

УДК 1(091)+19

РАЗУМ И БЕЗУМИЕ В СТРУКТУРЕ КАРТЕЗИАНСКОГО СОГИТО.

ТРИ ОПЫТА ИСТОЛКОВАНИЯ

«МЕТАФИЗИЧЕСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ» РЕНЕ ДЕКАРТА

Карачевцева Л.Н.

Статья представляет собой анализ полемики Мишеля Фуко и Жака Деррида, развернувшейся в 60-х годах XX столетия и посвящённой выяснению роли разума и безумия в декартовском сюжете о радикальном сомнении – том мыслительном эксперименте, который завершает формула *ego cogito ergo sum*. Также в статье рассмотрена интерпретация декартовской идеи бесконечного, принадлежащая Эмманюэлю Левинасу. Показано, что идея бесконечного конституирует *cogito*.

Ключевые слова: радикальное сомнение, разум, безумие, репрессивность, логос, гиперболическое возвышение, идея бесконечного, сознание, субъективность.

REASON AND MADNESS IN THE STRUCTURE OF THE

CARTESIAN COGITO. THREE INTERPRETATIONS OF

RENE DESCARTES' MEDITATION

Karachevtseva L.M.

The article analyses the polemics between Michel Foucault and Jacques Derrida that took place in the sixties of the 20th century. This polemics was dedicated to the elucidation of the role of reason and madness within Cartesian radical doubt – that thought experiment maintained the *formula ego cogito ergo sum*. The article also examines Emmanuel Levinas's interpretation of Descartes' idea of the infinite. It is shown that the idea of the infinite constitutes *cogito*.

Keywords: cogito, radical doubt, reason, madness, repressiveness, logos, hyperbolic transcendence, idea of the infinite, consciousness, subjectivity.

Сегодня трудно не согласиться с Мерабом Мамардашвили в том, что впечатление ясности и прозрачности, возникающее при знакомстве с философскими произведениями Рене Декарта, глубоко обманчиво. Многочисленные комментарии к текстам великого Картезия по-разному высвечивают его ключевые идеи. Нередко эти комментарии вступают в противоречие друг с другом, подтверждая мысль о том, что декартовская философия – это «тайна при полном свете» [13, с. 10].

Свидетельство тому – знаменитая полемика Мишеля Фуко и Жака Деррида, развернувшаяся в 60-х годах XX столетия. Обратившись к одному и тому же сюжету «Метафизических размышлений», а именно – к описанию радикального сомнения, французские философы пришли к прямо противоположным выводам. Если Фуко уверен, что в философии Декарта разум и безумие взаимно исключают друг друга, то Деррида, опираясь на текст Декарта, утверждает их глубинную взаимосвязь.

Внутреннюю парадоксальность Декартовых «Размышлений» вскрывает и Эмманюэль Левинас. Он утверждает, что в основании картезианского рационализма лежит иррациональная мысль о божественном происхождении (или врожденности) присущих человеку фундаментальных идей – как, например, идеи бесконечного или идеи «Я». Более того, в самих «Размышлениях» Левинас находит такой ход мысли, который, утверждая предельность, или ограниченность, любого акта *cogito*, предъявляет себя как *иное* рациональной аргументации.

В представленной статье мы попробуем рассмотреть и изучить эти истолкования. Их анализ поможет глубже понять природу того, что на протяжении нескольких столетий предъявляет себя как «исток» новоевропейского рационализма. Наши задачи лежат в плоскости аналитики, герменевтики и историко-философской реконструкции. Они формулируются таким образом: а) раскрыть спектр «воспроизведений» декартовского сюжета об *ego cogito* во французской философии второй половины XX столетия; б) выявить их ключевые различия; в) изучить представленные опыты

истолкования на предмет их философской значимости для современной мысли. Выполнение поставленных задач углубляет и обогащает понимание декартовского сюжета о радикальном сомнении – той ключевой мыслительной процедуре, которая во многом определила содержание и характер всей последующей философии.

Картезианское *cogito* – репрессивность логоса или гиперболичность безумия? Polemica М. Фуко и Ж. Деррида.

Формальным и содержательным началом полемики, касающейся соотношения логоса и его противоположности в самой структуре *cogito*, стал доклад «*Cogito* и история безумия», прочитанный Жаком Деррида по приглашению Жана Валя в «Философском колледже» 4 марта 1963 года. Через несколько лет, в 1967 году, текст доклада стал частью его книги «Письмо и различие». В своём выступлении (а позже – в книге) Деррида опротестовал важное положение «Истории безумия в классическую эпоху» Мишеля Фуко, согласно которому Декарт полностью исключил возможность безумия из мысли как таковой [6, с. 75].

