

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИМ. А. И. ГЕРЦЕНА

*На правах рукописи*

**Никулина Александра Сергеевна**

**ИСТИНА БЫТИЯ КАК ОНТОЛОГО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

Научная специальность:

5.7.1. Онтология и теория познания

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель

доктор философских наук, доцент

Кожурин А. Я.

Санкт-Петербург

2025

## Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Проблема истины в мысли Э. Гуссерля и М. Хайдеггера: онтологический аспект .....	11
1. 1. Э. Гуссерль: истина как очевидность.....	12
1.1.1. Прояснение и постановка вопроса.....	12
1.1.2. Очевидность и интуиция.....	14
1.1.3. Очевидность и проблема интенциональности .....	18
1.1.4. Очевидность и границы феноменологического разума .....	26
1.2. М. Хайдеггер: истина как несокрытость.....	32
1.2.1. Прояснение и постановка вопроса.....	32
1.2.2. От соответствия вещам к раскрытию мира .....	34
1.2.3. Сбывающаяся истина .....	43
1.2.4. Несокрытость и различие.....	49
1.3. Выводы.....	70
Глава 2. Проблема истины в философии после Хайдеггера .....	74
2. 1. Истина и смысл в работах Ж. Делеза.....	74
2.1.1. Прояснение и постановка вопроса.....	74
2.1.2. Событие смысла: условие истины .....	76
2.1.3. Смысл как граница .....	90
2.1.4. Сингулярность: у истока различия .....	92
2.2. М. Фуко. Истина и практика себя .....	103
2.2.1. Прояснение и постановка вопроса.....	103
2.2.2. Обращение к себе .....	111
2.2.3. Речь и свобода .....	123
2.3. А. Бадью. Истина и пустота .....	131
2.3.1. Прояснение и постановка вопроса.....	131
2.3.2. Математическая онтология и ее границы .....	135
2.3.3. За границами онтологии: сверх-бытие .....	154
2.4. Выводы.....	171
Заключение.....	173
Литература .....	182

## Введение

**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 имплицитно связана 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 (нескрытости) 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.

### **Разработанность проблемы исследования.**

Поскольку вопрос об истине является краеугольным камнем в философии М. Хайдеггера, то подход к толкованиям этой темы позволяет увидеть особенности философских взглядов исследователя. Анализ литературы, посвященной проблеме истины у М.

Хайдеггера, позволил выделить несколько магистральных направлений интерпретации этой 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) [167], 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 [169]), Р. Дуи (Duits), Л. Версеньи (Versenyi) [168]. М. Рэтхолл также дает собственную интерпретацию учения Хайдеггера об истине в работе «Heidegger and Unconcealment», которая представляется весьма плодотворной для данного исследования. Аналитические исследователи творчества М. Хайдеггера в целом тяготеют либо к тому, что толковать его концепцию истины бытия как продуктивное (или непродуктивное) развитие концепции истины высказывания (корреспондентской теории истины), либо к тому, чтобы толковать ее в прагматистском ключе – как элемент социологической теории практик. Ключевым апологетом такого подхода является Х. Дрейфус (Dreyfus [137], [138]). Кроме него к прагматистской трактовке истины тяготеют Шурманн (Schürmann [165]), М. Окрент (Okrent [155, 156]). 2. «Континентальная» интерпретация. Речь идет о тех исследователях, которые продолжают традицию континентальной философии – по преимуществу, это феноменологический, герменевтический и историко-философский подход. 2.1. Феноменологическая. К этой группе исследователей мы относим тех, кто рассматривает Хайдеггера как продолжателя феноменологического проекта Э. Гуссерля и, несмотря на все различия и расхождения их подходов, развивающего трансцендентальный подход. Основные сторонники такого толкования – К. Гетманн (Gehtmann), Ф.-В. фон Херрманн (Herrmann), М. Рознер (Roesner [162]), Д. Кокелманс (Kockelmans [148]). Среди русских исследователей можно назвать имена И. А. Михайлова, Н. А. Артеменко, М. А. Белоусова, А. В. Ямпольской, А. Б. Паткуля, В. И. Молчанова, отчасти этой же линии придерживается и А. Г. Черняков [115]. 3. 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 [22], [23], О. Пёггелер (Pöggeler, [158]), Ж. Боффре (Boffre), Ж. Гронден [25], У. Броган (Brogan, [127]), У. Д. Ричардсон (Richardson, [161]), Д. Малпас (Malpas, [150], [151]), К. Михальский ([63]), А. Койре [52]), Р. Полт (Polt, [159]) и др. Важный вклад в осмысление истины бытия вносят недавно вышедшие работы Р. Капобьянко

(Carobianco, [129, 130]) «Heidegger's Way of Being» (2014) и «Engaging Heidegger» (2010). Стоит упомянуть также о работе К. Мартел (Martel) [152]), 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 недавно 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 также затрагивает В. В. Бибахин в статье «Дело Хайдеггера» [12], курсе лекций «Ранний Хайдеггер» и других работах. Исследуют интерпретацию истины бытия Хайдеггером также А. Г. Погоняйло (в лекциях «Мышление и созерцание» [88]), И. А. Михайлов, Т. В. Васильева, Н. В. Мотрошилова и др. Стоит упомянуть также П. П. Гайденко [20], 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 вопрос онтологической дифференции и различия как такового, который также является важным в контексте данного исследования. В своей работе «Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания» [82] 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» [67] и коллективную монографию «М. Хайдеггер и русская философская мысль», а также существенную книгу А. Б. Паткуля «Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера» [73].

В разделе о проблеме истины в философии Э. Гуссерля используются работы Р. Ингардена [44], И. Н. Инишева [45], [46]. Э. Левинаса [54], В. И. Молчанова [64], А. Б. Паткуля [73], А. Г. Чернякова [115], Г. Бранда [126], Э. Финка [141]. В разделе о творчестве Ж. Делеза используются исследования А. Бадью [8], А. В. Дьякова [41], Л. А. Марковой [59], [60], Монтебелло П. [65], И. Я. Свирского [85], [86], М. Бестеги [124], Л. Брайанта [128], Д. Райчмана [160]. В разделе о М. Фуко – работы Ж. Делеза [37], А. В. Дьякова [42], Х. Дрейфуса и П. Рабинова [136], [139]. Наконец, при рассмотрении онтологии А. Бадью мы задействуем работы О. А. Доманова [39], [40], В. В. Целищева, А. В. Хлебалина [114], О. Фелтхама [140], П. Холлварда [144], Ж.-Л. Нанси [154]. О специфике событийной онтологии, характерной для

современной философии, в частности, для рассматриваемых авторов, также пишет А. А. Грякалов (в работе «Топос и субъективность» [26]).

**Объектом исследования** является концепция истины бытия в сочинениях М. Хайдеггера в ее неразрывной связи с проблемой субъекта, природы, истории и культуры, концептуализации истории и природы, а также концепции истины во французской философии (у Ж. Делёза, М. Фуко, А. Бадью).

В качестве **предмета исследования** выступает проблема истины бытия в работах Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж. Делёза, М. Фуко, А. Бадью, в аспекте сравнительного анализа их формальных и содержательных моментов.

