриването на това едновременно раждане и отделното третиране на трите сфери, докато под тях хибридите продължават да се размножават в резултат от това отделно третиране.<sup>9</sup>

Да се пренебрегва раждането на „нечовешкото“ при Декарт действително би било голям пропуск, който обаче не ми се струва, че особено често се допуска. Той толкова старателно обособява и изчиства природата, материалното, механичното от всякакви вмешателства от духовно естество – превръщайки я в познаваема, предсказуема и

---

<sup>8</sup> Пак там, 580-581.

<sup>9</sup> Бруно Латур, *Никога не сме били модерни*, прев. Доминика Асенова-Янева. София: Критика и хуманизъм, 1994.

манипулируема – че едва ли можем лесно да пропуснем такава мощна инертна маса, която ни се изпречва като чуждо тяло. Но доколко действително насилствено е гореспоменатото отделяне на трите сфери може би не проличава никъде така контрастно, както в случая с т. нар. „зверове“.

Както стана ясно, душата според Декарт е ограничена до актовете на мисълта и на животните подобна активност е отказана. Че последните не обладават разумна душа се доказва по силата две обстоятелства, които в „Разсъждение за метода“ звучат така:

Първото е, че тези машини никога не ще могат да употребяват думи или други знаци, като ги съчетават така, както правим ние, за да съобщим на другите мислите си. [...] Второто средство е следното: макар че тези машини вършат редица неща като нас и може би по-добре от всеки един от нас, те неизбежно ще претърпят несполука в някои други неща, чрез което ние бихме открили, че те не действуват въз основа на познание, а само благодарение на устройството на своите органи.<sup>10</sup>

С други думи, едното е, че те не могат да говорят – може би могат като папагала да имитират звуците на човешкото говорене, но не могат да употребяват думите като нас, т.е. да съобщават мислите си с тях. А от това следва, че те не просто нямат разум колкото нас, ами нямат никакъв разум, защото дори и най-глупавият човек може да се научи да говори, а дори и най-умното животно не може. Освен че не могат да говорят, вторият аргумент ни ги представя и като крайно консервативни в уменията си. Те може би могат да правят някои неща много по-добре от нас, но това могат всички машини. Уменията, които притежават, са само тези, за които са изначално създадени машинните им тела. Никоя дейност извън така вродената функционалност те няма да успеят да извършат. Така че това, че извършват нещо по-добре от нас, не доказва, че те имат ум, понеже ако имаха ум, щяха всичко да извършват по-добре от нас, а това не е така. И слава богу, защото:

...никоя друга заблуда не отдалечава толкова слабите духове от правия път на добродетелността, колкото представата, че душата на животните има същата природа, както нашата, и че следователно ние, също както мухите и мравките, няма от какво да се боим, нито на какво да се надяваме след този живот.<sup>11</sup>

С други думи, има надежда за нас, защото никоя муха или мравка няма да попречи на безсмъртието на душите ни.

Малко преди да ни успокои за душите ни, Декарт вметва:

---

<sup>10</sup> Рене Декарт, *Избрани философски произведения*, 287.

<sup>11</sup> Пак там, 289.



След това описах разумната душа и показах, че за разлика от другите неща, за които бях говорил, тя в никакъв случай не може да бъде извлечена от способността (puissance) на материята, но че трябва да бъде създадена специално и че не е достатъчно тя да се намира в човешкото тяло, както кормчията на своя кораб, може би само за да движи неговите части, а че е необходимо да бъде по-тясно съединена и свързана с него, за да има освен това чувства и желания, подобни на нашите, и така да образува един истински човек.<sup>12</sup>

Наличието на чувства и желания [des sentiments et des appétits] значи, изисква наличието на душа, и то някак тясно съединена с тялото. Животните следователно не би следвало да притежават нито едно от двете. Стигаме до печално известната теза, че животните не могат да чувстват, изразена в публикуваните през 1637 г. и написани на френски *Разсъждения за метода*. Терминът, преведен като чувства там, е *sentiments*. И все пак съвсем ли не могат, с нищо ли не се различават в това отношение от някои от механичните изобретения на един Хюйгенс например? В доста по-късно писмо – от февруари 1649 г. – Декарт пише на латински до един от Кеймбриджките платонисти, Хенри Мур, следното:

Трябва да се отбележи обаче, че говоря за мисълта, а не за живота или усещането. Защото аз не отричам за никое животно, че притежава живот, тъй като смятам, че животът се състои единствено в топлината на тялото. Не отричам и усещането, доколкото то зависи от телесен орган.<sup>13</sup>