Действительно, Фуко рассматривает картезианское *cogito* как прямую противоположность безумию. Следует отметить, что говоря о безумии, французский философ пользуется словом *la folie*, которое не фиксирует разницы между безумием как психиатрическим диагнозом и как совокупностью неразумного – сумасбродством, невменяемостью, бессмыслицей, глупостью и т. д. Все они являются противоположностью *cogito*, которое не может быть безумным по определению. С последним утверждением не согласен Деррида. Он считает, что в самой сердцевине картезианского *cogito* существует гиперболическое движение возвышения, или выхода из себя, что объединяет *cogito* с безумием. Простая данность «мыслю», которая стала основой любого рационального обоснования и дала отсчет традиции рационализма, обретается Декартом через радикальное сомнение в собственном существовании и драматичный выход за пределы данности и очевидности. Деррида считает, что

картезианское *cogito* всегда сохраняет в себе след этого иррационального самовыхода.

Впрочем, чтобы понять содержание аргумента Жака Деррида, обосновывающего неразрывность картезианского *cogito* и безумия, следует кратко описать, как именно прочитывает знаменитый декартовский сюжет о радикальном сомнении Мишель Фуко.

Последний отмечает, что, сомневаясь как в реальности окружающего мира, так и себя самого, Декарт отделяет безумие от сновидения и чувственного обмана. Какими бы правдоподобными не были иллюзии, в них всегда присутствует минимальный субстрат истины, что позволяет разделить истину и ложь. Какими бы реалистичными не были сновидения, их реализм – это смешение элементов и сюжетов из ранее пережитого и прочувствованного. При этом иллюзии и сны не могут создавать *реальность* как основу смешения элементов. Таким образом, в иллюзиях и сновидениях истина окончательно не исчезает.

Однако ситуация радикально меняется, когда речь касается безумия. «Я», которое мыслит, не может быть сумасшедшим в принципе, ведь безумие, как считает Фуко, – это сама невозможность «Я». Можно представлять себя спящим или представлять себя субъектом, который заблуждается, истина все равно может быть распознана, а «как бы» сновидения или иллюзии – разоблачено. Но безумие – это само отсутствие субъекта, исчезновение перехода от «Я» к «себе», то есть уничтожение круга саморефлексии, присущего «нормальному» человеческому сознанию. Нельзя даже вообразить себя безумным, так как безумие – это на деле не что иное, как отсутствие «Я». Поэтому, согласно Фуко, не может быть субъекта безумия (вроде спящего субъекта или заблуждающегося субъекта), так как «субъект» и «безумие» взаимно исключаются. Можно сказать, что безумие, как его понимает Фуко, представляет собой нечто нечеловеческое: если субъект – это тот, кто себя позиционирует и действует как «бытие-в-мире», то безумие – это невысказанная и противоестественная «непозиция», сама невозможность «Я».

Отметим, что в книге Славоя Жижека «Дразнящий субъект: отсутствующий центр политической онтологии» (Slavoj Žižek. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*) описывается область, «опережающая» человеческое воображение. С одной стороны, она предшествует синтезу воображения, с другой – не ассимилируется в этом синтезе, а потому вытесняется в бессознательное [7, с. 13-90]. Нам кажется, что безумие, ставшее предметом внимания Фуко, имеет отношение к этой досинтетической реальности, совпадающей, с одной стороны, с человеческим бессознательным, но отличной от того, что обозначается словами *ego*, субъект, «Я».

Согласно Фуко, само становление новоевропейского рационализма в XVII-XVIII вв. ознаменовалось тем, что безумие как противоположность разума стало вытесняться как из социальной, так и из интеллектуальной сферы. С появлением картезианского *cogito* эпоха неразумного Разума и разумного Безумия закончилась, – приход рации «заставил Безумие замолчать» [14, с. 59]. Для Фуко показателен тот факт, что расцвет философии *cogito* совпал с институциональным вытеснением безумия из общественной жизни: именно в период триумфа картезианской философии во Франции началось активное строительство интернатов для умалишенных. Французский философ не считает это обстоятельство простым совпадением. Он уверен, что рациональность сама по себе репрессивна. Социальное отграничение и подавление безумия является последовательной реализацией картезианской мысли о несовместимости логоса и его противоположности.