**Цели и задачи диссертации.** Основная цель данного исследования – показать значение онтологического определения 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; осмысление основных связанных с ней 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 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 отличных 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. Это потребует обращения к особенностям предложенной им математической онтологии и философской

метаонтологии, рассмотрения ключевых понятий его мысли – бытия, события, презентации, природной / исторической ситуации; выявление хайдеггерианских черт его учения об истине как о «следе» события.

**Методологическая и теоретическая основы 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, т. е. о необходимой множественности философских учений, несводимых друг к другу и не являющихся элементами всеобщей системы, но пребывающих в постоянном общении между собой (диалоговый характер истории философии подчеркивается М. М. Бахтиным, Т. И. Ойзерманом, С. В. Библером и др.). Таким образом раскрытие избранной темы предполагает не только понимание основных 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.

**Новизна данного исследования** выражается в следующих положениях:

1. В нем 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 самождества, 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.

Можно сформулировать следующие **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 этой 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, а значит, всегда удерживается динамическая открытость бытия, которая выражается в форме ее неустранимой антиномичности, двойственности, а также творческого самообнаружения сущего. Проблема истины ставится теперь как проблема действенной связности бытия, не сводящаяся к его логической связуемости. 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 бесосновна – 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.

**Теоретическая и практическая значимость данной 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 исследования:** Результаты работы, 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 результатов.** 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» [70]<sup>1</sup>, «Несокрытость и природа творения: к связи техники и природы в философии М. Хайдеггера»<sup>2</sup>, «Истина после Хайдеггера: постметафизические концепции истины М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью»<sup>3</sup> 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 18 апреля 2025 г. и на заседании кафедры философии Института кафедры философии 16 мая 2025 (протокол № 9).

---

<sup>1</sup> Никулина А. С. Двойственность истины бытия в мысли М. Хайдеггера и проблема самоотношения // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. Номер 6, 2017. С. 30-45.

<sup>2</sup> Никулина А. С. Несокрытость и природа творения: к связи техники и природы в философии М. Хайдеггера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. Том 22 (1), 2018. 116-124.

<sup>3</sup> Никулина А. С. Истина после Хайдеггера: постметафизические концепции истины М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью // Контекст и рефлексия. Том 12, № 5-6 А, 2023. С. 37-50.

## **Глава 1. Проблема истины в мысли Э. Гуссерля и М. Хайдеггера: онтологический аспект**

Истина в мысли М. Хайдеггера предстает под различными именами: в русских переводах речь идет об «истине высказывания», «истине бытия», «несокрытости», просвете», «разомкнутости». В немецком языке разные аспекты истины выражают слова Wahrheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit, Lichtung. Тем не менее все эти имена указывают на некое единое основание истины, на некую исходную точку, делающую возможным раскрытие разветвленной структуры этой идеи. М. Хайдеггер называет эту исходную точку «просветом» (Lichtung). Однако то, что понимается под просветом, настолько глубоко и разительно расходится с обычным толкованием истины, что в 1946 г. немецкий философ решает окончательно размежевать «истину» и «просвет». Он пишет, что несокрытость «...не может больше отождествляться с истиной. Напротив, только Αλήθεια, несокрытость, помысленная как просвет, предоставляет возможность истины. Ибо истина, так же как бытие и мышление, может сама по себе лишь в стихии просвета быть тем, что она есть» [102].

Далее будет исследован, во-первых, вопрос о том, как представления Гуссерля об истине-очевидности повлияли на мысль его отрекшегося от «классической» феноменологии ученика. Во-вторых, будут выявлены существенные черты концепции истины у Хайдеггера, исходя из основных структурных моментов этой концепции.

Приведем краткий обзор положений, которые будут подробнее рассматриваться в данной главе:

1. Основная особенность концепции истины бытия у М. Хайдеггера состоит в том, что она является не вневременной явленностью бытия-сущего (Платон) и не осуществлением понятия во времени (Гегель), но тем, что стоит у истоков времени, определяет временность. Такое понимание истины возникает у Гуссерля и обретает зрелость у Хайдеггера: 1) Э. Гуссерль: понятие интенциональности подрывает вневременной характер очевидности, а значит, и сущности (ибо в очевидности мы соприкасаемся с сущностями вещей) 2) М. Хайдеггер: понятие трансценденции, являющееся развитием понятия интенциональности, углубляет проблему истины и делает истину бытия (наряду с самим бытием) трансцендентальным основанием «субъекта» и «объекта» философии Нового Времени. Вместо понятийной субъект-объектной дихотомии М. Хайдеггер предлагает допредикативную структуру бытия-в-мире, которая позволяет философии удерживать различие бытия и сущего (онтологическую дифференцию), не подменяя ее «метафизическими» различиями (к примеру: субъект и объект, дух и природа, эссенция и экзистенция), движущимися в русле внимания только к сущему. Истина бытия, которая в раннем творчестве понимается преимущественно на

основе трансценденции, или «бытия-раскрывающим» и «бытия-раскрытым», в позднем творчестве уступает место интересу к просвету (Lichtung), который понимается – структурно – в русле осмысления события (das Ereignis), а содержательно – как своеобразная область различения (порождения различия) бытия и времени, бытия и сущего, бытия и мышления. Т. о. истина бытия и просвет в онтологии М. Хайдеггера как то, что – соответственно – задает то или иное понимание бытия и делает возможным само вот-бытие в его фактичности, не могут постигаться дискурсивно или через чувственный опыт, они «даны» человеку через понимание, настроенность и речь.

2. Поскольку в онтологии М. Хайдеггера, которая составляет основной интерес данного исследования, бытие и время сопряжены между собой (их связь будет прояснена во 2 разделе 1 главы), а также в силу артикулированного им различения бытия и сущего, истина является не как «то, что есть», то есть не то, что является в качестве (истинно) сущего (см. критику Хайдеггером понимания истины в платоновском мифе о пещере [112]), но как событие, как точку единства-различия и воплощения бытия и времени.

3. Анализ структуры события с ориентацией на проблему истины у М. Хайдеггера выводит к теме сущности и ее интерпретации немецким мыслителем (как будет показано во 2 разделе 1 главы). Сущность как таковая мыслится немецким автором, начиная с «Бытия и времени» и более ранних лекций (в частности, т. н. «потерянной рукописи») в неразрывной связи с его собственным прочтением Аристотеля. Поэтому для прояснения смысла сущности у Хайдеггера – который, как станет ясно, тесно переплетается со смыслом истины – будет необходимо обратиться к его прочтению Аристотеля.

Это позволит выявить ключевые структурные моменты несокрытости, а именно 1) ее двойственность, несводимую к единству, которая является источником различия и временения 2) игровой характер взаимосвязи двух моментов несокрытости 3) неразрывную связь несокрытости с хайдеггеровской интерпретацией φύσις и λόγος.

