

*На правах рукописи*

**УДК 111.1/165.0**

**Никулина Александра Сергеевна**

**ИСТИНА БЫТИЯ КАК ОНТОЛОГО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ  
ПРОБЛЕМА**

Специальность: 5.7.1. Онтология и теория познания

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Санкт-Петербург

2026

Работа выполнена на кафедре философии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена»

**Научный руководитель:** **Кожурин Антон Яковлевич**  
доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена»

**Официальные оппоненты:** **Богатов Михаил Александрович**  
доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского университета им. Н. Г. Чернышевского

**Паткуль Андрей Борисович**  
кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет»

**Ведущая организация:** Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого».

Защита состоится «13» февраля 2026 года в 15.00 на заседании Диссертационного совета по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук 33.2.018.04, созданного на базе федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена» по адресу: 197046, г. Санкт-Петербург, Малая Посадская ул., д. 26, ауд. 317.

С диссертацией можно ознакомиться в Фундаментальной библиотеке Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена по адресу: 191186, Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, 48, корп. 5 и на сайте университета по адресу: [https://disser.herzen.spb.ru/Preview/Vlojenia/000001158\\_Disser.pdf](https://disser.herzen.spb.ru/Preview/Vlojenia/000001158_Disser.pdf)

Автореферат разослан декабря 2025 года

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат философских наук

Евгений Александрович Иванов

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### Актуальность темы исследования

Проблема истины – одна из ключевых философских проблем. Особенное значение она приобретает в переходные исторические периоды (от одной эпохи к другой). Таким периодом стал XX в., который был не только веком мировых войн, но и фундаментальных преобразований в мышлении, в том числе философском. Один из крупнейших мыслителей прошлого столетия, Мартин Хайдеггер, противоречиво оцениваемый в философском сообществе, сформулировал оригинальную концепцию истины бытия. Эта тема в его творчестве достаточно хорошо исследована специалистами как в историко-философской перспективе, так и в онтологическом аспекте. Поэтому данное исследование проводится на пересечении историко-философского и собственно концептуально-теоретического подходов.

Концепция истины бытия М. Хайдеггера стоит особняком от многих других направлений мысли, однако находится с ними в диалоге, соприкосновении и острых дискуссиях. Так, французская философия середины и конца XX в. является, казалось бы, весьма далекой от фундаментальной онтологии и тем более от позднего творчества германского мыслителя, однако вся она имплицирована идеями Хайдеггера. В связи с этим возникает вопрос: оказала ли концепция истины бытия влияние на французскую философию, и если да, то каково это влияние. Этот актуальный вопрос поможет прояснить и специфику современных онтологических проектов, обнаружить их истоки в концепциях онтологий XX в., а также прояснить возможные траектории их дальнейшего развития.

Важными представляются и концептуальные проблемы, связанные с данной темой. На примере концепции истины бытия (несокрытости) у М. Хайдеггера, можно лучше прояснить отличия онтологической трактовки истины от корреспондентной. Вследствие этого можно показать, какие перспективы для развития мысли открывает этот подход, какие проблемы он пытается решить, а также в чем состоит оригинальность и новизна этих попыток. Кроме этого, важно прояснить, каким образом онтологическое понимание истины влияет на теорию субъекта, которая неразрывно с ней связана, а также как французская философия второй половины XX в. использовала идеи М. Хайдеггера, пытаясь специфическим образом переосмыслить субъективность. Кроме этого, представляется важным проанализировать и то, как в данном контексте Хайдеггер переосмысливает идеи природы, культуры, истории и человека, что отражает особую остроту актуальности избранной темы.

### Степень разработанности проблемы

Поскольку вопрос об истине является краеугольным камнем в философии М. Хайдеггера, то такой концептуальный подход к толкованиям этой темы позволяет увидеть особенности философских взглядов исследователя. Анализ литературы по данной теме позволяет выделить несколько магистральных направлений трактовки поставленной проблемы.

1. Аналитическая интерпретация. Речь идет об англо-американской аналитической традиции, берущей начало в прагматической философии и анализе языка. Прежде всего, здесь следует упомянуть известную работу Э. Тугендхата (Tugendhat) «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера» (*Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*) (1967)), в которой проводится критика бытийного понимания истины М. Хайдеггером. На эту работу часто ссылаются другие, особенно англоязычные, исследователи, в частности, К. Лафонт (Lafont), У. Смит (Smith), М. Рэтхолл (Wrathall), Р. Дуи (Duits), Л. Версеньи (Versenyi). М. Рэтхолл также дает собственную интерпретацию учения Хайдеггера об истине в работе «Heidegger and Unconcealment», которая представляется весьма плодотворной для нашего исследования. Аналитические исследователи творчества М. Хайдеггера в целом тяготеют либо к тому, чтобы толковать его концепцию истины бытия как продуктивное (или непродуктивное) развитие концепции истины высказывания (так называемой корреспондентной теории истины), либо к тому, чтобы трактовать ее в прагматистском ключе – как элемент социально-практической теории. Ведущим апологетом такого подхода является Х. Дрейфус (Dreyfus). Кроме него к данной трактовке истины тяготеют Шюрманн (Schürmann) и М. Окрент (Okrent).

2. «Континентальная» интерпретация. Имеются в виду те исследователи, которые продолжают традицию континентальной философии по преимуществу, а именно, феноменологический, герменевтический и классический историко-философский подходы.

2.1. Феноменологический подход. К этой группе исследователей можно отнести тех, кто рассматривает Хайдеггера как продолжателя феноменологического проекта Э. Гуссерля, несмотря на все различия и расхождения их подходов, в контексте развития трансцендентального метода. Основные сторонники такого толкования – К. Гетманн (Gehtmann), Ф.-В. фон Херрманн (Herrmann), М. Рознер (Roesner), Д. Кокелманс (Kockelmans). Среди русских исследователей можно назвать имена И. А. Михайлова, Н. А. Артеменко, М. А. Белоусова, А. В. Ямпольской, А. Б. Паткуля, В. И. Молчанова, И. И. Докучаева, отчасти этой же линии придерживается и А. Г. Черняков.

2.2. Историко-философская и герменевтическая. Сюда относится достаточно широкая и разнородная

группа исследователей, которые развивают и интерпретируют философию Хайдеггера в контексте истории философии, проясняя место и смысл его учения в ряду других значимых мыслителей, и / или исследуют возможности более основательного понимания и истолкования его идей через исследование конкретных понятий и тем. Назовем лишь небольшое число имен: Х.-Г. Гадамер, О. Пёггелер (Pöggeler), Ж. Боффре (Boffre), Ж. Гронден, У. Бродан (Brogan), У. Д. Ричардсон (Richardson), Д. Малпас (Malpas), К. Михальский, А. Койре, Р. Полт (Polt) и др. Важный вклад в осмысление истины бытия вносят недавно вышедшие работы Р. Капобьянко (Capobianco) «Heidegger's Way of Being» (2014) и «Engaging Heidegger» (2010). Стоит упомянуть также о работе К. Мартел (Martel), посвященной исследованию истины в «Бытии и времени». Обзор темы истины у М. Хайдеггера также дает Р. Полт в своем «Введении в философию Хайдеггера» (Heidegger. An Introduction, 1999), а также в работах, посвященных проблеме события (Ereignis). Стоит отметить также переведенную на русский язык (в 2010) работу польского философа К. Михальского «Хайдеггер и современная философия», где он рассматривает истину в ее связи со свободой. Акцент на связи трансценденции с истиной делает немецкий исследователь М. А. Зихенедер (Sicheneder).

Из российских исследователей проблему истины у М. Хайдеггера затрагивает В. В. Биbihин в статье «Дело Хайдеггера», курсе лекций «Ранний Хайдеггер» и других работах. Исследуют интерпретацию истины бытия Хайдеггером А. Г. Погоняйло (в лекциях «Мышление и созерцание»), И. А. Михайлов, А. В. Михайлов, Т. В. Васильева, Н. В. Мотрошилова и др. Стоит упомянуть также П. П. Гайдено, которая посвятила немало страниц философии экзистенциализма и Хайдеггеру, где она рассматривает, в частности, темы временности, трансценденции, статуса вот-бытия. Стоит указать и на значительный труд А. Г. Чернякова «Онтология времени», в котором он разбирает проблему онтологической дифференции и различия как такового, который также является важным в контексте нашего исследования. В своей работе «Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания» Ю. М. Романенко также исследует некоторые ключевые онтологические идеи М. Хайдеггера. Среди последних российских работ, посвященных творчеству М. Хайдеггера (где в том числе затрагивается тема истины), стоит отметить антологию под редакцией Ю. М. Романенко «Хайдеггер: Pro et contra» (2019) и коллективную монографию «М. Хайдеггер и русская философская мысль», а также существенную для данной тематики книгу А. Б. Паткуля «Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера».

В разделе о проблеме истины в философии Э. Гуссерля используются работы Р. Ингардена, И. Н. Инишева, Э. Левинаса, В. И. Молчанова, А. Б. Паткуля, А. Г. Чернякова,

Г. Бранда, Э. Финка. В разделе о творчестве Ж. Делеза используются исследования А. Бадью, А. В. Дьякова, Л. А. Марковой, Монтебелло П., И. Я. Свирского, М. Бестеги, Л. Брайанта, Д. Райчмана. В разделе о М. Фуко – работы Ж. Делеза, А. В. Дьякова, Х. Дрейфуса и П. Рабинова. Наконец, при рассмотрении онтологии А. Бадью задействуются работы О. А. Доманова, В. В. Целищева, А. В. Хлебалина, О. Фелтхама, П. Холлварда, Ж.-Л. Нанси. О специфике событийной онтологии, характерной для современной философии, в частности, для рассматриваемых авторов, также пишет А. А. Грякалов (в работе «Топос и субъективность»).