Думата за усещане тук е *sensus*, а доколкото зависи от телесен орган, навярно става въпрос за сетивно усещане. Значи все пак животните притежават нещо повече от часовниците, разполагат със своего рода сетивност. Връщайки се с 5 години назад в „Начала на философията“ от 1644 г. четем, че:

Ето защо тук е необходимо да отбележим, че макар нашата душа да е съединена с цялото тяло, все пак тя извършва главните си функции в мозъка и че именно в него душата не само разбира и си представя, но и усеща. Това става посредством нервите, които са опънати подобно на извънредно тънки мрежи от мозъка до всички части на останалите членове на тялото... Движенията, предавани по този начин посредством нервите до онова място в мозъка, с което нашата душа е тясно свързана и съединена, поражда в нея различни мисли в зависимост от различията на самите движения. И, най-сетне, именно тези различни мисли на нашата душа, които произлизат непосредствено от движенията, възбудени от нервите в мозъка, ние собствено наричаме наши усещания, или сетивни възприятия.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Пак там, 289.

<sup>13</sup> René Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence*, 297.

<sup>14</sup> Рене Декарт, *Избрани философски произведения*, 603.

Явно усещания (тук думата за усещане на латински отново е *sensus*) наричаме мислите на душата, произлизащи непосредствено от движенията, възбудени от нервите. Излиза, че усещанията – поне при хората – въобще не са независими от ума, но как тогава животните разполагат с тях, без да мислят? В „Трактат за човека“ (писан през 30-те години на XVII в.) Декарт дава много примери за това как сетивността може да работи в определен смисъл и без да се стига до душата, само на базата на някакъв чисто телесен тип стимулация на сетивните органи, които реагират по съответен начин, без да е нужно да се стига до усещане.<sup>15</sup> Е добре, все пак животните усещат ли, или не усещат? Ако нямат душа, би трябвало да нямат никакво усещане, макар че явно душа не им е нужна, за да могат да реагират своего рода адекватно на някакво възбуждане на сетивните им органи.

През ноември 1646 г. Декарт пише на Уилям Кавендиш, дука на Нюкасъл, следното:

Защото ако научиш една сврака да поздравява господарката си, когато я види да влиза, единственото, което си постигнал, е да превърнеш произнасянето на тази дума в израз на една от страстите на животното. Например то би било израз на надеждата на свраката, че ще яде, ако обичайно ѝ се дава някакво малко лакомство след произнасяне на тази дума. По подобен начин всички неща, които хората карат кучетата, конете или маймуните да правят, са само израз на техния страх, тяхната надежда или тяхната радост и съответно те могат да извършват тези неща без никаква мисъл.<sup>16</sup>

Тук акцентът на Декарт е върху извършването без мисъл на всички тези животински прояви. Но не можем да не забележим, че се споменават надежда, страх и радост. Може би тук става въпрос за някакъв тип животинска радост, която се ограничава отново само до телесното и е различна от интелектуалната радост, която изисква наличието на душа.<sup>17</sup> Но ако се върнем отново към „Начала на философията“, можем да срещнем там следния пасаж:

Така, когато ни съобщят някаква новина, най-напред душата преценява дали новината е добра, или лоша. Ако прецени, че е добра, тя ѝ се наслаждава вътрешно и изпитва чисто интелектуална радост, която до такава степен не зависи от телесните вълнения, че стоиците не са могли да я забранят на мъдреца, макар че са искали той да се освободи от всякаква страст. Но веднага щом тази духовна радост премине от разсъдък във въображението, тя кара духовете да потекат от мозъка към мускулите, намиращи се около сърцето, и в тях възбуждат онова движение на нервите,

---

<sup>15</sup> René Descartes, “Le Monde: Traité de l’Homme”, *Oeuvres de Descartes*, XI. Paris: L. Cerf, 1909, 119-215.

<sup>16</sup> René Descartes, “To the Marquis of Newcastle, About Animals (November 23, 1646)”, *Philosophical Essays and Correspondence*, 276.

<sup>17</sup> За самото вътрешното противоречие в термина „животинска радост“ вж. John Cottingham, „‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals“, *Philosophy*, Vol. 53, No. 206 (Oct., 1978), 558-559.