## **1. 1. Э. Гуссерль: истина как очевидность**

### **1.1.1. Прояснение и постановка вопроса**

Традиционно феноменологию Э. Гуссерля понимают в качестве теории познания, что, безусловно, обосновывается магистральной ориентацией его мысли. Однако в контексте этого исследования – которое сосредотачивается вокруг онтологической концепции истины М. Хайдеггера – плодотворно будет проследить именно онтологический пласт концепции истины Э. Гуссерля, который, вполне вероятно, во многих отношениях послужил отправной точкой для переосмысления этой темы как М. Хайдеггером, так и другими «постметафизическими»

мыслителями. В целом отграничение гносеологической проблематики от онтологической не является у Э. Гуссерля строгим: более того, как известно, в «Идеях к чистой феноменологии» (I) он вводит понятие «онтологии», которое определяется им в качестве науки о сущностном строении определенного региона (наивысшего рода, которому подчинены те или иные предметности). Он определяет онтологию так: «...чистой сущности региона соответствует эйдетическая наука региона, или же — так тоже можно сказать — онтология региона» [27, с. 45]. Иначе говоря, сущность, или эйдос определенного предмета — это то, что определяет собой определенный бытийный регион и одновременно очерчивает конкретную онтологию. Это означает, что онтологическая проблематика вообще у Э. Гуссерля оказывается неразрывно связанной с проблематикой сущности и сущностного усмотрения: прояснение того, каким образом сущность дается сознанию, является не беспочвенным; оно отсылает к самоданности сущности, к «самой вещи».

Характерно, что основатель феноменологии выделяет два типа онтологий — материальные онтологии (конкретных регионов) и формальную онтологию (описывающую предметность вообще). А. Б. Паткуль точно подмечает, что подобное членение ведет к одной значительной трудности, а именно — неясным остается, какая онтология (материальная или формальная) могла бы описывать регион абсолютного сознания: «...если имеют место только два нередуцируемых друг к другу типа онтологий — формальные и материальные, то онтология какого типа <...> может в принципе описывать деятельность самого сознания, сообразного в своей конституирующей деятельности форме предмета вообще и вместе с тем конституирующего содержательные особенности регионов?» [74, с. 16]. Дело в том, что материальным онтологиям отвечают определенные виды активности сознания (способы конституирования); и абсолютное сознание как регион, очевидно, не может определяться через некоторый вид своей же активности. С другой стороны, регион абсолютного сознания едва ли может описываться формальной онтологией, поскольку само это сознание не есть формальная сущность, но содержит в себе все многообразие конкретных, «материальных» содержаний. Поэтому есть все основания предполагать, что помимо понимания сущности (эйдоса) в качестве смысла вещи внутри конкретного региона, а также понимания ее в качестве чистой сущности предмета вообще, в феноменологии (пусть и неявным образом) присутствует еще одно понимание сущности, которое соответствует региону абсолютного сознания, отображая его текучую, изменчивую и в то же время конституирующую смысл природу. Такое понятие сущности действительно обнаруживается феноменологии Э. Гуссерля: оно тесно связано с проблемой очевидности как особого способа данности вещи сознанию (и сознания — самому себе) и проблемой интенциональности, которая не столько указывает на момент связи между

сознанием и (имманентным ему) предметом, сколько на характер реальности вообще, в той мере, в какой она осмысливается как феномен.

Чтобы показать, что очевидность является не только одним из способов данности предмета и сознания, но и перво-данностью, которая совпадает с самим предметом как таковым, (1) сначала рассматривается взаимосвязь проблемы очевидности и сущностного усмотрения, в котором сознание имеет дело с сущностью тех или иных предметностей; здесь проясняется, что Э. Гуссерль понимает под «самоданностью», в каком смысле очевидность является очевидностью смысла, или разумной очевидностью, и почему она не может пониматься как полнота чувственного (или умозрительного) присутствия предмета. (2) Далее раскрывается двойственный характер интенциональности в феноменологии Э. Гуссерля (с одной стороны она является структурой отношения (имманентной сознанию), с другой – чистым переживанием сознания, имеющим временной характер) и покажем, что очевидность также имеет, как минимум, два различных смысла, представляя то как чистая сущностная структура предмета (или сознания), то как их живая самоданность, которая делает возможной очевидность в первом смысле (как сущность и структуру). (3) Наконец, рассматриваются особенности феноменологического понимания разума и те ограничения, которые оно неизбежно налагает на осмысление очевидности и сознания вообще; теоретическая установка Э. Гуссерля, стремление мыслить философию как «строгую науку», позволяет прояснить смысл сознания лишь из определенной перспективы; М. Хайдеггер стремится преодолеть ограниченность позиции своего учителя через попытку прояснения способа бытия сознания – однако в целом он остается верен принципам мысли основателя феноменологии, его убежденности в естественной открытости вещей мышлению.

### 1.1.2. Очевидность и интуиция

Продолжая линию Декарта в истолковании истины, Гуссерль полагает истину укорененной в первой очевидности, постигаемой интуитивно. Априорным, очевидным статусом в «Картезианских размышлениях» Гуссерль наделяет трансцендентальное Я. Оно имеет тройственную структуру, включая в себя собственно его (Я-полнос), *cogito* (жизнь сознания) и *cogitatum* (предметность). Обратим внимание на то, какие преобразования претерпевает здесь тезис Декарта. Гуссерль делает акцент не на аподиктичности мышления как такового, но на аподиктичности опыта мышления, который обладает совершенной очевидностью не в силу абстрактного самождества, но в силу своей, диктуемой его интенциональным характером, способности истолковывать себя, конституировать смысл: «Картезианская очевидность, очевидность положения “Ego cogito, ergo sum”, остается

бесплодной, поскольку она не только игнорирует задачу прояснения чисто методического смысла трансцендентального ἐποχή, но также не обращает внимания и на то, что Ego может систематически, и в перспективе до бесконечности, истолковывать себя посредством трансцендентального опыта...» [28, с. 47]. Трансцендентальное Я неотделимо от жизни сознания (имеющей интенциональный характер) и от cogitatum, постигаемых в ней, оно существует не через себя, а только в другом и через другое. Это значит, что само это Я утрачивает характер субстанции, утрачивает независимое существование: тем не менее Я, как чистое сознание, является первой, аподиктической очевидностью.

В чем же тогда состоит существо этой очевидности? Во-первых, вещь или положение дел становятся очевидными посредством интуиции, которую Гуссерль также называет «сущностным усмотрением». Интуитивно данный предмет – это предмет, данный таким, как он есть, сам по себе: «Любая очевидность – это постижение самого существующего или так-то и так-то существующего в модусе “оно само” в полной достоверности этого бытия, которая исключает, следовательно, любое сомнение» [28, с. 28–29]. При этом в интуиции (как явствует из иного ее обозначения – «сущностное усмотрение», то есть усмотрение сущности) предмет становится очевидным не в силу того, что он непосредственно дан в чувственном или даже внутреннем опыте; интуитивный акт есть непосредственное обладание самим предметом. Обладание предметом – это не данность предмета в качестве трансцендентного сущего, для которой характерна особая «ясность» (скажем, ясность в духе impressions Д. Юма. На это указывает, к примеру, Э. Левинас: «... в понятии интуиции нет речи о чувственном или „непосредственном“ <...>». Речь идет об опоре на тот факт, что интуиция есть акт, обладающий своим объектом [56, с. 66], то есть имманентная сознанию данность смысла предмета, его сущности (идеи).

В «Идеях...» Гуссерль говорит о том, что полная данность предмета (его очевидность) во многом соответствует идее в кантовском смысле. Таким образом, полная данность не дана в теперь, она сама растянута во времени: «Однако как “идея” (в кантовском смысле) полная данность все равно предначертана – как система (по своему сущностному типу абсолютно определенная) бесконечных процессов непрерывно-континуального явления» [27, с. 444]. В некотором отношении такое обладание только и делает возможным познание тех или иных чувственных или идеальных качеств: это обладание, изначальную форму сознания, Гуссерль также называет синтезом – актом полагания единства вещи в многообразных способах ее явления.