**Объект исследования.** Концепция истины бытия в сочинениях М. Хайдеггера в ее связи с проблемами субъекта, природы, истории и культуры, а также трактовки истины во французской философии (Ж. Делёз, М. Фуко, А. Бадью).

**Предмет исследования.** Проблема истины бытия в работах Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж. Делёза, М. Фуко, А. Бадью, в аспекте сравнительного анализа их формальных и содержательных моментов.

**Цель диссертационного исследования.** Основная цель данного исследования – определить значение онтологического понимания истины, предложенного М. Хайдеггером, для дальнейшего развития онтологии, на примере современной французской философии (Ж. Делёз, М. Фуко, А. Бадью), где осуществляется рецепция, критика и трансформация данной концепции, а также выявить ключевые философские проблемы, которые актуализируются в её контексте; это подразумевает концептуальный анализ основных понятий и методов, используемых данной традицией.

В рамках поставленной цели предполагается решение следующих **задач**:

1. Реконструкция и общая интерпретация концепции истины бытия М. Хайдеггера на основании работ разных периодов через осмысление ключевых понятий: Dasein, события, природы, основания и др.

2. Раскрытие роли идеи самоотношения в концепции истины бытия и других онтологических категориях М. Хайдеггера, а также прояснение ее специфических философских характеристик.

3. Прояснение генезиса, содержания и структуры концепции истины бытия в философии М. Хайдеггера в свете феноменологического подхода к истине Э. Гуссерля.

4. Исследование концепции истины в философии смысла Ж. Делёза, выявление ее онтологических аспектов, сближающих ее с концепцией истины бытия у М. Хайдеггера, но также и отличающихся от нее.

5. Рассмотрение тематизации истины в работах М. Фуко, посвященных вопросу «заботы о себе»; реконструкция особенностей понимания им процесса субъективации и

отношений между субъектом и истиной; прояснение сходств представления об истине как о «практике» с подходом М. Хайдеггера.

6. Анализ концепции истины в работах А. Бадью с точки зрения обнаружения параллелей его учения о событии с концепцией истины бытия у Хайдеггера.

**Теоретическую базу исследования** составляют сочинения М. Хайдеггера, Э. Гуссерля, М. Фуко, Ж. Делёза и А. Бадью, а также соответствующая исследовательская литература, где рассматривается проблема истины, российские и зарубежные исследования творчества этих авторов в виде монографий, сборников статей, программных статей, диссертационных исследований и публикаций в сети Интернет, в том числе классические труды философов Античности, Средневековья, Нового и Новейшего времени, генетически связанные с проблематикой диссертации.

### **Методология исследования**

В исследовании, в соответствии с заданной предметной областью, используются следующие методы: сравнительно-исторический, компаративистский, герменевтический, феноменологический и диалогический. При этом в историко-философских интерпретациях акцент делается на представлении о диалогическом характере процесса мышления с точки зрения множественности философских учений, несводимых друг к другу, но пребывающих в постоянном общении между собой (диалоговый характер истории философии подчеркивается М. М. Бахтиным, Т. И. Ойзерманом, В. С. Библером и др.).

Таким образом раскрытие избранной темы предполагает не только понимание основных содержательных и структурных моментов онтологической концепции истины у М. Хайдеггера и во французской философии, но раскрытие их продуктивных связей с предшествующей философской традицией, которая предстает не в качестве заданных общеизвестных форм, но смыслов, которые заново проблематизируются в новом историческом контексте (здесь речь идет об исторической аффилиации идей). В диссертационном исследовании используется критический анализ методологии постструктурализма, а также аналитического направления интерпретации истины бытия.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Показано, что ключевой темой, которая актуализируется в связи с вопросом об истине бытия, становится проблема самоотношения, выражаемая в текстах Хайдеггера в

виде онтологических тавтологий. У Хайдеггера истина бытия выступает как безосновное, предлогическое самообнаружение сущего, предполагающее отношение бытия с самим собой через сущее. Такое самоотношение не определяется никаким основанием, в том числе логическим, но и само не выступает как основание. Поэтому реальное единство сущего полностью не зависит от закона тождества и не выражается через суждение. Единство сущего в данной оптике предполагает фундаментальное различие бытия и сущего (т. н. онтологическую разницу), а значит, не является завершенным или определенным. Такая неклассическая трактовка самоотношения – не подчиненного законам логики или конкретной формы предметности – актуализирует ряд философских проблем, а именно: проблему движения и покоя, единства и множества, различия и тождества. Показано, что такая трактовка самоотношения развивается и углубляется в философии Ж. Делёза (идея смысла), М. Фуко (идея парресии), А. Бадью (идея события как пустого множества).

2. Выявлен парадоксальный характер истины бытия, обусловленный указанной трактовкой самоотношения. В данном подходе в процессе отношения не происходит возврат к тождеству, но удерживается динамическая открытость бытия, которая выражается в форме ее неустранимой антиномичности, двойственности, а также творческого самообнаружения сущего. Проблема истины ставится как проблема действенной согласованности бытия сущего, не сводящегося к его логической связанности. Истина бытия предполагает отнесенность бытия к самому себе, которая безосновна, не встроена в тот или иной логический или концептуальный порядок, а значит, выступает как источник новизны. Такая трактовка влечет за собой особое понимание субъективности.

3. Установлено, что истина бытия предполагает особую трактовку субъективности, которая опирается не только на тождество субъекта с собой, а на отличие от себя, саморазличие. Субъект осмысливается как исторически изменчивый способ бытия, не обладающий сверхисторической сущностью. В проанализированных вариантах онтологической трактовки истины в постхайдеггерианской философской традиции субъект утрачивает статус трансцендентального условия познания, таким условием становится сама истина бытия, которая через свои отношения с человеком способна определять форму его субъективности, а значит, и характер его мышления и высказывания.

4. Обнаружено, что истина бытия в работах М. Хайдеггера, а также трактовки истины и смысла в работах М. Фуко, Ж. Делёза и А. Бадью выступают как условие субъективности и познания, определяя характер истины высказывания в границах разных



исторических миров. Поскольку на онтологическом уровне такая истина безосновна, выступая в качестве пространства возможностей, она исключает телеологию исторического процесса. Этот процесс определяется непосредственными отношениями человека с бытием, т. е. зависит от характера самообнаружения человека в мире. Такое самообнаружение определяется только собственной историей. Поэтому истина бытия находится в двойственных отношениях со временем: с одной стороны, она имманентна ему и историческому процессу (отражая динамизм бытия) и всегда обнаруживает новые грани; с другой стороны, как условие изменчивости сущего, трансцендентна по отношению ко времени.

5. Показано, что истина бытия, с одной стороны, проявляется как естественная подвижность сущего, как его движение самообнаружения, принципиально незавершенное и неполное, что предполагает бесконечность открытия новых способов человеческого и природного бытия, а с другой – оказывается неразрывно связана с мышлением и разумом в широком смысле.

### **Научная новизна исследования**

1. Показана ведущая роль проблемы самоотношения в концепции истины бытия и выявлены ключевые особенности этой проблемы в данном контексте, а именно: а) оно имеет предлогический характер, т. е. обеспечивает возможность проявления разных логик и разных форм мышления, поскольку опирается на временную структуру бытия, и это делает его принципиально незавершенным, открытым для изменений; б) не опирается на момент логического самотождества, т. е. в процессе отношения не происходит возвращения к исходной точке; в) поэтому выступает как самообнаружение (различение) сущего в его фактическом многообразии. Установлено, что данная идея, расширяя возможности корреспондентной теории истины, формирует новое проблемное поле онтологического дискурса.

2. Реконструированы и исследованы концептуальные связи истины бытия с другими философскими идеями: природы, времени, движения и действия, субъекта, различия и тождества, события; показано значение данных концептуальных связей для понимания специфики истины в онтологическом контексте.

3. В результате компаративистского анализа показано, что идеи истины и смысла у французских мыслителей (Ж. Делёза, М. Фуко, А. Бадью) вдохновлены концепцией истины бытия, которая была осмыслена в контексте западной философской традиции

второй половины XX в., а также показано ее значение для современной теории субъективности и онтологии в целом.

4. На основе анализа и интерпретации концепции Хайдеггера, а также вытекающих из нее трактовок Делёза, Фуко и Бадью, которые внесли определенные содержательные дополнения, выявлена базовая структура истины бытия, предполагающая отказ от идеи основания. Раскрыт эвристический потенциал данной трактовки для исследования проблемы истины, а именно: поскольку истина бытия представляет собой некоторое самоотношение, возможное не благодаря рассудочному тождеству, а благодаря предлогическому единству, требующему различия и несовпадения с собой, актуализируется вопрос о значении допредикативного опыта мышления и созерцания в контексте осмысления истины.

**Теоретическая и практическая значимость работы** состоит в том, что в ней предлагается комплексная интерпретация онтологической концепции истины в той форме, в какой она предстает в европейской (французской и немецкой) философии второй половины XX в. Выявлен ряд общефилософских проблем, заново актуализирующихся в связи с таким пониманием истины; демонстрируется потенциал онтологического (т. е. не субъект-объектного) рассмотрения взаимосвязи между мышлением и бытием, присутствующих в философских проектах рассматриваемых мыслителей.

Материалы, представленные в работе, могут использоваться при разработке курсов онтологии, истории философии, философской антропологии, спецкурсов по отдельным философско-историческим проблемам, так и при составлении программ и учебно-методических комплексов по указанным дисциплинам.