Таким образом, в прочтении Фуко картезианское *cogito* является теоретическим манифестом, вытеснившим безумие из области философского рассмотрения: безумие в текстах Декарта – это не просто противоположность сознанию и когнитивности, это сама противоположность «Я». После Декарта рациональная мысль – то есть ментальная деятельность субъекта, который хочет найти истину, – безумной быть не может.

Противопоставление безумия и *cogito*, показанное Фуко, Деррида считает спорным. Он убежден, что Фуко неправильно истолковывает отрывок, посвященный радикальному сомнению. Деррида утверждает, что у Декарта процедура восхождения к картезианскому *cogito* является не менее безумной, чем само безумие: «На фазе радикального сомнения Декарт не просто не выставляет безумие за дверь, не только помещает его грозную возможность в само сердце умозрительного, но и в принципе не позволяет никакому знанию избежать его» [6, с. 89].

Анализируя текст Декарта, Деррида различает в нём две фазы: сомнение естественное и сомнение абсолютное. Этап естественного сомнения Деррида связывает с размышлениями Декарта об иллюзорности сновидений и обманчивости ощущений. На этом этапе Декарт открывает, что достоверность может иметь только мыслительную основу. Этап абсолютного сомнения начинается с упоминания о действиях коварного гения. На этом этапе формулируется знаменитое *ego cogito ergo sum*, которое, как убеждён Деррида, является значимым даже для безумца.

Деррида решительно не согласен с тем, что на этапе естественного сомнения Декарт, вглядываясь в природу сна и ощущения, находит нередуцируемое ядро истины. По его мнению, Декарт не исключает ситуацию тотальной иллюзии и не уклоняется от возможности всецелого обмана, апеллируя к какой-то неустранимой «структуре истины». Невозможно опознать наличие какой-то несомненной достоверности, что лежит в сфере ощущения и воображения. Ведь Декарт как раз в своих размышлениях и доказывает, что никакой достоверности в воображении и ощущениях в принципе быть не может. А это значит, что возможность всецелой ошибочности знаний, что берут свое начало в чувствах и воображении, не устраняется. По мнению Деррида, сюжет о сновидении вводится Декартом как расширение поля заблуждения: в реальной жизни наши ощущения обманывают время от времени, а во сне – всегда. Расширяя область влияния иллюзии, Декарт ставит перед собой задачу узнать, существует ли истина и достоверность, которые не зависят от чувств и

воображения. Он приходит к выводу, что такие истина и достоверность должны иметь только умозрительную основу.

Итак, первый этап сомнения – это разрыв со сферой восприятия. В этот момент никакое понятие, что берет своё начало в чувствах и воображении, не может быть спасено. Любое значение, любая идея чувственного происхождения элиминируются из области истины – на том же основании, что и безумие. И в этом нет ничего удивительного, ведь безумие, согласно Декарту, является только частичным и не самым серьезным случаем чувственной иллюзии. Гипотеза сумасбродства или сумасшествия на этом этапе сомнения не получает какой-то негативной трактовки. Безумие у Декарта, как пишет Деррида, «это не более чем ошибка чувств и тела, немного более серьезная, чем та, что подстерегает любого бодрствующего, но нормального человека и, в эпистемологическом рассмотрении, гораздо менее серьезная, нежели та, в которую мы попадаем во время сна» [6, с. 84-85].

На втором этапе происходит выход из фазы естественного сомнения и вводится гипотеза коварного гения. В связи с этим в своём первом размышлении Декарт пишет: «Итак, я сделаю допущение, что не всеблагий Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, что ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишённое рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение, и тем самым, даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным» [4, с. 20].

На этот раз, как отмечает Деррида, сомнение Декарта не щадит ни чувственных восприятий, ни умозрительных истин. Обращение к гипотезе коварного гения притягивает ситуацию полного безумия, полного сумасшествия, с чем человеку своими силами не справиться, поскольку, согласно этой гипотезе, человек полностью подчиняется злему гению и не может проверить надежность источника своих знаний. Ситуация полного безумия не только исключает достоверное познание телесных объектов, но ставит под вопрос саму человеческую мысль, подрывая достоверность умозрительных истин. Следовательно, ни идеи чувственного происхождения, ни умозрительные идеи не имеют достаточной достоверности, а безумие допускается в самый центр мышления.

По мнению Деррида, достигаемая Декартом достоверность *cogito* не просто не скрывается от безумия, а наоборот – только безумием и легитимируется. Поэтому *cogito* является значимым даже для безумца. Деррида уверен, что Декарт никогда не исключает возможности безумия – ни на этапе естественного сомнения, ни на этапе сомнения абсолютного. Он только делает вид, что исключает его на этапе естественного сомнения, однако вновь возвращается к нему в гипотезе коварного гения.