Итак, очевидность есть усмотрение сущности вещи, ее имманентно (сознанию) конституируемого смысла, ее единства в имманентности переживания. Само же переживание вообще, как таковое, или чистая жизнь сознания (cogito), обладает первичной, или

аподиктической очевидностью: однако эта очевидность хотя и делает возможной очевидность вещи, сама постигается совсем иначе, чем трансцендентная вещь. Сознание, как пишет Гуссерль, «...со своей стороны абсолютно и существует не потому, что его наделили смыслом» [27, с. 107]. Значит, внутри самой очевидности имеется важное различие: аподиктическая очевидность (очевидность самого сознания – имманентного переживания) и адекватная очевидность (очевидность как непосредственная данность предметов, их интенционального смысла) различаются не только по своей форме, но и по существу: дело в том, что любое переживание, согласно Гуссерлю, в рефлексии воспринимается в его целостности, единстве – оно не «нюансируется», в отличие от восприятия вещей; иначе говоря, смысл имманентного переживания совпадает с самим этим переживанием, а не извлекается посредством схватывания разнообразных способов его данности (как то происходит в случае с восприятием вещи). Таким образом, само переживание (в его бытии) неотлично от его смысла, переживание и есть свой смысл, если рассматривать его в аспекте сущностном (а только этот аспект интересует Гуссерля), а не в аспекте просто фактическом. Здесь обращает на себя внимание нечто любопытное: ведь смысл у Гуссерля – это нечто разумное в том отношении, что смысл выявляется через постижение сущностей, а не фактов: «...“сущность“ обозначала то, что обретется в самосущем бытии такого-то индивида в качестве его что. Однако всякое такое что может быть „положено в идее“» [27, с. 33]. При этом любое переживание – и, прежде всего, исходно очевидное переживание самой жизни сознания – характеризуется тем, что в нем факт его существования неотделим от его сущности. Значит, аподиктическая очевидность – это интуиция исходного единства опыта сознания, которая является почвой сначала для формы очевидности вещей и мира – как постижения их сущности через фактическую данность, а затем и для истин суждения.

Из этого ясно, что очевидность и истина у Гуссерля неразрывно связаны с разумным характером сознания. Разумность у Гуссерля – отнюдь не способность (одна из способностей человека), но понятие, ухватывающее существо жизни сознания. Очевидности «усматриваются» разумно, при этом разум понимается широко, как корреляты бытия как такового и всякой данности вещи: «...эквивалентные корреляты – это не только “истинно сущий предмет” и “разумно полагаемый предмет”, но и “истинно сущий” и полагаемый в изначальном совершенном тезисе разума предмет» [27, с. 442]. Сам по себе разум, точнее говоря, разумный характер жизни сознания, можно определить как полагание единства самого себя (как исходный синтез), благодаря которому становится возможным различение многообразных нюансов и способов явления вещей. Это полагание единства, будучи априорным, поэтому лежит в основании различия эмпирического и рационального, идеального и реального, а не выводится из них (скажем, когда «разумному» противопоставляется «не-

разумное» в виде чувственного; у Гуссерля «неразумное» просто не обладает существованием). При этом в разуме – если он есть, с одной стороны, имманентное бытие и полагание, но, с другой, и широчайший горизонт смысла, весь мир – совпадают сущность и существование. Таким образом, очевидность становится невозможно «отнести» к сфере сущностей (эйдосов) или к сфере фактов. Она, как наделяющая бытием и смыслом, является предпосылкой всякого бытия и смысла. Именно в этом – совершаемом вместе с «вынесением за «скобки» бытия мира – «вынесении за скобки» всякого представления и предпонимания истины и погружение в непосредственность переживания очевидности, как представляется, намечается та линия в интерпретации истины, которая характерна для мысли Хайдеггера.

Переживание очевидности – это интуитивное постижение предмета самого по себе, в его самоданности; специфично в случае Э. Гуссерля то, что понятие «переживания» берется им в особом смысле, не отсылающем к понятию эмпирического: иначе говоря, переживание никаким образом не связано с восприятием некоторых чувственных данных – даже если помещать эти «чувственные данные» не во внешнее поле восприятия, а во внутреннее. Как отмечает ученик основателя феноменологии, Р. Ингарден, «для эмпиристов и, в особенности, для позитивистов существовало в лучшем случае два различных типа или вида опыта. “В лучшем случае” – поскольку для Конта, например, существовал по сути дела лишь один вид опыта, и это было внешнее или, точнее говоря, чувственное восприятие» [44]. Отличное от позитивистского понимание опыта предлагает Brentano, на учение которого об интенциональности, как известно, во многом опирался Э. Гуссерль: он предполагает, что возможна некоторая непосредственная данность переживаний сознания, не совпадающая с осознанным наблюдением за этими данными (т. е. с рефлексией своего сознания). Согласно Brentano, «возможно найти средства, чтобы вначале как-то непосредственно зафиксировать собственные переживания, а затем определить их в других методических процедурах, и <тем самым> сделать возможной дескриптивную психологию» [44]. Возможность непосредственной данности некоего предмета, будь то трансцендентный предмет или собственное ощущение, ложится и в основу понятия очевидности, а с ней и истины в целом (истины суждения) в феноменологии Э. Гуссерля.

Важно понимать, что структура данности предмета вообще – т. е. структура его очевидности – хотя и подразумевает различные способы данности предмета (восприятие, воспоминание, фантазия), но не совпадает с ними. Если, как отмечает Э. Левинас, у Гуссерля речь идет о данности предмета в восприятии, то восприятие здесь берется в самом общем смысле этого слова: подразумевается данность вещи в моменте «теперь», т. е. в актуальном присутствии, а не восприятие как некоторый особый тип интенциональности/тип данности. «Восприятие характеризуется тем, что его объект дан ему “во плоти” (leibhaftig gegeben). Вот

почему оно составляет привилегированный интуитивный акт, изначально интуицию...», [54, с. 67] – пишет Э. Левинас. Отсюда понятно, что понятие «переживания» если и отсылает к непосредственности, то к непосредственности особого рода, которую Э. Гуссерль основательно проясняет – в частности, посредством своего понятия интенциональности. Данность предмета, присутствующего в сознании «во плоти» – это не некое недифференцированное чувственное или умозрительное восприятие, аналогичное чувственному восприятию внешних вещей, но сложная структура, в основе которой лежит интенциональное отношение, или само сознание, рассматриваемое с точки зрения интенциональности.

### 1.1.3. Очевидность и проблема интенциональности

Попробуем ответить на вопрос, в чем состоит существо очевидности как способа данности предмета, если она оказывается переживанием предмета «во плоти», или в его самоданности. Р. Ингарден пишет о самоданности вещи как очевидной следующее: «Итак, существует феномен “личного присутствия” [“in eigener Person-da-sein”]. Идет ли речь о столе или же о человеке, – это здесь не играет никакой роли; в обоих случаях имеется феномен самоданности, самопроявления» [44].