### **Степень достоверности результатов исследования**

Результаты диссертационного исследования, изложенные в Заключение и Положениях, выносимых на защиту, показывают, что соискателю удалось достичь заявленной цели, а именно, показать значение онтологического определения истины, предложенного М. Хайдеггером, для дальнейшего развития онтологии. Кроме того, автор последовательно решает и ряд задач, вытекающих из этой цели. В ходе всей работы полноценно применяется заявленная во Введении методология – состоящая в соединении герменевтического метода с концепцией диалогичности мышления – полноценно применяется в ходе всей работы.

## **Апробация работы**

По результатам исследования опубликовано десять (10) статей, из них – три статьи в научных журналах ВАК: «Двойственность истины бытия в мысли М. Хайдеггера и проблема самоотношения», «Несокрытость и природа творения: к связи техники и природы в философии М. Хайдеггера», «Истина после Хайдеггера: постметафизические концепции истины М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью», прочитано три (3) доклада – на XIX и XX конференциях «Бог. Человек. Мир» (2017, 2018 гг.) и на конференции «Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме» (2017 г.), на круглом столе «Историческое сознание, историческое событие» XXX международной конференции («Россия – пространство детства: перспективы и вызовы») 18 апреля 2024, на круглом столе «Россия глазами иностранцев: знакомства и проблемы адаптации» XXXI международной конференции «Ребенок в современном мире. Открытость России миру: исторический опыт взаимодействия, сотрудничества, преодоления конфликтов» 24 апреля 2025 г., а также на теоретическом семинаре Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена 25 апреля 2025 г. и на заседании кафедры философии Института кафедры философии 16 мая 2025 (протокол № 9).

## **Объем и структура**

Диссертация состоит из введения, двух глав (первая содержит три параграфа, вторая – четыре параграфа), заключения, списка литературы. Общий объем работы составляет 192 с.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во Введении обоснован выбор темы исследования и её актуальность, представлен аналитический обзор литературы, определены цель, задачи, объект и предмет диссертационного исследования, обозначены методы и методологические основания, научная новизна работы, раскрыта теоретическая и практическая значимость, представлена апробация результатов исследования.

**В первой главе «Проблема истины в мысли Э. Гуссерля и М. Хайдеггера: онтологический аспект»** целью является реконструкция концепции онтологической истины в философии М. Хайдеггера, интерпретация ее связи с концепциями учителя М. Хайдеггера – Э. Гуссерля. Кратко резюмируем выводы этой главы. Основная черта

концепции истины бытия М. Хайдеггера состоит в том, что такая истина стоит у истоков времени и тем самым определяет характер временности и истории. Поэтому она является не как «то, что есть» (не как истинное сущее), а как событие, т. е. как точка единства-различия и воплощения бытия и времени. Поэтому полноценное понимание истины бытия невозможно без интерпретации понятия события. Оно выводит нас к теме сущности и ее понимания Хайдеггером, особенно в контексте его интерпретаций Аристотеля. Предпосылки для подобного понимания истины обнаруживаются уже в Э. Гуссерля, поскольку его понятие интенциональности подрывает вневременной характер очевидности. Хайдеггер переосмысляет интенциональность Гуссерля в своем понятии трансценденции таким образом, что бытие и истина бытия становятся трансцендентальной предпосылкой субъекта и объекта. В связи с этим появляется допредикативная структура бытия-в-мире (она предполагает новую структуру отношения человек-мир), которая предполагает и новые способы доступа к сущему (понимание, настроенность, речь). В позднем творчестве Хайдеггера особую роль играет понятие просвета как элемент концепции истины бытия. Просвет оказывается областью различения бытия и времени, бытия и сущего, бытия и мышления.

**В параграфе 1.1 «Э. Гуссерль: истина как очевидность»** интерпретируется онтологический аспект понятия истины в феноменологии Э. Гуссерля. Обращает на себя внимание тот факт, что сам создатель феноменологии неоднократно прибегает к понятию онтологии: в частности, ему принадлежат термины «региональная онтология» и «формальная онтология». Таким образом, применение феноменологического метода позволяет не только прояснить природу познания, но и структуру трансцендентного ему мира.

Формальную онтологию (которую философ также называет «чистой логикой») определяет не отдельный регион сознания, а чистое сознание как таковое, поскольку именно оно (в отрыве от конкретных особенностей материальных регионов) может обеспечить структуру «предметности-вообще», т. е. всякого предмета, вне зависимости от его региональных вариаций. Однако здесь, вслед за А. Б. Паткулем, нам видится определенное затруднение, поскольку само чистое сознание не содержит в себе формальной сущности (иначе говоря, структуры предметности-вообще), оно содержит только многообразие конкретных региональных содержаний. Иначе говоря, как таковое чистое сознание не дает доступа к формальной сущности. Более того, такую сущность можно обнаружить в нем, только если ограничить его рамками особого «формального» региона. Представляется, что хотя Гуссерль эксплицитно не вводит такого региона, неявным образом он определяет формальную онтологию – через идеал *mathesis universalis*,

на который ориентируется немецкий философ. Однако понимание абсолютного сознания в феноменологии опирается не столько на особенности этого имплицитного формального региона, сколько на особое понимание очевидности, которое во многом подрывает цель самого Гуссерля по построению универсальной науки, поскольку обнаруживает временной и становящийся характер сознания.

Таким образом, онтологический аспект феноменологии Э. Гуссерля можно прояснить, если проанализировать особенности его понимания очевидности и того, как это понимание сопряжено с трактовкой природы сознания. Поэтому в первую очередь подробно рассматривается проблема очевидности, а именно, особенности сущностного усмотрения и понятие интуиции, а также разумный характер очевидности. Затем исследуется понятие интенциональности и выявляется ее двойственный характер: с одной стороны она выступает как структура отношения к предмету внутри сознания; с другой – как временное переживание сознания. Такой характер интенциональности налагает отпечаток и на очевидность: с одной стороны она предстает как сущностная структура предмета, с другой – как его непосредственная самоданность. Наконец, чтобы более выпукло показать ограничения феноменологии в смысле «строгой науки», рассматривается идея разума в феноменологии Э. Гуссерля.

Очевидность у Э. Гуссерля – это, в первую очередь, как и у Декарта, очевидность его *cogito*, однако совсем в ином смысле. Акцент переносится с самого факта мышления на процесс мышления как опыт конституирования смысла и самоистолкования сознания. Иначе говоря, обнаружение очевидности его *cogito* не позволяет говорить, что сознание (и мышление) – это субстанция. Феноменологическая очевидность открывается посредством интуиции, или «сущностного усмотрения», то есть обладания самим предметом. Интуитивная данность – это не данность внешнего или внутреннего опыта, а данность самого предмета, его сущности. При этом особым статусом обладает сознание как таковое, имманентное переживание сознания: оно обладает очевидностью, но в ином смысле, чем предметы. Его смысл совпадает с самим переживанием сознания, т. е. оно не нюансируется. В самоочевидности сознания (как переживания) поэтому совпадают факт и сущность, которые в остальных случаях Гуссерль четко разделяет. Поскольку именно самоданность переживания сознания обеспечивает самоданность вещи (в очевидности), последняя не извлекается из чувственного опыта или опыта рефлексии (в чем можно согласиться с Э. Левинасом и Р. Ингарденом), а опирается на самоочевидность сознания и связанную с ним структуру интенциональности.

Самоданность сознания является, с одной стороны, формой всех других способов данности (предметов), с другой – актуальным присутствием предмета в сознании в

настоящий момент. Такая самоданность совпадает с интенциональностью в чистом виде. Поэтому понятие сущности, или эйдоса, в феноменологии Э. Гуссерля сильно отличается от платонического: с одной стороны, сущность сохраняет свои характерно идеальные черты, с другой – предстает как постигаемая в длящемся переживании, как извлекаемая из этого переживания. Она есть единство и в то же время многообразие смыслов и смысловых связей между предметами.

Итак, в понятии очевидности у Э. Гуссерля присутствует амбивалентность: оно отсылает и к единству смысла в разуме, и к длящемуся переживанию. Подобную амбивалентность можно заметить и в его понимании сознания: оно колеблется между отождествлением сознания с разумом (и актом синтеза) и отождествлением сознания с жизненным потоком, в котором единство всегда размывается. Тем не менее опорным для Э. Гуссерля все-таки оказывается понимание сознания как потока, о чем свидетельствуют его поздние замечания об intersubjectивности (о сознании как потоке пишет в своей статье Е. Борисов, ссылаясь на XV том полного собрания сочинений Гуссерля (Husserliana)).

Отсюда следует, что сознание и разум у Э. Гуссерля оказываются непрозрачными для самих себя. Они, как и познаваемые предметы, обладают временным, «потоковым» характером и не могут поэтому обеспечивать окончательного познания сущностей. Очевидность и истина оказываются вовлеченными в бесконечный процесс конституирования смысла. Более того, само понимание сознания как разума с ориентацией на построение универсальной науки не является беспредпосылочным. О. Финк в известной статье об оперативных понятиях у Гуссерля указывает на факт присутствия в его философии непроясненных понятий: они задают границы феноменологического мышления, вопреки претензии создателя феноменологии на универсальность.

Сказанное позволяет прояснить, какие именно моменты концепции очевидности Э. Гуссерля сохраняются у М. Хайдеггера. Во-первых, это акцент на временном/длящемся аспекте феноменов, во-вторых, ориентация на освобождение мышления от предрассудков и предпосылок. Нововведением М. Хайдеггера становится его переход от феноменологии, опирающейся на сознание, к феноменологии, опирающейся на бытие.