Итак, если в интерпретации Фуко «Я» не может быть сумасшедшим, так как сохраняет способность мыслить, то в интерпретации Деррида акт *cogito* имеет значения, даже если «Я» безумно, то есть даже если моя мысль является безумной от начала и до конца.

Поиск «иного, чем логос». Итоги полемики М. Фуко и Ж. Деррида.

Одним из бесспорных философских достижений Жака Деррида, сделанных в рамках его интерпретации картезианского сюжета о сомнении и нахождении достоверности в *ego cogito*, является указание на такую область человеческой когнитивности, которая находится вне оппозиции разума и безумия. Кроме того, в свете лакановского тезиса о способности субъекта «выходить» в бессознательное, интерпретация Деррида и его полемика с Фуко

приобретают новое значение: в этой полемике Деррида раскрывает способность *cogito* как к собственному превосхождению, так и к собственной утрате.

С одной стороны, «остриё» картезианского *cogito*, опознаваемое в гиперболическом выходе за пределы данного и очевидного, – это такое обретение себя, что всегда «знает» о возможности собственной утраты. Иными словами, это субъект, осознающий угрозу собственной де-субъективации, – и только такое самосознание устанавливает его как субъекта. Возможность утраты ясности и достоверности – в иллюзии, заблуждении, ошибке, сновидении, бессмыслице – всегда сопровождает моё «мыслю», будучи фоном и неизменным спутником любой мыслительной деятельности. И разве не эта угроза опознаётся в самом движении декартовских «Размышлений»? Разве не этот тайный спутник заряжает энергией весь ход аргументации, заставляет делать следующий шаг, обосновывать новое утверждение, доискиваться оснований истины и достоверности?

С другой стороны, *cogito* дается как абсолютный выход из тотальности сущего. Деррида называет этот выход «проектом неслыханного и невиданного превосхождения», «выходом к неопределённому, Ничто или Бесконечному», «выходом за пределы всего мыслимого» [6, с. 92], «абсолютным гиперболическим моментом» [6, с. 86].

Согласно Декарту, даже если всё содержание моих мыслей является безумием или ложью, даже если весь мир как таковой не существует или мир обесмыслился, даже если эта моя мысль о бессмысленности мира есть не что иное как безумие, всё равно я мыслю, и мысля существую. Даже если в действительности у меня нет доступа к истинной природе мира, даже если я не могу ни понять, ни охватить эту природу, истинно то, что я осуществляю эту мыслительную попытку. Вот почему в превышении как возможного, так и наличного абсолютное сомнение Декарта является настоящим методологическим «выходом из себя».

Радикальное сомнение Декарта, по мнению Деррида, является «безумным проектом» в том смысле, что его радикальное сомнение раскрывается и

развивается в борьбе с гениальным обманщиком, коренным образом изменяя сознание повседневного (или «нормального») человека. Деррида сравнивает сомнение Декарта с диалектикой Сократа, поскольку как у первого, так и у второго в размышлениях опознаётся попытка выйти за пределы горизонта сущего.

Вместе с тем, следует сказать, что даже в случае согласия с доводами Жака Деррида, интерпретацию Фуко нельзя назвать ошибочной, поскольку картезианское *cogito* состоит не только из этого гиперболического обострения. Как только Декарт достигает своего «мыслию» как инстанции, которую уже нельзя редуцировать в сомнении, он, во-первых, начинает искать гарантированности самого *cogito* в Боге, а, во-вторых, отождествляет *cogito* с благоразумием. Декарт пробует вписать *cogito* в систему обоснований, ограничивая живой источник радикального сомнения. Выше уже говорилось о том, что *cogito* является значимым даже для безумца. Однако безумец не может сообщить смысл *cogito* другому. Следовательно, быть «сумасшедшим» – это действительно «не иметь возможности отрефлексировать и высказать Когито, то есть предъявить его как таковое другому» [6, с. 94].

В свете последнего положения, заявление Фуко о том, что безумие – это отсутствие способности воспроизведения и логического продуцирования, представляется вполне справедливым. Производство начинается с элементарного дискурса, с первого оформления мысли, с фразы. Фраза всегда создает порядок и нормальность, ведь любой синтаксис является логосным. Не потому ли французский писатель Морис Бланшо, передавая опыт умственного расстройств, завершает рассказ «Безумие дня» знаменательным признанием: «Рассказ? Нет, никакого рассказа, больше никогда» [1, с. 131].