Во-первых, для Гуссерля «самоданность» – это изначальный способ данности предмета, который делает возможным (в познавательном отношении) другие способы его данности (воспоминание, фантазию). Основополагающим этот способ является, прежде всего потому, что он открывает феноменологу сущности вещей, в отличие от фактов: если нам с очевидностью дан некоторый предмет, если реальность некоторого предмета – в его конкретном явлении – не подлежит сомнению, то можно положительно утверждать нечто об этом предмете, а не только предполагать. Таким образом, самоданность предмета – условие его познания; а интуитивная очевидность – условие выявления конкретных истин.

Во-вторых, самоданность предмета предполагает, что предмет имманентным образом присутствует в сознании здесь и сейчас, актуально. Характер этого присутствия можно было бы интерпретировать посредством обращения к структуре интенционального отношения: представить «усмотрение с очевидностью» в качестве ноэтического аспекта интенционального акта, а некоторый предмет, данный как очевидный – в качестве ноэматического аспекта этого же акта. Однако здесь возникает существенная трудность: дело в том, что самоданность или присутствие самого предмета (имманентным образом) в опыте сознания – в некотором смысле является условием как самого интенционального отношения, так и – на уровне познания – сохраняет трансцендентный характер предмета по отношению к сознанию. Условием интенционального отношения она является потому, что именно очевидность предмета

обеспечивает его устойчивость, его реальность для сознания. Предмет, который абсолютно не обладал бы очевидностью, был бы абсолютно бессмысленным и тем самым – лишенным бытия. В свою очередь, очевидность (одновременно как черта предмета и черта сознания) обеспечивает переживание предмета в качестве трансцендентного – поскольку перво-данность невозможно далее тематизировать, она является своеобразной «предельной» точкой опыта, из которой разворачивается многообразие актов и установок сознания. В этой точке сознание проводит максимально четкую границу между собой и вещами. Напротив, если бы сознание могло каким-то образом достичь трансцендентного предмета и превратить его в имманентный, то исчезло бы и различие между сознанием и трансцендентным миром. Конечно, в таком случае никакая очевидность уже не имела бы смысла.

Поэтому очевидность правильнее называть не одним из способов данности предмета (наряду с другими), а перво-данностью предмета. Можно заметить, что на уровне этой перво-данности ноэзис (сознание чего-либо) оказывается неразрывно связанным с ноэмой (предметным аспектом сознания) не только в смысле некоторой «корреляции», существующей между ними (соответствия, согласованности); здесь эти аспекты являются неотделимыми друг от друга в принципе, как две стороны цельного бытия сознания: однако они также необходимым образом различны, поскольку в основе их различия лежит исходное различие между сознанием и трансцендентным ему миром. В этом отношении очевидность, понимаемая как переживание очевидности, совпадает с интенциональностью как чертой сознания. На этот момент указывает, в частности, И. Инишев: «...очевидность у Э. Гуссерля выполняет функцию формально принципиальной характеристики интенциональности. Очевидность в этом случае идентична самоданности вещи...» [45, с. 88].

Проблема интенциональности, таким образом, оказывается неотделимой от проблемы очевидности и «сущностного усмотрения»; интенциональность – это общая структура актов сознания, невыводимая из других понятий и несводимая к ним. Характерно следующее: с одной стороны, возникающее в феноменологии Э. Гуссерля понимание интенциональности делает возможным восстановление в правах «сущности», или «эйдоса», а с другой – расшатывает исходную платоническую ориентацию Гуссерля, поскольку сущность всякий раз оказывается длящимся переживанием в потоке сознания; «трансцендентный» же характер сущности оказывается трансцендентностью в смысле горизонта сознания, нетематизируемой целостности сознания, которая, однако, может быть выявлена через активизацию пассивных, «седиментированных» содержаний.

Вкратце попробуем рассмотреть, почему понятие интенциональности и сопряженное с ним понятие очевидности влечет за собой «расшатывание» именно представления о сущности как об устойчивой и неизменной инстанции. Структура акта, задаваемая присущим любому

сознанию интенциональным отношением, является двойственной. Так, уже в «Логических исследованиях» выделяется содержание суждения, или идеальный его момент, и протекание суждения, или его материальный момент [80, с. 29–30]. В «Идеях...» (I) артикулируется знаменитая корреляция ноэмы (предметного смысла) и ноэзиса (осуществления смысла). В «Картезианских размышлениях» речь идет о *cogitato* и *cogitatum* как о коррелятивных аспектах сознания («...любое *cogito*, любое переживание сознания, как мы это также обозначаем, имеет в виду (*meint*) нечто и несет в себе самом в качестве имеющегося в виду свой соответствующий *cogitatum*...» [28, с. 49]. Эта двойственность актов сознания имеет также и онтологический смысл – иначе говоря, она указывает не только на собственные особенности интенционального отношения, но и на сущность сознания как способа бытия. Дело в том, что трансцендентное сознанию бытие также имеет свой коррелят – трансцендентальное Я, к которому феноменолог приходит, совершая феноменологическое эпохе. Чистое сознание как таковое – как взаимосвязь многообразных переживаний и их единство в трансцендентальном Я – тогда с неизбежностью предполагает трансцендентный объект, который полностью открыт и доступен сознанию сам по себе и при этом кардинально отличен от сознания по способу своего бытия: поэтому, как неоднократно подчеркивает Э. Гуссерль, мир и Я реально не присутствуют друг в друге, если под «реальным присутствием» понимать такого рода включенность одного в другое, когда способ бытия включенного и включающего совпадают. Трансцендентальное Я и трансцендентный ему мир соотносятся иным образом – хотя сознание может в феноменологической установке «без остатка», то есть во всей полноте их смысла, содержать в себе трансцендентные вещи, а внешний мир, в свою очередь, может полноценно содержать в себе эмпирическое Я, так что с точки зрения его объективности оно может быть всесторонне истолковано, эти две инстанции (трансцендентальное Я и коррелятивный ему трансцендентный мир) оказываются у Э. Гуссерля не сводимыми друг к другу и каузально не выводимыми друг из друга инстанциями. Поэтому основатель феноменологии пишет: «...так же как редуцированное Я не есть часть мира, так и наоборот, мир и любой объект мира не есть часть моего Я, не находится реально (*reell*) в жизни моего сознания как его реальная (*reell*) часть...» [28, с. 41]. Здесь, однако, важно иметь в виду, что различие между трансцендентальным и трансцендентным – это не различие двух субстанций, если под субстанцией понимать то, что способно существовать само по себе в отличие от других, несамостоятельных видов бытия (субстанция как *hurokeimenon*, «подлежащее», как она описывается в «Категориях» Аристотелем).