**В параграфе 1.2 «М. Хайдеггер: истина как несокрытость»** рассматривается концепция онтологической истины (истины бытия, несокрытости) в философии М. Хайдеггера, что требует прояснения положения понятия истины бытия в структуре онтологии М. Хайдеггера, выявления ее смысла (сущности), основных черт, а также их специфики. При предварительной характеристике истину бытия можно описать как

«пространство возможностей» конкретного мира (термин М. Рэтхолла), всегда находящееся в сущностной взаимосвязи с областью неявленных возможностей (сокрытостью). Такая характеристика, с ее опорой на логику, позволяет сразу же привнести ясность в наш вопрос. Однако отношение явленных и неявленных возможностей (несокрытости и сокрытости) задается не посредством некоторой внешней логики, но только посредством внутреннего отношения и различия между этими двумя аспектами истины бытия. Несмотря на определенное сходство двух аспектов онтологической истины с греческими первоначалами (архэ), истина бытия находится в более тесной связи с мышлением. При этом надо иметь в виду, что М. Хайдеггер осуществляет важную попытку переосмысления субъект-объектного отношения: а именно, отношение человека как субъекта к сущему (объекту) у него зависит от отношений человека (в его целостности, как *Dasein*) с бытием. В свою очередь отношение человека с бытием обретает определенность через «событие» (*Ereignis*).

Таким образом, переосмысление М. Хайдеггером проблемы истины неотделимо от переосмысления им общей структуры отношения человека с бытием. Чтобы проследить генезис концепции онтологической истины, следует обратиться к его истолкованию истины высказывания. Во-первых, в своей критике феноменологии Э. Гуссерля, Хайдеггер говорит о том, что его учитель не задает вопроса о бытии сознания, что является явным упущением. Этот вопрос выводит последнего к размышлениям о способе бытия сознания – таким способом он считает *Dasein* и его основоструктуру: бытие-в-мире. При этом он усваивает и стремится расширить гуссерлевское понятие интенциональности через понятие трансценденции, выделяя онтическую трансценденцию (совпадающую с интенциональностью у Гуссерля) и онтологическую трансценденцию (то, что делает возможной онтическую трансценденцию).

На основе этого фундамента: 1) переосмысленного феноменологического метода, который предполагает вопрос не о сущности феноменов, а об их способе бытия и 2) переосмысленной трансценденции как онтологической формы интенциональности, Хайдеггер по-новому интерпретирует истину высказывания. В его понимании истина любых утверждений опирается на истину бытия, т. е. даже ложное высказывание раскрывает вещи, только особым способом. При этом отношение высказывания к предмету понимается не в терминах «соответствия-несоответствия», а в терминах «раскрытия-сокрытия» (ложное высказывание скрывает вещь). Связующим звеном между истиной высказывания и истиной бытия является понятие символа – который М. Хайдеггер понимает не как установление соответствия высказывания с неким сущим (т. е. на онтическом уровне), а как генезис различия между сущими в высказывании, т. е.

генезис самого онтического уровня. Можно сказать, что если истина высказывания всегда существует в некотором мире, то истина бытия создает структуру этого мира через посредство человека.

Чтобы полнее охарактеризовать природу истины бытия, следует обратиться к анализу понятия трансценденции у М. Хайдеггера, которая определяет ключевые особенности несокрытости. Во-первых, трансценденция предстает как первоисточник одновременно и мысли, и бытия. Сама же трансценденция безосновна. Во-вторых, трансценденция приобретает явный глагольный смысл, смысл действия и движения (Хайдеггер описывает ее как «перводвижение»), который характерен и для его понимания сущности (на что, например, указывает Ж. Гронден). Очевидно, что такое понимание перекликается с его интерпретацией бытия в горизонте времени (ведь движение, как подсказывает опыт, непосредственно связано со временем), что, в свою очередь, выводит на поверхность вопрос об отношении времени и движения. У. Бруган указывает, что на «временную» интерпретацию бытия Хайдеггером, помимо прочего, повлияло и его понимание Аристотеля: так, в трудах Аристотеля он уделяет особое внимание понятию движения, *kinesis*. Стоит отметить при этом, что интерпретация и времени, и движения у Хайдеггера и Аристотеля сильно отличаются. У Аристотеля время тесно связано с вечностью, поскольку момент «теперь» предстает в качестве неделимой границы, которая непричастна становлению (и движению), в качестве аналога геометрической точки (что подчеркивает, например, П. П. Гайденко). У Хайдеггера место аристотелевского «теперь» занимает трансценденция, которая не только отличается безосновностью, но и имеет характер «перводвижения».

Переосмысление Хайдеггером начала времени (его границы) можно резюмировать так: 1. он выявляет связь между вневременным «числом», «формой» и временем как изменчивостью, иначе говоря, начало времени перестает быть неподвижным; 2. привносит момент движения в саму форму, так что всякая структура приобретает внутреннюю подвижность. Трансценденция в чистом виде как начало времени (аналог аристотелевского «теперь») не находится во времени, однако не есть и вечное первоначало. Один из ключей к более глубокому пониманию трансценденции дает поздний доклад «Время и бытие» и рассматриваемое в нем понятие «события».

По сути, событие представляет собой трансценденцию, переосмысленную в русле фундаментальной онтологии. Событие (*Ereignis*) в указанном докладе понимается как условие бытия и времени, а также условие возможности единения и различия вещей. Характерно, что единение понимается как «взаимопринадлежность», а не как тождество (будь то в логике или диалектике). Событие как исходная формальная структура,



«различающая» время и бытие, также соотносится с собой, принадлежит себе («отнимает себя у самого себя», как пишет Хайдеггер). Подобный момент самоотношения присутствует и в несокрытости (истине бытия). Самоотношение и делает необходимым наличие двух аспектов, или моментов в истине бытия: несокрытого и сокрытия. При этом эти моменты не являются логическими противоположностями, ведь сокрытие – скорее сохранение существа несокрытого, чем его отрицание. В то же время несокрытое – это не полная ясность (отсутствие сокрытости), а лишь избирательно озаряющий вещи свет.

Из сказанного можно сделать вывод, что понятия события и несокрытости (а также наброска) выражают единую структуру, которая обеспечивает генезис единства и различия через саморазличение. При этом, поскольку трансценденцию, как было показано, характеризует безосновность, такое саморазличение может опираться только само на себя (а не на внешнюю форму, закон, структуру). Поэтому событие (и несокрытость) способны вводить во временную реальность принципиальную новизну – они генерируют различия, а не опираются на предданную систему различий. Иначе, аристотелевское понимание сущности (как точно подчеркивает М. Окрент, оно опирается на представление о круговом движении) оказывается недостаточным для объяснения возникновения новизны. Точнее, в таком случае всякая новизна оказывается либо случайной, либо искусственно привнесенной. Понимание сущности Хайдеггером позволяет дать единое объяснение появления новизны не только в контексте сознания, но и в контексте бытия в целом.

Саморазличение (и вообще различие), обнаруживающееся внутри истины бытия как ее основополагающая черта, однако, сильно отличается от различия в том виде, в каком оно присутствует в диалектике Гегеля. Как и у последнего, проблема бытия у Хайдеггера оказывается тесно связанной с проблемой ничто, однако совсем в другом смысле. Во-первых, началом и источником различия и тождества на уровне сущего является онтологическое различие, которое не есть собственно различие в логическом или диалектическом смысле, т. е. бытие отличается от сущего не как одно понятие от другого: скорее, оно представляет собой момент (событие) саморазличения, в котором сохраняется отличие сущего от бытия. Собственно, этот момент саморазличения и соответствует ничто. Ясно, что в этом случае «ничто» – не понятие, противоположное «бытию», но и не совпадает в своей всеобщности и пустоте с бытием (как в «Науке логики» Гегеля). Во-вторых, Хайдеггер не вводит никакой субстанции (бытие – это не субстанция, а, скорее, реальная среда), в то время как Гегель называет субстанцией мышление, что и определяет толкование им бытия как понятия. Природа различия у Хайдеггера определяется не природой мышления, а, скорее, природой феномена (или вещи): ведь хотя в поздние годы

творчества он отходит от феноменологии, слово, которым он обозначает истину бытия – нескрывтость (Unverborgenheit) – сохраняет в себе световую метафору, которая присутствует и в слове «феномен». Феномен как «себя-в-себе-самом-показывание» (Бытие и время, 31) определяет характер различия у Хайдеггера: различие опирается на феноменальность, т.е. на деятельность самообнаружения, нейтральную по отношению к разграничению между мышлением и бытием; различие превращается в спор и противоборство внутри бытия, которое не разрешается в абсолютном духе или другой инстанции, но, образно говоря, остается живой и реальной драмой.

Подводя итоги, представим основные черты концепции истины бытия у М. Хайдеггера:

1. Безосновность. Истина бытия не имеет иного основания, кроме себя. Однако сама она тоже не является основанием, но выступает как «бездна» (Abgrund). Поэтому она не может иметь некоторого исходного момента самотождества, но не может быть и первопредметом, поскольку таковым не является и бытие. Тем самым концепция истины бытия дистанцируется как от идеалистических онтологий с их приматом разума или духа (напр., немецкого идеализма), так и от классической метафизики, предполагающей некое аксиоматическое первоначало.

2. Самоотнесенность. Истина бытия (нескрывтость) содержит два внутренних момента – сокрытия и раскрытия – которые находятся между собой в динамическом отношении. Но в силу безосновности истины и ее предлогической природы один момент не может обуславливать другой: ни один из них не выступает в качестве отправной точки для отношения, как происходит, например, в диалектике Гегеля. Иными словами, эти моменты, соотносясь друг с другом, сами порождаются отношением. Поэтому истина бытия представляет собой динамическое самообнаружение. На уровне языка и логики эта черта выражается в парадоксальных и тавтологических определениях.