Также становится очевидным, что трансляция события *cogito* является внутренней проблемой самой философии Декарта. Как не предать драму нахождения «я мыслю», что не описывается оппозицией разума и безумия, в воссоздании этого события – то есть в осмысленно-разумном пересказе?

Проблема трансляции имеет и обратную сторону: решившись на этот пересказ, как удержать ее осмысленность от начала до конца?

Несколько замечаний по поводу этого сделал израильский исследователь Илья Дворкин. В лекции, прочитанной 24 апреля 2007 в Киеве, в Институте философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины, он отмечает, что в самом изобретении формулы *ego cogito ergo sum* есть почти незаметная непоследовательность. Сначала я убеждаю себя, что ничего не существует. Впоследствии мною открывается, что я всё-таки существовал, когда думал, что ничего не существует. «Существование» в таком утверждении можно найти только в совершённом, или прошедшем, времени – как постфактум к «я мыслю». Дворкин утверждает, что Декарт, незаметно переходя от реально-онтологической плоскости к логической, не осознаёт, что подменил прошедшее время настоящим. Он формулирует свое знаменитое «я мыслю, следовательно, я существую», стирая временное различие в нахождении «существую» и в нахождении «я мыслю». Впрочем, акт саморефлексии обречён иметь дело со свершившимся: найти *ego* можно только в прошедшем времени, а не в настоящем.

Замечания Ильи Дворкина напрямую связаны с проблемой высказывания и рефлексии, ведь во фразе как продукте словесной трансляции и форме «воплощения» смысла, происходящее (как и то, что произошло или произойдет), всегда передается как нечто определенное и совершенное (в противном случае, это не было бы смыслом). Следовательно, сама трансляция *cogito* – некоторой точки, найденной в соприкосновении с безумием, – предопределяет некоторую завершённую осмысленность этой точки, её передачу в рациональной аргументации. И именно поэтому, разбирая формулу *ego cogito ergo sum*, можно не заметить в *cogito* момент безумия: *ego cogito ergo sum* является осмысленной фразой, передает безумие *cogito* рациональными средствами, то есть фактически это безумие *нейтрализует*. Именно поэтому в этой формуле можно не распознать подмену времен, ведь логическая сфера смысла с её совершённым временем стирает реально-онтологическое

разновременье в нахождении «мыслю» и «существую». Легко увидеть, что в основе несогласия Фуко и Деррида лежит именно эта проблема – проблема воспроизводства безумного возвышения *cogito* рациональным средствами.

Итак, на основе обзора полемики Фуко и Деррида, можно констатировать, что в основе их несогласия друг с другом лежит различное понимание структуры *cogito*. Фуко интерпретирует картезианское «мыслю» как своеобразный зачин к «линейному» рациональному рассуждению, характерному для обоснования и аргументации. Если смысл *cogito* можно передать другому, то событие «мыслю», по мнению Фуко, лежит в плоскости рациональности. Деррида считает, что ключевая характеристика *cogito* – это, прежде всего, его способность к иррациональному самовозвышению в процедуре радикального сомнения. Деррида показывает, что сначала *cogito* осуществляет гиперболическое движение в бесконечное и только потом нейтрализует это движение в системе аргументов. Хотя последняя фаза *cogito* представляется и Фуко, и Деррида одинаково, последний категорически не согласен с тем, что картезианское *cogito* можно целиком и полностью отождествить с рации. Он показывает, что на самом «пике» абсолютного сомнения *cogito* является нечувствительным к оппозиции разума и безумия. Свою аналитику декартовского сюжета Деррида подытоживает так: «... Мы попытались не тушить этот *другой* свет, черный и неестественный: кружение “сил неразумия” вокруг Когито. Мы попытались *согласиться* с тем жестом, в котором сам Декарт принимает угрожающие силы безумия как противоположное начало философии» [6, с. 98].

Внутренний «разрыв» картезианского *cogito*: прочтение Э. Левинаса.

1 февраля 1972 года в японском журнале *Paideia* Мишель Фуко опубликовал свой ответ Деррида – текст, который в качестве приложения дополнил второе издание «Истории безумия». Название этого приложения – «Моё тело, эта бумага, этот огонь». В нём спустя 9 лет после начала полемики вновь был поднят вопрос о структуре картезианского *cogito*.