Это различие (между трансцендентальным и трансцендентным) сложнее: оно возникает из природы интенциональности (понимаемой в данном случае как первичная жизнь сознания и переживание очевидности): ведь она подразумевает направленность на некий предмет, иной по

отношению к переживаемому сознанию, и в этой направленности она действительно достигает предмета «самого по себе» – не образа предмета, не его идеи, а именно предмета в его самоданности, однако при этом – парадоксальным образом – эта самоданность оказывается иной, чем у того же самого, но трансцендентного, предмета. То, что предмет, присутствующий в сознании «вживе», отличается по способу своего бытия от трансцендентного предмета, является следствием утверждаемой Э. Гуссерлем интенциональной природы сознания; это не означает, конечно, того, что сознание в некотором отношении «создает» реальные (трансцендентные) вещи – в этом случае позиция Гуссерля была бы солипсистской; это означает, что предмет существует в двух смыслах – он существует для себя и для нас, но таким образом, что его существование для себя полностью открыто для созерцающего предмет мыслителя. Поэтому можно согласиться с Г. Брандом, который в своей работе о позднем творчестве Гуссерля отмечает, что понятие очевидности у него, с одной стороны, указывает на данность предмета как такового (безотносительно к познанию), а с другой – на его открытость познающему взгляду: «Очевидность имеет два разных смысла. Во-первых, что данное действительно дано как таковое, действительно дано вживе, есть “собственной персоной” и не является лишь в некоторой мере пустым подразумеванием. Затем, что самоданное в своем на-себя-само-указании для нас беспрепятственно доступно, абсолютно открыто» [126, s. 1–2]. Сущность вещи, которая как раз и открывается в ее «сущностном усмотрении», или в переживании очевидности, поэтому не есть общая форма этой вещи (понятие разума о ней), но также она несводима и к представлению об индивидуальном существовании вещи (стремящемся совпасть с трансцендентным предметом). Индивидуальное существование, «факт» в «Идеях...» (I) однозначно мыслится как нечто иное по отношению к сущности. Скорее, сущность предмета вообще есть многообразие конкретных смыслов и смысловых связей, без которых его существование невозможно. Достаточно убедительной представляется интерпретация сущности у Э. Гуссерля, предложенная Левинасом: «...сущность предмета – это его необходимая структура: то, благодаря чему предмет есть то, что он есть; то, что прежде любых эмпирических характеристик делает его возможным и постижимым; коротко говоря, его принцип» [54, с. 100].

Стоит отметить, что подобная трактовка сущности хотя и сглаживает, но не устраняет двойственного характера этого понятия у Гуссерля (обусловленного тем, что сущность, с одной стороны – есть для нас, а с другой – для себя): так, «принцип» или структура любой сущности определяется ее принадлежностью тому или иному региону бытия, структура которого, в свою очередь, зависит от конкретной материальной онтологии (соответствующей этому региону) и формальной онтологии (определяющей черты предметности вообще). Таким образом, любая сущность получает двойное определение: с одной стороны, она определяется материально,

исходя из вида деятельности сознания, конституирующего данный регион, с другой – чисто формально, как описываемая формальной онтологией. Взаимосвязь формальной онтологии и материальных, однако, сама по себе является достаточно проблематичной – во многом потому, что понимание предмета, обретаемое в формальной онтологии, оказывается словно изолированным от непосредственной деятельности сознания и вообще вводится как область аналитической априорности, или область, обосновываемая чисто логически. На это указывает А. Б. Паткуль [74, с. 11]. В основу материальных онтологий, напротив, кладутся предметности, непосредственно обнаруживаемые как конституируемые сознанием.

В феноменологии Э. Гуссерля в целом можно заметить колебание между отождествлением сознания с разумом, понимаемым исходя из синтетической деятельности сознания («синтез отождествления»), и отождествления сознания с жизненным (временным) потоком, в котором любое единство всегда «размывается» и обнаруживает свой многообразный характер. При этом чистое сознание соединяет в себе эти два смысла: оно одновременно обеспечивает возможность единства некоего предмета и тут же размывает его единство в силу своей временной природы. Особенно отчетливо это заметно в анализах сознания времени, которые осуществляет Э. Гуссерль. Так, он пишет: «Это [чистое сознание. – *А. Н.*] есть абсолютная субъективность, и имеет абсолютные свойства того, что следовало бы образно назвать “потоком”, что берет начало в актуальной точке-источнике (*Urquellpunkt*), “Теперь”...» [29, с. 79]. Здесь сознанию, понимаемому как поток, неизменно сопутствует самотождественная точка «теперь», точка исходного единства самого сознания. Однако ясно, что эта перво-точка «теперь», хотя и делает возможным все многообразие возможных актов сознания, в первую очередь, синтезов – сама появляется отнюдь не в результате синтеза отождествления, но фигурирует в качестве исходной самоданности, уже не являющейся результатом синтезирующей деятельности. При этом бросается в глаза, что эта временная перво-точка не имеет ничего общего со структурами предметности, выделяемыми Гуссерлем в формальной онтологии, хотя и формальная онтология, и эта перво-точка некоторым образом определяет характер предмета и специфику сущностей, обнаруживаемых в сознании. Поэтому выглядят оправданными слова А. Б. Паткуля о том, что универсальность чистого сознания у Гуссерля – это не универсальность формы, задаваемой формальной онтологией: «Абсолютное сознание, как оказывается, не может быть ни универсальной формой предмета вообще, ни одним из уже конституированных регионов» [74, с. 17]. Понятно, что если сфера абсолютного сознания мыслится в качестве априорной и несомненной очевидности – в отличие от трансцендентного мира, бытие которого может быть подвергнуто сомнению, то и сам трансцендентный мир (со всеми его регионами) прежде всего дан нам в качестве мира смысловых связей и единств, а не в качестве природного мира, управляемого причинно-следственными связями. Более того, любая

трансцендентная вещь в своей сущности предстает прежде всего таким смысловым единством, а уже «затем» – следствием тех или иных причин.

Стоит рассмотреть еще один аспект указанной двойственности понятия сущности у Э. Гуссерля, вытекающей из природы интенциональности. Широко известным является феноменологическое понятие «горизонта», которое используется для описания неявных, но присутствующих в каждом воспринимаемом предмете возможностей, определяющих его дальнейшее восприятие. Горизонтность появляется потому, что интенциональное отношение всегда остается незавершенным, «действующим», направленность на предмет никогда не завершается постижением этого предмета полностью адекватным образом. Действительно, полная реализация конкретного предметного смысла означала бы прекращение интенционального отношения (в котором дается конкретный предмет), а значит – устранение и самой возможности восприятия предмета.

Горизонтность сознания ведет к возникновению следующей ситуации: с одной стороны, единичный предметный смысл получает определенность за счет соответствующего ему внешнего и внутреннего горизонта (и без этого горизонта, только как «отдельный» предмет, немислим), с другой стороны – горизонты сами представляют собой совокупность смысловых возможностей конкретного предмета (внутренний горизонт) или смысловых взаимосвязей мира вообще (внешний горизонт). Поэтому смысловое единство предмета никогда не дано (и не может быть дано!) как таковое в моменте «теперь»; в этом актуальном моменте дается лишь отдельный «срез» смысла предмета, требующий раскрытия в многообразных «оттенениях» (*Abschattungen*), через которые сознание постигает этот предмет. Иначе говоря, всякое смысловое единство – это единство, обнаруживаемое во времени, которому присуща неполнота и открытость, характеризующая переживание сознания. Возможно ли в таком случае, используя феноменологический метод, обоснованно говорить о «формальной онтологии» как об области сугубо формальных сущностей, которые не определяются опытом сознания? В конце концов, характер интенционального отношения предполагает, что сознание всегда имеет дело не с готовым смыслом, а со смыслом раскрываемым: значит, формальные сущности, возникающие у Э. Гуссерля из законов чистой логики (см. [27, С. 458]), сами предполагают горизонт – и большую степень неопределенности. Как пишет Г. Бранд, «сознание – не *tabula rasa*, на которой появляются все новые и новые знаки, но, забегая вперед в непрерывном превосхождении горизонта, оно всегда уже имеет за собой некоторое сознание» [126, s. 23].