3. Действенность. Истина бытия раскрывает, обнаруживает конкретный мир, а также сущее в этом мире. Она некоторым образом действует, выявляя разнообразные формы. Однако это действие происходит не внутри мира (поскольку истина бытия – не сущее) и не внутри времени (поскольку истина бытия определяет характер временности). Тем самым действенность истины задаёт характер времени и пространства (мира), обеспечивая их онтическую связуемость и логическую непротиворечивость.

4. Имманентность сущему. Поскольку бытие всегда есть бытие некоторых конкретных вещей (сущего), истина бытия не есть трансцендентный принцип единства того или иного мира, а имманентный миру и вещам способ их самобнаружения и самоосуществления. В этом смысле истина бытия связывает сущее не с помощью тех или

иных логических категорий, а через фактическую принадлежность вещей тому или иному раскрываемому миру. Иначе говоря, вещи и существа всегда находятся в процессе (само-) истолкования, который одновременно есть их процесс (само-) обнаружения. На уровне речи такое истолкование выражается в форме истины высказывания.

**Во второй главе «Проблема истины в философии после Хайдеггера»** нашей целью является рассмотрение концепций истины в работах Ж. Делёза, М. Фуко и А. Бадью и обнаружение параллелей с концепцией онтологической истины М. Хайдеггера. Хотя каждый из этих мыслителей по-своему деконструирует классическую корреспондентную теорию истины общим для них, на наш взгляд, является ориентация на отказ от метафизического мышления, которая, несомненно, берет свое начало в работах М. Хайдеггера. Отказ от установок старой метафизики порождает постметафизическую онтологию с ее ориентацией на проблемы различия и становления (Ж. Делёз), власти и практик себя (М. Фуко), событийной истины (А. Бадью).

**В параграфе 2.1 «Истина и смысл в работах Ж. Делёза»** исследуется концепт смысла, который, как показано, представляет собой аналог истины бытия у М. Хайдеггера – т. е. развитие данной концепции истины. Делёз связывает понятие «истины» с уровнем предложения, или высказывания, в то время как понятие смысла выступает в качестве безусловной инстанции по отношению к истине, существующей на уровне языка. С Хайдеггером Делёз объединяет также сходное отношение к платонизму – а именно, его критика. Делёз подвергает сомнению противопоставление образцов (эйдосов) и копий (симулякров), поскольку считает эйдосы (как и их копии) подвижными и изменчивыми образованиями, что, конечно, сильно расходится с платонической ориентацией на понимание бытия через постоянство. Метод Делёза в целом – «трансцендентальный эмпиризм» – направлен на поиск оснований живого опыта; не логических оснований, а имманентных оснований (существующих на том же уровне, что и сам опыт). Делёз опирается на представление, что различие между имманентным и трансцендентным планом в опыте является производным по отношению к плану абсолютной имманентности, который он также называет «жизнью».

С целью прояснения концепции смысла в философии Ж. Делёза освещаются следующие моменты: 1) связь смысла с проблемой выражения и представлением об имманентной причинности, которую Делёз выявляет у Б. Спинозы; 2) внутренняя структура смысла, которую можно прояснить через понятия различия и становления, которые Делёз во многом заимствует у Бергсона; 3) специфика смысла в качестве границы и меры (понимаемых вне эйдетического или количественного измерения); 4) то, каким образом смысл обеспечивает индивидуацию отдельных существ.

В «Логике смысла» Ж. Делёз говорит о том, что внутри предложения существуют четыре типа отношения – отношение денотации, сигнификации, манифестации и отношение выражения, которое стоит особняком. Именно четвертый тип отношения имеет отношение к смыслу. Свой термин «выражение» Делёз возводит к философии Спинозы (он подробно исследует эту тему в книге «Спиноза и проблема выражения»), где отношение выражения характеризует связь субстанции с ее атрибутами и сущностью. Специфика выражения состоит в том, что в нем происходит первичное становление, самораскрытие сущности субстанции, у которого имеется два аспекта – развертывание и свертывание: с одной стороны, субстанция у Спинозы развертывается, выражаясь в качестве единого во многом, с другой – она «свертывает» себя в том, в чем выражается, т. е. неявным образом присутствует в нем. Структура выражения включает в себя три момента: выражаемое, выражение и выраженное. Именно моменту выраженного у Делёза соответствует смысл. Однако важно понимать, что при этом смысл является нейтральным по отношению к причинности на уровне вещей и связям на уровне идей. Иными словами, у Делеза смысл – в отличие от многих более классических интерпретаций – не имеет особенной связи с уровнем языка/сознания/мышления, а, скорее, пребывает в плане абсолютной имманентности, которую отличает безличный и доконцептуальный характер.

Отношение выражения в целом (в единстве трех его моментов) также находится в плане абсолютной имманентности, поэтому связи между его моментами – неиерархические. От всяких следов трансцендентного первоначала при помощи принципа имманентной причинности, который Ж. Делёз также раскрывает на примере философии Спинозы. Этот принцип опирается на представление об однозначности бытия: то есть на представление о том, что понятие «бытия» всегда имеет один и тот же смысл, что о бытии мы говорим не «по аналогии», а значит, не существует принципиального различия между характером бытия разных вещей и сущностей. В этом случае причина и следствие не могут относиться к разным иерархическим уровням существования, поскольку они «есть» одинаковым образом, или в одном смысле. Однако различие между ними сохраняется: оно артикулируется как различие между «выражаемым» и «выражением». Имманентной причинности противостоит принцип трансцендентной причинности, который, напротив, подразумевает неустранимый зазор между причиной и следствием – например, в неоплатонизме Единое, хотя и эмануирует, остается «в себе», а вот следствие выходит за ее пределы.

В структуре выражения место субстанции Спинозы (которой соответствует момент «выражаемого») у Делёза занимает виртуальность, место атрибутов (момент «выражения») – актуальность, а место сущности («выраженное») – смысл. Отношение

между виртуальностью и актуальностью не совпадает с отношением между возможностью и реальностью, поскольку виртуальность – это не образ реальности, а, скорее, сфера, откуда реальность черпает моменты своей новизны. Образы тех или иных возможностей как бы «копируются» с известной реальности, в то время как виртуальность, скорее, можно описывать как «тенденцию» (по выражению Я. И. Свирского), которая не похожа на то, что благодаря ней актуализуется, однако существует в том же смысле, что и актуальность.

Далее реконструируется один из важнейших концептов Делёза, а именно, концепту различия. Дело в том, что именно различие предстает у него в качестве основной черты бытия – причем речь идет о внеконцептуальном различии в плане абсолютной имманентности. Поскольку между различиями не бывает иерархических отношений, или неких «разрывов» (даже если мы говорим о различии жизни и смерти, между ними нет бытийного зазора: смерть «есть» в том же смысле, что и жизнь). Концепт различия тесно связан у Делёза с проблемой становления и движения, и его можно назвать анти-платоником в том отношении, что именно становление (которое обладает в платонической традиции достаточно низким статусом) «оформляет» реальность. В отношении выражения поэтому присутствует момент самоподвижности, как и в самом смысле, который понимается в философии Делеза как событие. Во многом такая интерпретация становления (как того, что имманентным образом «порождает» сущности) сближается с концепций аутопоэзиса У. Матураны и Ф. Варелы, а также с представлениями о самоорганизации в различных версиях теоретико-системного подхода (например, у Э. Морена).

Концепт различия Делёза во многом опирается на представление о качественном различии у А. Бергсона. Во-первых, стоит сказать, что Бергсон приходит к данной идее при осмыслении особенностей длительности, внутреннего времени (характеризующего бытие живых существ) в отличие от внешнего, хронологического времени. Согласно Бергсону, любое настоящее изменение требует новизны, возникновения качественных различий, которые обнаруживаются как бы «между» моментами хронологического времени. Важно, что качественное различие существует независимо от тождества: оно существует не в ориентации на некую точку самотождественности, а только на другие различия, в том числе и от самого себя. Такое различие – это различие по природе, в отличие от различия по степени; и внешнее (количественное) различие является в нашем опыте производным от качественного.

Стоит обратить внимание на три основных черты внутреннего различия: 1) оно характеризует движение в его исходной форме, допространственное и довременное, не

предполагающее никакой субстанции, а, скорее, отвечающее за ее генезис, 2) отвечает за качественный аспект реальности, 3) тесно связано с проблемой отношения и влечет за собой новое понимание отношений внутри сущего. Внутреннее различие всегда нетождественно самому себе, однако едино с собой, поскольку представляет собой становление (в смысле живого процесса): именно становление объединяет его и с другими различиями – однако сугубо внешним образом, так что внутренние различия не могут иметь тождественного содержания – только единый характер «различения».

У Делёза аналогом длительности (как сферы качественных различий) является время становления, Эон – или событийное время. Событие, по Делезу, выражается с помощью различных инфинитивов – «резать», «жить» и т. д. Специфика действия в форме инфинитива состоит в том, что с одной стороны, это определенное (по качеству) действие, с другой – оно бесконечно в том смысле, что не вписывается в хронологическое время. Проще говоря, хронологическое время как таковое не может породить подобных событий – они всегда как бы вторгаются в него, порой даже нарушая его течение.