Целью указанной работы было доказательство, что в основе интерпретации Деррида лежит два семантических отклонения. Первое отклонение касается гипотезы коварного гения. Ситуация с богом-обманщиком отождествляется у Деррида с «безумием, которое я не мог бы обуздать» [3, с. 173]. Второе отклонение касается самого *cogito*. Картезианское «мыслю» описывается у Деррида как «безумная смелость», «безумный проект, который признаёт безумие как свою свободу», «беспорядок и чрезмерность гиперболы», «небывалая и необычная чрезмерность» и т.д. По мнению Фуко, все эти отклонения, совершаемые на основе текста Декарта, нужны для того, чтобы злой гений и *cogito* стали, в соответствии с замыслом Деррида, *подлинной сценой встречи с безумием*. Этой же цели подчинено устранение из самого декартовского текста всего, что свидетельствует о *контролируемости* появления злого гения, то есть указания на то, что ситуация с богом-обманщиком является *сознательным* упражнением. Это упражнение от начала и до конца осуществляется субъектом, который не позволяет застать себя врасплох.

Однако, спрашивает Фуко, соответствует ли интерпретация Деррида тексту и замыслу Декарта? Ведь перед лицом коварного обманщика размышляющий субъект не теряет рассудок, но ведёт себя как не менее коварный соперник, который всегда настороже, всегда рассудителен и находится в положении господина по отношению к создаваемой им фикции: «...Я настолько хорошо подготовлю мой разум ко всем уловкам этого великого обманщика, что каким бы сильным и коварным он ни был, он не сможет мне ничего навязать» [3, с. 175]. Поэтому, суммирует Фуко, текст «Размышлений» весьма далёк от «тотального безумия» – темы, которой так изящно играет Деррида.

Итак, финальным словом знаменитого поединка стал тезис о том, что в рационализме Декарта нет никакой гиперболичности и превосхождения. Поскольку все «угрозы» и «риски» в декартовских размышлениях являются

мыслительными конструктами, они прогнозируются и управляются рассуждающим субъектом.

Впрочем, на наш взгляд, в содержательной части дискуссии ещё рано ставить точку. Несмотря на то, что полемика Фуко и Деррида формально является завершённой (о чём заявил Жак Деррида в 1991 году на коллоквиуме, посвященном памяти Мишеля Фуко и тридцатилетию выхода книги «История безумия в классическую эпоху»), мы попробуем включиться в их словесный поединок с тем, чтобы «продлить» разговор, начатый двумя выдающимися мыслителями, пригласив к дебатам ещё одного французского автора – Эмманюэля Левинаса. Наш ключевой тезис таков: дерридеанская гипотеза тотального неконтролируемого безумия и гиперболического возвышения имеет право на существование, так как её непрямо (и вместе с тем – вполне убедительно) подтверждает фрагмент «Метафизических размышлений» Декарта, где речь идёт об идее бесконечного. Эта идея лежит «вне компетенции» управляемой мною мыслительной деятельности, так как является вложенной в меня от рождения. Более того, эта идея особым образом устанавливает моё «мысль». Иными словами, Декарту не чужда идея превосходения *cogito*. Поскольку разбору этой декартовской идеи специально посвятил свои размышления Эмманюэль Левинас, то его опыт истолкования декартовского текста вполне может быть рассмотрен как ещё один «виток» интересующей нас дискуссии.

Идея бесконечного как «разрыв» *cogito*.

В «Метафизических размышлениях» Декарт, рассуждая о Боге, называет Его высшим бытием, или сущим, которое проявляется как бесконечность. По мнению Левинаса, указанная избыточность является не столько описанием божественной субстанции-первоосновы, сколько положением о невообразимости Бога и свидетельством о предельности (конечности) человеческого мышления. Левинас утверждает, что декартовская идея о бесконечности Бога ведёт к внутренней нестыковке в самой формуле «я

мыслью». В своём истолковании он сосредотачивает внимание именно на этом «разрыве», изначальной «задетости» бесконечным.

Всмотримся в происхождение идеи бесконечного. Каким образом она возникает в нашем сознании? Спрашивая об этом в третьем размышлении, Декарт указывает на её божественное происхождение: «Мне остаётся исследовать, каким образом я получил от Бога эту идею: ведь я не почерпнул её из моих ощущений, она не явилась мне однажды нежданно, как это обычно бывает с образами чувственных вещей, когда эти вещи воздействуют на внешние органы чувств или когда кажется, что они на них воздействуют; точно так же идея эта не вымышлена мною, ибо я не могу ровным счётом ничего от неё отнять и ничего к ней добавить; остаётся предположить, что она у меня врождённая, подобно тому, как у меня есть врождённая идея меня самого» [4, с. 42 - 43]. Согласно Декарту, который отождествляет идею бесконечного с идеей всесовершенного Бога, конечная человеческая мысль не может вынести идею бесконечного и не может создать такую идею в себе. Чтобы человеческое сознание могло выдержать эту идею, равно как и удержать её в себе, необходимо, чтобы сам Бог поместил идею бесконечного в нас.