Сказанное об очевидности и интенциональности указывает на то, что понятие сознания в феноменологии Э. Гуссерля является неоднозначным – и имеет, по меньшей мере, два ключевых смысла. Сознание является, с одной стороны, потоком переживаний, единство которого обеспечивается за счет нетематизируемой далее точки «теперь», с другой стороны –

взаимосвязью смыслов, которые обретают единство в значимости тотального горизонта, мира. Можно предположить, что оба эти смысла вытекают из заявленной основателем феноменологии природы интенциональности. Точка «теперь», если рассматривать ее безотносительно к предметным содержаниям, есть не что иное, как самоочевидность сознания, очевидность трансцендентальной сферы (т. е. интенциональность, предметом которой становится она сама). Тотальный горизонт, мир, есть очевидность трансцендентного как такового: очевидность «предмета вообще». Недостаточно проясненной остается связь между этими двумя смыслами сознания; однако преимущественным для Гуссерля оказывается все-таки понимание его как «потока».

Легко понять, почему это так: ведь если бы исходным было сознание предметности, предполагающее синтез отождествления, тогда и самосознание представляло бы не временной поток, а именно Я, постигаемое как собственный предмет. Примечательно одно замечание по этому поводу из поздних текстов Э. Гуссерля об intersubjectивности. Здесь он утверждает, что необходима «...последняя редукция, направляющая взгляд на абсолютно изначальную жизнь, на первоначальное Я-есть, на течение, на изначально-пассивное течение потока, <...> – и уже отсюда взгляд направляется на идентичное, на “образования” всех уровней...» (Hua, XV. S. 585. Цит. по: Борисов Е. Проблема intersubjectивности в феноменологии Э. Гуссерля [18]). Возможно ли, однако, понять сущность такого пра-сознания из перспективы разума – в том смысле, каким наделяет его феноменолог? Ведь разум, отвечающий за единство и смысл предметностей в потоке, возникает из этого потока как его возможная модификация и самопроявление.

Стоит сказать, что понимание сознания как источника временного потока переживаний и одновременно – как гаранта единства и разумности познания, некоторым образом преодолевает разрыв между философией как теорией и как практикой; радикализм феноменологического проекта состоит в том, чтобы из исходного практического опыта (взятого в призме редукции) извлечь несомненную и универсальную теорию. Однако не оказывается ли так, что сама специфика феноменологического подхода к сознанию лишает эту теорию той вневременной сущностной необходимости, которую пытается придать ей создатель феноменологии? Можно отчасти согласиться со словами П. П. Гайденко, которая подчеркивает, что именно переживание длительности является для феноменологии первичным опытом сознания, предшествующим всякому синтезу: «...длящееся, длительность, бесконечная “в обе стороны”, заменяет в феноменологии Гуссерля единство – центральное понятие традиционной метафизики. А тем самым самоконституирующееся имманентное время встает на место вечности» [20, с. 396]. Это означает также, что всякая активность сознания – в том числе и сущностное усмотрение – имеет неокончательный, длящийся характер, определяющийся как со

стороны предшествующих и сопутствующих актов, так и со стороны своего горизонта. Никакая сущность поэтому не является нам как аподиктическая очевидность, поскольку сознание в его временном аспекте, где только и обнаруживаются сущности, обращается с ними точно так же, как и с любыми другими своими предметами: постигает их как свой собственный смысл, всегда раскрываемый лишь в многообразных способах данности предмета.

Таким образом, стремление утвердить философию в качестве «строгой науки» и источника теоретического знания оборачивается в феноменологии Э. Гуссерля бесконечной практикой мышления, или мышлением как жизнью сознания. Для понятия «истины» и «очевидности» это имеет несколько важных следствий. Во-первых, хотя у Гуссерля и сохраняется картезианское понимание очевидности как «естественного света» (света разума), обеспечивающего достоверность конкретных истин, с ним начинает соперничать другое ее понимание: перво-очевидностью оказывается сам разум как таковой, бытие разума – и специфика этой очевидности не может быть полноценно раскрыта посредством интенциональных актов, поскольку такая очевидность сама лежит в основании интенциональности. Иначе говоря, очевидность самого разума – это качественно иная очевидность, чем очевидность предмета (в том числе и сущности); для ее понимания недостаточно «предметного» истолкования разума.

Во-вторых, проблема очевидности оказывается тесно связанной с проблемой времени: перво-очевидность разума – это точка «теперь», с одной стороны, являющаяся источником временности в сознании, с другой – источником потока сознания вообще, последним горизонтом его смысла. Судя по всему, именно эти два смысла очевидности – как сущности разума и как источника временности – находят отражение в концепции истины бытия М. Хайдеггера. В «Пролегоменах к истории понятия времени» он подвергает феноменологический проект своего учителя критическому анализу и пытается выработать собственный метод, который позволил бы раскрывать жизнь сознания не из перспективы сознания же (так, как будто уже заранее известно, что такое сознание), а из перспективы бытия; ведь обращение к «самим вещам» предполагает, что происходит отказ от любых предустановок по отношению к ним – а чем, как не подобной предустановкой является отсутствие ясности в отношении того, что такое сознание? По этому поводу автор «Бытия и времени» пишет: «...если мы спросим, как положительно определяется бытие актов и каково бытие личности, бытие переживания и единство переживаний, то в ответ услышим не более того, что уже сказано: акты исполняются, и исполняет их личность. О способе бытия самого исполнения актов и о способе бытия их исполнителя не говорится ни слова» [111, с. 137]. Э. Гуссерль считает бытие сознания («поток сознания») перво-очевидностью, которая уже не может получать дальнейшего прояснения, поскольку выступает в качестве основания всех других очевидностей; однако такая трактовка

предполагает, что сам же разум некоторым образом «непрозрачен» сам для себя, что самоданность имеет привилегированное положение по отношению к данностям предметов; для М. Хайдеггера такая позиция оказывается неприемлемой, и он предпринимает попытку создания иной феноменологии, в которой вещи не возводятся к единому основанию – бытию сознания, изнутри которого они осмысляются, а получают интерпретацию каждая в соответствии со своим способом бытия.

#### 1.1.4. Очевидность и границы феноменологического разума

О. Финк, определяя основную задачу феноменологии Э. Гуссерля, указывает, что она состоит в полном освобождении духа от предопределяющих его толкований, которые задают характер тех или иных философских систем. Обыкновенно человеческая самость, субъект, дух, понимаются исходя из некоторой предустановки, которая определяет в том числе и характер самосозерцания, которое призвано прояснить природу духа: «...традиционное истолкование самости, которое определяется привычным и знакомым истолкованием самосозерцания [self-meditation] (как непрерывно возможной человеческой манеры отношения к основанию) совершенно не выходит за пределы наивного, пред-заданного понятия “самости”, оно не получает его впервые из самосозерцания, но уже обладает им предварительно» [141, р. 20]. Задача же феноменологии, по его мнению, в том и заключается, чтобы, освободившись от всех предустановок относительно человеческой самости, через самосозерцание как таковое выйти в пространство свободы духа. Однако является ли эта задача осуществимой в рамках самой же феноменологии? Остается открытым вопрос о том, насколько беспредпосылочным является самосозерцание, которое требует от исследователя, во-первых, убеждения в необходимости понимать философию как «строгую науку» (как источник теоретического знания), а во-вторых, и в связи с этим, совершения предварительных методологических процедур (редукция, эпохе).