посредством което в мозъка се възбужда друго движение, което поражда в душата чувството или страстта радост.<sup>18</sup>

Виждаме тук ясно разграничени интелектуалната радост от другата, своего рода животинска радост. Интелектуалната радост не зависи от нищо телесно, тя е резултат на чистата преценка дали нещо е добра или лоша новина. Нея дори на стоиците не са я забранявали, уверява ни Декарт, толкова е независима от телесното! Но когато тази радост премине от разсъдъка във въображението, тя задвижва животинските духове – чисто телесни единици, – които чрез телесна причинноследственост, минаваща през мозъка и любимата пинеална жлеза, пораждат в душата – в душата! – страстта радост. Тази страст радост в оригиналния текст е *laetitia animalis*, буквално животинска радост. Значи дори животинската радост, дори страстта се чувства в душата. Ако животните нямат душа, от какъв порядък е тяхната радост? Тук може би трябва да въведем още една степен на това да си радостен: към интелектуалната радост, която е чисто духовна преценка, животинската радост – преминалата през телесните механизми страст, чийто момент на осъзнаване обаче се случва отново при връщането към душата, да добавим и радостта на животните, която е какво – съответстващо на животинската радост вълнение на телесните течности, но без да се стига до момент на осъзнаване на това чувство. Изглежда, че животните разполагат с всички телесни механизми за възникване на чувство, но им липсва разум, който да го реализира като осъзнато. Но ако не осъзнават радостта, може ли да се каже въобще, че изпитват радост? От писмото до Мур звучи, че може би все пак имат някакви страсти. Но от друго писмо до Марин Мерсен от юни 1640 г. разбираме следното:

Аз не обяснявам усещането за болка без отношение към душата. Защото според мен болката съществува само в разбирането. Това, което обяснявам по този начин, са всички външни движения, които я съпътстват при нас; при животните се появяват само тези движения, а не болка в собствения смисъл на думата.<sup>19</sup>

Т.е. тук дори болка не може да се каже, че изпитват животните. Не, те само извършват движенията, които извършваме ние, когато изпитваме болка. Но какъв би бил механическият смисъл от подобни неосъзнати чувства и неизпитани болки, от подобна мимикрия на одушевеност? Самият Декарт отново в споменатото писмо до Мур казва, че:

---

<sup>18</sup> Рене Декарт, *Избрани философски произведения*, 604.

<sup>19</sup> René Descartes, “Correspondance”, *Oeuvres de Descartes*, III. Paris: L. Cerf, 1899, 85.

Въпреки това, след като разбрах, че има два различни принципа на движение (телесен и безтелесен) - единият, наистина, чисто механичен и телесен, зависещ само от силата на [животинските] духове и устройството на органите, може да се нарече телесна душа, а другият, безтелесният, тоест умът, или онази душа, която определих като мислеща субстанция - внимателно се запитах дали движението на животните произтича от тези два принципа или само от единия. Когато видях ясно, че всички те могат да произлизат само от този принцип, който е телесен и механичен, сметнах, че е сигурно и демонстрирано, че по никакъв начин не можем да докажем, че в зверовете съществува някаква мислеща душа.<sup>20</sup>

По логиката на неумножаването на принципите Декарт решава, че ако животинското поведение може да се обясни само чрез механичния принцип на задвижване, няма защо да добавяме и мисловния. Но защо тогава добавяме този принцип при хората за обяснение дори на поведение не твърде различно от животинското, като например при простото изпитване на болка? Защо умножаването на принципите при човека да е оправдано?

Може би когато малко по-горе в същото писмо Декарт условно се съгласява, че не може да се докаже със сигурност, че не съществува мислене при животните, тъй като човешкият ум не може да проникне в техните сърца, там е трябвало да си остане. Но пък от друга страна, може би е добре именно, че продължава нататък и стига до достатъчно неприемливи резултати в тази посока, така че да изпъкнат по-ясно възможните проблеми на това да се борави с чисти субстанции. Така или иначе, Декартовата животинска сага, струва ми се, добре демонстрира мъгливостта на иначе замислената като строга линия между двете субстанции. Желанието за вкарване на съществуващото в твърде изчистени категории не го подчинява, а го пропуска. А под насилственото разкъсване на дух и материя, хибридите, както ни казва Латур, продължават да се размножават.

---

<sup>20</sup> René Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence*, 296.

## **Библиография:**

Декарт, Рене. *Избрани философски произведения*, прев. Донка Меламед, Магдалена Шишкова, Ева Димчева, Атанас Драгиев. София: Наука и изкуство, 1978.

Descartes, René. "Correspondance", *Oeuvres de Descartes*, III. Paris: L. Cerf, 1899.

Descartes, René. "Le Monde: Traité de l'Homme", *Oeuvres de Descartes*, XI. Paris: L. Cerf, 1909, 119-215.

Descartes, René. *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

Аристотел, „За душата“, *Съчинения*, т. II, прев. Цочо Бояджиев. София: Захарий Стоянов, 2018, 13-150.

Латур, Бруно. *Никога не сме били модерни*, прев. Доминика Асенова-Янева. София: Критика и хуманизъм, 1994.

Cottingham, John. „‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals“, *Philosophy*, Vol. 53, No. 206 (Oct., 1978), 551-559.

Hatfield, Gary. "Animals", *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 404-426.