Левинас считает, что в «Размышлениях» Декарта речь идёт о *превосхождении* человеческой способности мышления и воображения. Что из этого следует? Во-первых, неустранимый «разнобой» мышления и бытия: в идее Бога высвечивается их несовпадение. Во-вторых, приостановка тематизирующей способности человеческого мышления: при любой попытке «поймать» идею бесконечного и заключить её в понятие наши мыслительные способности капитулируют. Таким образом, идея бесконечного Бога показывает себя как, с одной стороны, неотделимая от человеческого мышления, а, с другой стороны, как невозможная для рефлексивного охвата благодаря своей принципиальной несинтезируемости в понятие.

Не в этом ли смысл гиперболичности, о которой рассуждал Деррида?

«Бес-» бесконечного – это не логическое отрицание.

Особое внимание Левинас уделяет структуре рассматриваемой идеи. «Бес-» бесконечного означает не отрицание, вытекающее из формального отрицательного суждения, но именно *присутствие бесконечного в конечном*. Для прояснения этого тезиса важно прояснить этимологию латинского слова «бесконечное» (*infini*). «Бес-» (*in*) бесконечного (*infini*) означает одновременно и «не», и «в», то есть это одновременно и отрицание, и включение, то есть такое отрицание, что сразу же указывает на свое присутствие и неотделимость от отрицаемого. Идея бесконечного присутствует в моем мышлении, но иначе, чем присутствует *ноэма*. Это такое присутствие, которое невозможно отождествить с теоретической интенциональностью и растворить в мышлении. «Бес-» бесконечного – это префиксовый парадокс, который раскрывает две противоположности в их невозможном, но, тем не менее, фактическом смысловом совпадении.

Итак, идею бесконечного или бесконечное в мышлении необходимо интерпретировать не через абстрактно-логическое отрицание конечного бесконечным, а через своеобразное «расположение» бесконечного в конечном человеческом мышлении.

Субъективность без рефлексивного перехода от «Я» к «себе».

Согласно Фуко, безумие – это сама невозможность субъекта, поскольку исчезает *само-осознание*, которое позволяет опознавать человеческую субъективность. Безумец потому и «без ума», что не совершает переход от «Я» к «себе», исключая тем самым возможность логоса, а потому у него нет никакого шанса предъявить себя миру в качестве субъекта.

Интерпретация Левинаса опротестовывает это положение. Французский философ считает, что в тексте Декарта существует такое понимание субъективности, которое основывается на «разрыве» круга саморефлексии, отсутствии перехода от «Я» к «себе».

Во-первых, вмещённая в нас идея бесконечного свидетельствует о том, что человеческая рефлексивность может «не замыкаться на себя»: невозможно понять бесконечное посредством мышления, невозможно освоить бесконечное

в понятии, подобном нашему обычному понятию о предмете. Это говорит о том, что человеческая рефлексивность, в определённом смысле, не самодостаточна, или попросту – ограничена и конечна. Её ресурса не хватает не только на то, чтобы совершить «поимку» бесконечного в понятии, но и чтобы раскрыть «сущность» (*ктойность*) размышляющего Я. Поэтому и сам переход от «Я» к «себе» – само-осознание – не есть бесспорное нахождение себя в истине и достоверности. Иными словами, этот переход не есть конституирующим элементом субъективности.

Во-вторых, присутствие идеи бесконечного в нашем сознании свидетельствует о нашей разомкнутости непостижимому – тому, что выходит за пределы человеческого понимания. Левинас называет эту разомкнутость «метафизическим желанием». В попытке осмыслить бесконечное нет возврата «на себя», но именно движение «от себя», или *превосхождение себя*.

В-третьих, присутствие в нас идеи, выходящей из-под контроля человеческой рефлексии, разрушает для мыслящего субъекта самодостаточное расположение «в себе». Можно сказать, что эта идея проблематизирует человеческую позицию и даже в каком-то смысле «обрушивает» границы человеческой интериорности. Ведь в самом размышляющем субъекте бесконечное создаёт фундаментальную нестыковку с собой, которая делает невозможным переход от «Я» к «себе» и которая не ассимилируется в логосно-рациональном размышлении. Левинас полагает, что именно это несовпадение с собой, «разрыв» круга саморефлексии и есть то искомое «начало», которое позволяет опознавать человеческую субъективность.