Итак, смысл (как условие концептуальной истины) предстает в качестве события. Однако в самом смысле обнаруживается отличный от него момент, который Делёз называет «нонсенсом»: нонсенс не противоположен смыслу (как и у Хайдеггера: сокрытость – не противоположность несокрытости). Напротив, он является избытком смысла, и его правильнее противопоставлять отсутствию смысла. Делез называет нонсенс «пустым местом», «случайной точкой», и он представляет собой факт становления смысла, его безусловный момент. При этом нельзя утверждать, что нонсенс «обуславливает» смысл – скорее, он генерирует его. Между двумя аспектами самого смысла (смыслом и нонсенсом) существует чисто внешнее отношение: поскольку смысл характеризуется как выражаемое (а не через отражение), смысл не «отражает» нонсенс, а выражает его. Смысл, как уже говорилось, предстает в качестве своеобразной границы между вещами и языком, но надо иметь в виду, что понятие самой границы приобретает у Делёза событийный характер. Событие-смысл существует во времени становления (Эоне) и задает границы между вещами и словами, являясь антиподом понятия формы.

Аналогом понятия единства у Делеза становится концепт сингулярности (то же, что и «событие»). Такое единство утрачивает понятийный и числовой характер, а также лишается связи с тождеством. Скорее, сингулярность указывает на качественную неповторимость и обеспечивает возможность индивидуации вещей. Индивидуация у Делёза отличается как от субъективации, так и от объективации, и этот процесс можно назвать процессом, обеспечивающим самоосуществление любых целостностей.

В процессе индивидуации целостность сущего сохраняется благодаря своей подвижности, противостоящей любым устойчивым формам. При этом индивидуация осуществляется в сфере «безличной жизни» (абсолютной имманентности), и поэтому, как и смысл, «нейтральна» по отношению к словам и вещам. Полезно проследить отличия индивидуации у Делёза от новоевропейской концепции субъективности (в частности, в идеализме), опирающейся на деятельность разума: 1) если условие индивидуации – саморазличие, условие субъективации – логическое тождество (ср. напр. Фихте); 2) индивидуация опирается на принцип имманентной причинности, а становление субъекта требует трансцендентного начала), 3) индивидуация опирается на внутреннее различие, а субъективность – на концептуальное, 4) при индивидуации целостность мыслится через внешнее отношение, в случае субъективации – через тождество, 5) процесс индивидуации характерен для всех вещей, субъективации – только для человека; 6) при индивидуации сохраняется связь с открытостью целого, в случае субъективации упор делается на замкнутости, конечности. Таким образом, человеческое сознание в философии Делёза предстает лишь одной из форм актуализации смысла, одной из форм выражения абсолютной имманентности.

Как и в концепции истины М. Хайдеггера, для Делёза большую роль играет идея новизны, заложенная уже в концептах смысла и различия – очевидно, это связано с его интересом к становлению и вообще генезису нового (в противовес устойчивости). Во многом новизна у Делёза сближается с понятием эмерджентности в контексте теории систем. Новое не прибавляется к старому в виде «нового факта»: новое не стареет, не становится привычным. Процесс индивидуации никогда не является процессом планомерного изменения целого: поскольку им движет событие-смысл, т. е. несводимая ко времени и бытию новизна происходящего. И развитие как таковое не происходит разумным образом, а, скорее, в самом себе обнаруживает возможность различных логик.

**В параграфе 2.2 «М. Фуко: Истина и практика себя»** рассматривается онтологический аспект истины в творчестве М. Фуко. Несмотря на антропологическую ориентацию Фуко, его «антропология», безусловно, является постметафизической, и хотя черты классической онтологии в ней отсутствуют, как отмечает, например, Х. Дрейфус, понятие власти у М. Фуко сближается с понятием бытия у М. Хайдеггера – именно по своей функции, а не в сущностных чертах. Дело в том, что как бытие, так и власть тесно связаны с понятием практики – и вообще практического измерения человеческого опыта (можно вспомнить ранние феноменологические толкования Аристотеля М. Хайдеггером). Интересно, также, что, как считает Ж. Делёз, власть у Фуко отсылает к «микрофизике» – которая, в отличие от физики, представляет собой не учение о началах сущего, а учение о

простейших проявлениях этого сущего – «подвижных и нелокализуемых связях» (см. Ж. Делёз. Фуко).

Отметим также темы, которые сближают понимание истины у М. Фуко с хайдеггерианским: 1) исторический характер истины; 2) проблематизация события, которое у Фуко происходит через понятие силы (а не феномена); 3) осмысление становления субъекта как практической деятельности. Если Хайдеггер (в раннем творчестве) ориентируется на понятие практического разума у Аристотеля и таким образом стремится прояснить статус и сущность вот-бытия, то, согласно М. Фуко, любое вопрошание о сущности человека или субъекта оказывается предвзятым. Понятия дискурса, знания, власти и практики лишаются у М. Фуко «глубины» – т. е. трансцендентного, вневременного аспекта. Впрочем, это не означает, что субъект становится только пассивным выражением существующих форм практики; М. Фуко также говорит и о практиках, через которые человек становится автором своей самости.

В поздний период творчества М. Фуко субъект (естественно, в его историческом многообразии) выступает, с одной стороны, как инстанция, сформированная дискурсом, с другой – как субъект свободный. Нас будет интересовать второй род субъективности, поскольку именно он связан с практической истиной (т. е. истиной, имеющей непосредственное отношение к человеку и его деятельности). Такая истина предстает у Фуко, с одной стороны, как то, что высказывается, с другой – как само действие высказывание. Специфика парресии («свободной речи»), собственно, и определяется такой двойственностью истины: поскольку истина в этом смысле – не только высказывание, но и действие; концепция истины у Фуко, очевидно, порывает с корреспондентной теорией истины: последняя перестает быть элементом структуры знания, но становится формой утверждения человеком собственного бытия, собственной суверенности. Парресия, как истина – практика речи сосредотачивает в себе власть, но такое сосредоточение становится независимым от существующих форм знания.

Прояснение характера истины-парресии в мысли М. Фуко требует понимания особенностей становления субъекта – ведь именно он становится «носителем» истины. В начале курса лекций «Герменевтика субъекта» М. Фуко обращается к интерпретации знаменитой надписи на храме в Дельфах – «Γνῶθι σεαυτόν» – которую обычно переводят как «познай самого себя». М. Фуко подчеркивает, что в этом выражении речь идет отнюдь не о рефлексии, а о познании как практике-действии. Отличие теоретического познания (рефлексивного) от практического он связывает с отличием в отношении между человеком и истиной. В античности истина является неотделимой от целостного бытия человека, не является внешней по отношению к нему инстанцией. Она соотносится не с



его личным разумом, но с универсальным логосом. В контексте такого познания «субъективным» характером – в смысле логического субъекта – обладает не человек, а сама истина.

Связь человека с истиной в таком практическом познании не ограничена сугубо сферой разума, но затрагивает все существо человека. Иначе говоря, она требует обращения человека к истине – т. е. собственного движения человека в сторону истины. В «Герменевтике субъекта» М. Фуко выделяет две основные формы обращения человека к истине (духовности): 1) *eros*, влечение и любовное стремление к истине; 2) *askesis*, работа, труд над самим собой. В эротическом обращении человек воспринимает истину в качестве своего инобытия, в аскетическом же обращении – он сам для себя становится «иным», и таким образом приближается к истине.

Важно понимать, что когда речь идет о «себе» в контексте обращения к себе, «самость» не является сущностью в смысле устойчивой формы. Скорее, возвратное местоимение «себе» (или «себя» как в сочетании «практика себя») указывает на способность самости меняться, отличаться от себя же. В работе, посвященной анализу индоевропейского возвратного местоимения *\*se* (себя) (*\*Se: L'Assoluto e L'Ereignis*) Д. Агамбен говорит, что *\*se* отсылает к проблеме первоначала, первоисточника; одновременно в семантике этого местоимения присутствует тема различия, разрыва. Он приводит ряд этимологически и семантически связанных с этим местоимением слов: *ethos* (греч. «поведение»), *svadha* (санскр. «характер, привычка»), *sodalis* (лат. «компаньон, товарищ»), *solus* (лат. «один, единственный»). Сюда можно добавить и русские слова «свобода» и «свойство». Как видно, в значении местоимения *\*se* прослеживаются две линии смысла: 1) одиночество-отдельность; 2) собственное-отличное-свойство. При этом Агамбен считает, что характер «собственного» в самости, ее отличия от других и от себя определяется этосом (понимаемым как образ поведения человека).

В античной культуре обращение к себе – движение, ведущее человека к истине – называется эпистрофе (*epistrophe*). В отличие от понятия метанойи, скорее, христианского понятия, которое подразумевает радикальный разрыв с собой (прежним), обретение нового себя, эпистрофе подразумевает внимание к себе. Само понятие эпистрофе возникает в платонизме и неоплатонизме в связи с идеей эманации Единого: считается, что всякое сущее содержит в себе три момента: момент пребывания в себе, выхода за свои пределы и возвращения (эпистрофе). Третьему моменту соответствует эманация Ума. При этом, как отмечают Р. Светлов и Л. Лукомский, Ум понимается в энергийном смысле: это энергия созерцания Единым самого себя. Поэтому обращение к себе в античных практиках несет на себе след обращения также и к божественному первоначалу.

М. Фуко также ссылается на статью П. Адо, посвященную теме эпистрофы. В этой статье Адо пишет, что обращение к себе связано с интуитивным переживанием человеком естественных ритмов космоса. Такие ритмы содержат в себе два момента (например, дыхание содержит вдох и выдох). Второй момент естественного ритмического движения представляет собой возвращение к «тому же самому». П. Адо трактует то же самое в генетическом плане – как начало, исток бытия. Здесь можно вспомнить, что и в неоплатонизме эпистрофе – это возвращение к Единому, которое, однако, не является эйдосом или сущностью: для уровня языка и дискурса оно предстает как неоднозначное или даже парадоксальное. Если же первоначало парадоксально, то обращение к нему – это обращение к собственной парадоксальности и парадоксальности сущего.