Соприсутствие логоса и неразумия в мышлении.

В докладе 1963 года Деррида указывал на то, что возможность утраты ясности и достоверности – будь-то иллюзия, ошибка или бессмыслица – всегда сопровождает моё «мысль», будучи фоном и неизменным спутником любой мыслительной деятельности. Той же позиции придерживается и Эмманюэль Левинас. В одном из своих ранних произведений 1947 года «От существования к существующему» он прямо высказывает положение о том, что сознание

соседствует, коммуницирует с собственной противоположностью – в своём порыве «сознание устаёт и прерывается, оборачивается против себя», становится «выходом в подспудную глубину» [8, с. 41]. «В самой деятельности мысли, – пишет Левинас, – жужжит задняя мысль. Это – подмигивание, состоящее из взгляда и не-взгляда... Способ, посредством которого сознание соотносится с бессознательным, – не очередное измерение. Он заключается в обмороке как раз в момент сияния сознания. Он характеризует само продуцирование света как мерцания» [8, с. 41-42].

Возвращаясь к декартовской идее бесконечного, Левинас указывает на продуктивный характер невозможности вместить бесконечное в конечность понятия (настоящий коллапс синтеза воображения). Философ считает бесконечное тем, что одновременно динамизирует мышление, исчерпывает его и окликает. Показывая человеку предел его представлений, бесконечное, вместе с тем, задает продуктивный характер воображения, нескончаемость процесса представления. Иными словами, бесконечное устанавливает мышление как мышление в его континуальности. Как неоднократно подчеркивает Левинас, бесконечное «пробуждает» мышление: неспособность ассимилировать «бес-» бесконечного одновременно проблематизирует и динамизирует мышление. Таким образом, философ на примере декартовской идеи бесконечного показывает сопричастие мышления и не-мышления, порыв сознания и его выход в собственную противоположность.

Подытоживая размышления Левинаса о декартовской идее бесконечного, следует отметить, что французский философ предлагает своё понимание структуры картезианского *cogito*, связывая её с идеей бесконечного. Он приходит к выводу, что Декарт основывает человеческую когнитивность не только в логосной сфере, а и в невозможности постижения Бога человеком. Именно благодаря невозможной идее бесконечного человек обретает самого себя в истине и достоверности: после нахождения самодостоверности *cogito* во втором размышлении, после своеобразной «остановки», о которой сообщают его последние строки, в третьем размышлении утверждается, что «в

определённом смысле во мне есть сначала Бесконечное, чем конечное», то есть «Бог, чем я сам» [9, с. 212]. Таким образом, идея бесконечного является «древнее» и «изначальнее», чем человеческое мышление. Актуализация идеи бесконечного в человеческом сознании сопоставима со своеобразным «пробуждением», так как эта идея «страхивает» привычное логосно-доказательное рефлексирование, прерывает сосредоточенность сознания на объекте и являет возможность *«иного, чем логос»*.

Список литературы:

1. Бланшо М. Рассказ? Полное собрание малой прозы. СПб.: Академический проект, 2003. С. 119-131.
2. Вимога раціональності: Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. К: Український філософський фонд, 1996. 117 с.
3. Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М.: ИФ РАН, 2011. 177 с.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1994. С. 3-72.
5. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000. 344 с.
6. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. 495 с.
7. Жижек С. Дразливый суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. К.: ППС - 2002, 2008. 510 с.
8. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 7-65.
9. Левинас Э. Бог и философия: [фрагмент] // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб., 2006. С. 201-230.

10. Левинас Э. По-другому чем быть, или по ту сторону сущности: [фрагмент] // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб., 2006. С. 181-194.

11. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого. К.: Дух і Літера, Задруга, 1999. С. 243-247.

12. Лютий Т. Розумність Нерозумного. К.: ПАРАПАН, 2007. 420 с.

13. Мамардашвілі М. Картезіанські роздуми. К.: Стилос, 2000. 311 с.

14. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ МОСКВА, 2010. 698 с.

15. Lévinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Édition Grasset & Fasquelle, 1991. 254 p.

Сведения об авторе:

Карачевцева Лариса Николаевна – магистр философии, секретарь отдела философии культуры, этики и эстетики Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина).

Data about the author:

Karachevtseva Larysa Mykolaivna – Master of Art in Philosophy, secretary of Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

E-mail: daniellaru@gmail.com.