Вспомним, что при анализе местоимения *\*se* Агамбен указывает на момент различия и разрыва, который в нем присутствует и тоже придает ему своеобразную парадоксальность. Впрочем, он считает, что этот разрыв с собой имеет место в контексте этоса, человеческого поведения; а этическое он понимает в тесной связи с социальным измерением (а не с личной, индивидуальной практикой), что, на наш взгляд, сильно ограничивает его трактовку *\*se*. Этос также можно понимать как индивидуальную практику себя, как проявление самобытности отдельного человека. Ведь и в семантике местоимения *\*se*, как выяснилось, присутствует это значение – «собственное», «отличное». Понимание заботы о себе у М. Фуко и связанной с ней субъективации сосредотачивается вокруг активного самосозидания через практику, т. е. возможности творить свой этос, а не оставаться продуктом существующих социальных практик. Он указывает на греческое существительное *etho-poiesis*, которое как раз описывает возможность творения собственного этоса.

Однако практика себя также связана с дискурсом и высказыванием. Фуко предлагает не отделять сферы практики и дискурса. Обращение к себе возвращает человека к его абсолютному началу, которое представляет собой не устойчивое единство, а разрыв с собой, несовпадение с собой. В этом случае истина отсылает к бытию вообще, а не только к разуму и познанию. Целостность субъекта обеспечивается исключительно определенными формами отношений между инстанциями, участвующими в практике обращения к себе. Речь идет о следующих инстанциях: 1) о логосе, т. е. речи и мышлении; 2) алетейе, т. е. истине как цели, к которой обращается логос; 3) о биосе, этосе, номосе – жизни, образе поведения, законе – которые предстают в качестве среды для логоса. В целом последние инстанции примерно соответствуют сфере не-дискурсивного, в то время как дискурс представлен инстанцией логоса.

Чтобы прояснить роль истины в этой структуре, важно понять, как соотносятся между собой дискурсивное и не-дискурсивное измерения. Ж. Делёз утверждает, что эти два измерения у М. Фуко взаимодействуют только через не-отношение. Иначе говоря, слова и вещи не сводимы друг к другу, не выражают друг друга, остаются в состоянии упорствующей двойственности. То, что делает возможным не-отношение между словами и вещами, М. Фуко называет «Внешним». Оно представляет собой взаимоотношение сил, которые обладают независимостью по отношению к дискурсивному и недискурсивному измерению. Можно видеть, что область истины, алетейи, соответствует как раз области не-отношения, или действия чистых сил. Также и поэтому истина не может представлять собой соответствие между дискурсом и недискурсивной реальностью, ведь между ними существует радикальная двойственность. Истина как свободная речь свободна как раз потому, что она отрывается от привычной опоры и пространства речи внутри конкретного дискурса. Иначе говоря, парресия – это разрыв в самой ситуации, привносящий в нее новизну возможностей. Парресиаст ставит под сомнение существующее соответствие между вещами и речью (в контексте дискурса), тем самым ставя под сомнение и самого себя.

Практическая истина в мысли М. Фуко тесно связана с понятием власти (которое связано как раз с чистыми силами и сферой Внешнего) – вероятно, столь же тесно, как у Хайдеггера она связана с бытием. На формирование понятия власти у М. Фуко большое влияние оказал Ф. Ницше и его идеи об «активных» и «реактивных» силах. В случае практики себя речь идет о проявлении активных сил, т. е. сил самоорганизации, преобразования. При этом по причине ориентации французского философа на горизонтальные связи и отношения, истина не трансцендентна высказываемому – скорее, она имеет место как само воздействие высказывания.

Наконец, рассматривается понятие Внешнего – область не-отношения между дискурсивным и недискурсивным измерением, область чистых сил: оно противостоит Складке, области внутреннего, где обнаруживаются конкретные формы знания и субъективности. Внешнее – безличная нейтральная среда, дарующая субъекту возможность свободной речи. Поскольку Внешнее – область отношений чистых сил, и сами силы лишены сущности (помимо и вне отношений), можно говорить о том, что сила как таковая понимается через отношение – однако отношение не в смысле связи между двумя элементами, а в смысле образа действия, состояния (ср. англ. attitude). Тема силы также заново поднимает и проблему движения: действительно, М. Фуко понимает силу не в смысле аристотелевской потенции, а в смысле активного действия. Отсюда возникает вопрос: что определяет характер чистых сил, их форму, т. е. форму сил как действий?

Можно предположить, что в контексте мысли М. Фуко такой определяющей формой становится как раз обращение к себе, эпистрофе, или, по выражению П. Адо, «ритм логоса».

Поскольку понятие бытия у М. Хайдеггера и власти у М. Фуко выражают не аспект неподвижности, стабильности, пребывания целого, а аспект его подвижности в многообразии форм, истина также приобретает черты события, характер становления. В творчестве Фуко она представляет собой такую форму речи, где человек ставит под сомнение себя (как заданного дискурсом субъекта) и существующую ситуацию, и тем самым становится автором собственной субъективности.

**Задача параграфа 2.3 «А. Бадью: Истина и пустота»** состоит в реконструкции концепции истины А. Бадью, а также ее интерпретации в свете онтологической концепции истины. В целом в философии французского мыслителя можно выделить три основных уровня: 1) уровень истинностных процедур (событий) 2) уровень метаонтологии, под которой А. Бадью понимает теорию, выявляющую основания онтологии. Она определяется первым уровнем; 3) уровень онтологии, который представляет собой систему математического знания. В качестве онтологии Бадью использует теорию множеств Цермело-Френкеля и теорию топосов Гротендика. Такая структура этого философского проекта влечет за собой некоторые важные следствия: во-первых, онтология оказывается предельно конкретной системой, вовлеченной в развертывание исторического процесса; во-вторых, возможное существование множества онтологий и метаонтологий; в-третьих, радикальное различие между условиями философии и философией как таковой; и, в-четвертых, исторический характер истин (этот момент, безусловно, перекликается с идеями и Хайдеггера, и Фуко).

Онтология у А. Бадью отождествляется с конкретными математическими теориями, и свою позицию (выбор математики в качестве онтологии) он обосновывает событиями из истории философии: в частности, наступлением «третьей эпохи науки», и «второй эпохи Субъекта». В «Бытии и событии» в качестве онтологии он выбирает теорию множеств, созданную Г. Кантором. Известно несколько аксиоматик данной теории: одни из самых известных – аксиоматика Цермело-Френкеля и Гёделя-Бернайса. Новаторство теории множеств (на рубеже XIX–XX в.) состояло в том, что в ней было реализовано понятие актуальной бесконечности. Кроме того, понятие числа заменялось более общим понятием – множества. Однако довольно скоро в теории множеств обнаружили парадоксы и антиномии, которые представляют интерес и для философии. По мнению Т. Боландера, большинство парадоксов в теории множеств имеют сходную формальную структуру и возникают из-за отношения рефлексивности (self-reference). Также их возникновение

связано с недостаточно точным и адекватным ситуации определением понятий, на что указывает и В. С. Библер, когда анализирует парадокс Б. Рассела.

В аксиоматике Цермело-Френкеля таким неопределенным понятием можно считать понятие множества. Его определение не вводится прямо, и множество определяется за счет различия двух основных отношений внутри множеств – отношении принадлежности и включения. Отношение принадлежности предполагает базовую однородность рассматриваемых объектов – их экстенциональный, пространственный характер. Если отношение принадлежности фиксирует элементы множества, обеспечивает упорядоченность множеств, отношение включения фиксирует элементы некоторого подмножества. Возможно, именно по причине экстенционального характера принадлежности отношение рефлексивности исключается из этой аксиоматики (посредством введения пустого множества): действительно, рефлексивность (самоотношение) не может существовать как отношение пространственного объекта к самому себе в том же самом, пространственном качестве – ведь тогда мы имели бы дело с простым удвоением объекта.

Можно говорить о том, что парадоксы в теории множеств и обнаружение в ней рефлексивности указывают на ее границы и в то же время показывают выход за пределы самой этой теории. Они указывают на точку перехода к иной логике, отличной от логики данной теории (здесь можно вспомнить теорему о неполноте К. Гёделя). А. Бадью активно использует в своей философии парадоксы именно в таком понимании: «парадоксальное» пустое множество, вводимое из необходимости сохранить непротиворечивость аксиоматики, понимается им не только в формальном смысле, как странный, исключительный момент онтологии, но и в содержательном – оно используется для интерпретации отношения субъекта и истины (на уровне метаонтологии), и вообще появления в мире новизны. Новаторство А. Бадью в понимании субъективности состоит в том, что он, во-первых, отграничивает субъекта от сферы сознания и духа, во-вторых, от сферы эмпирического и психического.

Одним из важнейших понятий онтологии Бадью периода «Бытия и события» является понятие презентации. Чтобы уяснить его значение, обратимся к основным тезисам Бадью о бытии. Во-первых, он отрицает связь бытия с единством. Однако не является бытие и множественным: множество (в контексте онтологии, как элемент теории множеств) презентует бытие, но отличается от чистого бытия, бытия как такового. Презентация понимается не как явленность, или данность бытия, но как такой способ отношения бытия и мышления, где бытие «презентируется» в мышлении, оставаясь, по существу, совершенно закрытым от него. «Презентирующий» характер онтологии

кардинально отличает проект А. Бадью от проекта М. Хайдеггера, который, напротив, акцентирует момент явленности, открытости бытия – его феноменальный характер. Поскольку бытие не едино, то единства «нет», существует лишь операция счета-за-единицу, которая задает структуру множеств, но не выявляет исходную черту единства в бытии.

В отношении онтологии М. Хайдеггера А. Бадью настроен критически: он называет ее «поэтической», поскольку бытие у Хайдеггера понимается как природа (точнее, эти понятия отождествляются). Однако А. Бадью считает, что философия начинается тогда, когда мы мыслим бытие не как природу, а как идею. В идее содержится не «явленное» как таковое, а «явленность явленного». Иначе говоря, идея сохраняет в себе устойчивые черты природы, в противовес ее подвижности и непостоянству (как было сказано, последние черты как раз подчеркивает М. Хайдеггер). Одной презентации для фиксации устойчивых черт природы недостаточно: в ней содержится след бытия – операция счета. Поэтому требуется вторая операция – репрезентация, которая представляет собой упорядочивание презентации. Само понятие презентации, хотя оно и призвано демонстрировать максимальную закрытость бытия от мышления, содержит в себе идею присутствия (*présence*), и возникает вопрос, о каком присутствии идет речь: иначе, какого рода присутствие содержится в отношении презентации?

Бытие у А. Бадью не относится к истине непосредственно, как в философии М. Хайдеггера, т. е. его концепцию истины нельзя без оговорок назвать «онтологической»: уместнее говорить о «событийной» истине, однако, как показано, событие у А. Бадью имеет тесную связь с чистым, непрезентируемым бытием. Бытие презентуется как множественное, однако это не означает, что само бытие – множество. В определенном смысле оно представляет собой единство, но это не единство идеи, тем более – не единство вещи, поскольку единство (как пытается показать Бадью через анализ платоновского «Парменида») не причастно никакой идее, оно причастно лишь самому бытию (и то в ограниченном смысле, поскольку мы произносим слово «единое»). В целом в метаонтологии А. Бадью можно выделить три смысла бытия: 1) бытие-множественным; 2) бытие как эффект единства (в результате операции счета-за-единицу); 3) бытие как различие между двумя этими смыслами бытия, т. е. различие между презентацией и ее структурой. В контексте онтологии (как теории множеств) чистое бытие (бытие как различие) совпадает с инстанцией пустого множества.

Обратимся теперь к проблеме пустого множества в том виде, как ее представляет А. Бадью, ведь именно такое множество становится «местом события» и точкой, где появляется истина. Как отмечают Френкель и Бар-Хиллел, в аксиоматике теории

множеств существование «индивидов» – объектов, не имеющих членов, или элементов – не является обязательным. Требуется лишь один такой индивид – это и есть пустое множество. Оно представляет собой безусловное условие всех других множеств, и именно обеспечивает консистентность (непротиворечивость) аксиоматики. В метаонтологии А. Бадью пустое множество выполняет следующие функции: 1) выражает неонсистентность (отсутствие структуры) чистого, непрезентированного бытия. Оно является «бытием-ничем»: это означает, что оно присутствует в ситуации таким способом, который отличается от способа существования самой ситуации. Иначе говоря, оно не может быть локализовано; 2) обосновывает и закрепляет фиктивный характер единства, его вторичность по отношению к множественности; 3) является «именем без референта»: именем имени. Иначе говоря, обеспечивает различие между множествами. Мышление опирается на эту пустую точку и исходит из нее, при этом получается, что единственное, что связывает мышление с бытием – это имя.

Инстанция пустого множества/события делает необходимым существование двух типов ситуаций: естественных (онтологических, подчиняющихся режиму презентации) и исторических (связанных с реальностью пустого множества, события и истины). Источником новизны, очевидно, являются исторические ситуации – именно в них проявляет себя чистое, неконсистентное бытие, однако почвой события всегда предстает естественная ситуация. В такой ситуации существует множество, ни один из элементов которого не представлен в самой ситуации события. Оно оказывается пустым для этой конкретной ситуации. Понятие события в философии А. Бадью указывает на вневременную точку реального «происшествия» – в противовес закономерным изменениям естественной ситуации.

Хотя в теории множеств существует запрет на принадлежность множества самому себе (в том числе и пустого множества), А. Бадью говорит о том, что такая принадлежность отличает пустое множество. Для него это означает, что событие остается неопределимым и неопределенным с точки зрения экстенциональной (пространственной). Событие – это история природы, то, что «подрывает» устойчивость естественной ситуации.

Истина предстает у А. Бадью в качестве инстанции, возникающей в событии. Она противостоит любому существующему знанию, и есть сбывание «того же самого» вопреки бесконечной множественности бытия. «То же самое» понимается как идея – не как идеальный характер презентации (в онтологии, т. е. теории множеств), а как обретаемая через событие бесконечность истинностной процедуры и соответствующего ей становления субъектом. Стоит отметить интересный момент, связанный с проблемой

события: операцию счета-за-единицу тоже можно понимать как событие, поскольку онтологическая ситуация соответствует критериям исторической ситуации (а именно, она существует как презентация презентации, а историческая ситуация – как презентация без репрезентации).

Специфика концепции истины в философии А. Бадью состоит в том, что с одной стороны, истина предстает у него в качестве инстанции, привносящей в существующую реальность радикальную новизну, а с другой – ее проявление оказывается неотделимым от фактической реальности; иначе говоря, истина состоит в процессе ее самообнаружения. В качестве структурного элемента его метаонтологии истина также тесно сопряжена с проблемой рефлексивности (представая как пустое множество). Процесс самообнаружения истины является двойственным – в нем можно различить аспект самой истины (как идеи) и аспект субъективации (как верности истине). Истина представляет собой брешь в логике конкретного мира, выход за ее пределы – не к логике другого мира, а за пределы логики вообще. Поэтому она представляет собой не предел возможного знания, а непрерывный процесс обнаружения самой же истины. По сути, событийная истина обнаруживает произвольность всякого счета-за-единицу (показывая его относительность). Появление субъекта обеспечивается положительным смыслом понятия «сверх-единства» (которым характеризуется событие): действительно, событие подразумевает такую связь, или единство, между элементами, которую невозможно просчитать, т. е. вписать в существующую структуру бытия. Поэтому неизбежно возникает инстанция, хранящая и удостоверяющая истину: это и есть субъект, который представляет собой не столько человека в качестве живого существа, сколько любую инстанцию, которая утверждает верность исключению из законов бытия. Таким образом, субъективация не столько формирует, сколько кардинально меняет человека, вырывает его из любого наличного порядка.

С концепцией истины бытия идеи Бадью объединяет, во-первых, отказ признавать истину принадлежащей к системе знания, во-вторых, процессуальный характер истины, в-третьих – указание на ее событийный характер. Тем не менее А. Бадью, скорее, склонен отграничивать истину от бытия, чем связывать эти понятия, что позволяет ему утверждать множественность истин/событий.

В **Заключении** подводятся итоги исследования, в частности, артикулируются моменты преемственности между концепцией истины бытия у М. Хайдеггера и связанными с ней концепциями рассмотренных французских авторов, а также определяются перспективы дальнейшей разработки онтологической трактовки истины.



**Основные положения и результаты исследования отражены в следующих публикациях:**

Научные журналы, рекомендованные ВАК РФ для опубликования научных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук:

1. Никулина А. С. Двойственность истины бытия в мысли М. Хайдеггера и проблема самоотношения / А. С. Никулина // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2017. – №6. – С. 30–44. (1 п. л.)
2. Никулина А. С. Несокрытость и природа творения. К связи техники и природы в философии М. Хайдеггера / А. С. Никулина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: философия. – 2018. – 22 (1). – С. 116–124. (0, 55 п.л.)
3. Никулина А. С. Истина после Хайдеггера: постметафизические концепции истины М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью / А. С. Никулина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2023. – Том 12 (№ 5-6А) – С. 37-50. (0,9 п. л.)

Публикации в других изданиях:

4. Никулина А. С. «Парресия» М. Фуко и «несокрытость» М. Хайдеггера: точки пересечения / А. С. Никулина // XIX межвузовская научная конференция. Бог. Человек. Мир. 15–18 декабря 2016 г. Сборник докладов. – СПб: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2017. – С. 345–352. (0, 4 п. л.)
5. Никулина А. С. Чистое становление: проблема индивидуации в мысли Ж. Делёза / А. С. Никулина // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2017. – № 2 (22). – С. 113–120. (0,5 п. л.)
6. Никулина А. С. Субъект и истина: осмысление развития в философии Ж. Делёза и А. Бадью / А. С. Никулина // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре и социуме: сборник научных статей / под общей редакцией И. Т. Касавина, А. М. Фейгельмана. Н. Новгород: изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н. И. Лобачевского, 2017. – С. 182–184. (0,25 п. л.)
7. Никулина А. С. Проблема истины в современной онтологии: Хайдеггер, Фуко, Мейясу / А. С. Никулина // XX межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» 14–16 декабря 2017 г. Сборник докладов / Отв. ред. Д. К. Богатырёв, Д.В. Шмонин. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2018. С. 107-110 (0,2 п.л.)

8. Никулина А. С. Проблема истины у А. Бадью // Между историей и природой / А. С. Никулина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2019. – Т. 20. – №1. – С. 67–74. (0,55 п. л.)
9. Никулина А. С. Два образа идеального: а. Бадью и Платон / А.С. Никулина // *Studia Humanitatis Borealis*. Современные гуманитарные исследования – 2020. – № 1 (14). – С. 12–17. (0,46 п.л.)
10. Никулина А. С. Истина бытия и проблема движения / А. С. Никулина // Международный журнал естественных и гуманитарных наук. *International Journal of Humanities and Natural Sciences*. – 2025. – № 4-1 (130). – С. 231-236. (0,5 п. л.)