Ведь такое самосозерцание руководствуется не позицией, полностью очищенной от предустановок, а определенными, вполне четко заданными ориентирами – во-первых, ориентацией на приоритет теоретического аспекта мышления над практическим и, во-вторых, ориентацией на способ данности предмета, обнаруживаемого «здесь и сейчас», в представлении или «реактуализации» (*Vergegenwärtigung*). В силу изначальных ориентаций феноменологии и само чистое сознание, к которому предлагает возвращаться Э. Гуссерль – это сознание уже некоторым образом осмысленное; а разум или смысл – это не разум и смысл в их вневременной сущности; они понимаются вполне конкретным образом.

Характерно, что сам же О. Финк и обращает внимание на непроясненность многих ключевых понятий Э. Гуссерля в своей известной статье «Оперативные понятия

феноменологии Гуссерля» («Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie» [142]). Здесь он указывает, что, скажем, понятия «осуществления» (Leistung) или «феномена» специально не тематизируются и поэтому остаются как бы в «тени». Однако стоящие за этими понятиями явления являются необходимыми условиями мышления и опыта сознания, определяющими саму его деятельность. Достаточно точным представляется понимание сущности «оперативных понятий» В. И. Молчановым, который подчеркивает, что они возникают в качестве понятий, отсылающих не к предметам сознания, а к его непосредственной деятельности: «...мышление не может подвергаться сомнению сам акт мысли – “просто-напросто” потому, что предметом мысли сначала выступает предметность в самом широком смысле и мысль о предметном, но не акт мысли и его непосредственное выражение в языке» [64, с. 213]. Впрочем, оперативные понятия указывают не только на факт «до-предметной» деятельности сознания, но и на определенное предпонимание того, что такое с феноменологической точки зрения сознание, разум вообще. Такое предпонимание – если его прояснить – способно дать представление о границах феноменологии Э. Гуссерля – в смысле ее продуктивного отличия от других проектов мысли, ее специфичности, ее особой «логики».

Обратимся сначала к основной методической процедуре, которую вводит Э. Гуссерль – эпохе, и посмотрим, каким образом она задает границы его образу мысли. Широко известно, что такое эпохе в феноменологии: это особая установка, в которой феноменолог отказывается от наивного убеждения в реальности (существовании) мира, в котором он находится, однако и не отрицает возможности его существования. Реальность мира остается как бы в «подвешенном» состоянии, мир предстает как только-явление. В «Идеях...» (I) мы находим такое определение феноменологической установки: «Следуя естественной установке, мы совершаем все без исключения акты, благодаря которым мир наличествует для нас. <...> Переходя же к феноменологической установке, мы с принципиальной всеобщностью пресекаем совершение любых подобных когитативных полаганий, а это значит: “мы заключаем в скобки” прежде произведенные, что же касается дальнейших исследований, то мы “не соучаствуем в подобных полаганиях”; вместо того чтобы жить в них, совершать их, мы совершаем направленные на них акты рефлексии и их же самих постигаем тогда как абсолютное бытие...» [27, с. 154]. Характерно, что различие между естественной и феноменологической установкой связывается с отношением сознающего к совершаемым им актам – предполагается, что в первом случае он как бы «соглашается» с реальностью всех актов, в феноменологической же – занимает по отношению к ним позицию наблюдателя. Собственно, полагание реальности мира – это вера в реальность собственных актов сознания, связывающих нас с миром. В феноменологической установке такая вера заменяется рефлексией над жизнью сознания, или «имманентным восприятием». Рефлексия также подразумевает реально совершаемые акты;

однако, во-первых, это акты, направленные на сам же поток сознания (соответственно, рефлексия – это имманентное восприятие), а, во-вторых, это акты обращают конкретное *cogitatio* (переживание) в свой предмет. Здесь возникает вопрос: не является ли любая рефлексия тоже – как и обыденное восприятие – по-своему «заинтересованной» – пусть и не в бытии внешнего мира, а, скажем, в обосновании научной строгости философского знания? Для Э. Гуссерля не подлежит сомнению беспредпосылочность краеугольного камня феноменологии – очевидности, в которой обнаруживается сущность предметов: «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания...» [27, с. 80]. Однако, как мы видели, очевидность, если мыслить ее в качестве самоданности или «перво-данности» предмета и сознания, обнаруживает в себе глубинный, непрозрачный слой, являющийся источником сознания времени – слой, который лежит в основе интенционального отношения, а, значит, и «сущностного усмотрения» (в той мере, в какой оно есть усмотрение предмета). Поэтому в любом созерцании сущности присутствует как момент адекватного раскрытия этой сущности, так и момент неявных предпосылок, определяющих сам характер рефлексии.

Рефлексия и созерцание сущности, безотносительные к конкретной ситуации и установке сознания, предполагали бы непосредственное обращение к некой вневременной сфере опыта: а это противоречит как исходному определению сознания в качестве интенционального, так и нацеленности на «сами вещи» в их непосредственной данности. В поздний период своего творчества Э. Гуссерль, судя по всему, осознает проблему непрозрачности любой рефлексии. Особенно интересным оказывается в этом отношении изменение его взгляда на intersубъективность: если в «Картезианских исследованиях» восприятие другого человека в качестве другого Я предполагает «вчувствование» (*Einfühlung*), которому предшествует кинестетический опыт (опыт восприятия собственного тела как объекта) и аппрециация другого тела в качестве «живого», то в поздних манускриптах, посвященных проблеме конституирования времени (*Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934): *Die C-Manuskripte* [147]), предлагается совсем другая модель intersубъективности. Важно то, что в этой поздней модели конкретному эго предшествует дорефлексивный «эго-полюс», который не только делает возможным схватывание любых предметов в интенциональном отношении, но и уже неявным образом включает в себя возможные другие эго. Как пишет Д. Донохоу, «этот эго-полюс не обладает объективным смыслом. Он предшествует всякому объективному смыслу. Он предшествует рефлексии над деятельностью эго, поэтому его единство отличается от того единства, которое обычно обеспечивается в синтезе посредством рефлексии. Поскольку на базовом уровне функционирования эго не предполагает объективного смысла, его нельзя рассматривать в качестве конкретного эго,

которое можно назвать вами или мной» [135, р. 223]. Идея «эго-полюса», в сущности, продолжает и развивает интуиции, связанные с проблемой потока сознания, или жизни сознания, которая как таковая «предшествует» интенциональности.

В силу того, что в сознании наличествует дорефлексивный слой, который лишь отчасти может постигаться в рефлексии, феноменологическая установка так же, как и естественная, содержит в себе элемент веры, или подразумевает полагание определенного бытия. Содержанием этой веры является уже не реальность мира, а реальность бытия сознания, которое Э. Гуссерль неоднократно называет «абсолютным бытием» (к примеру, см. «Идеи...» (I), с. 150, 154). При переходе к феноменологической установке бытие мира перестаёт полагаться в качестве реального, и тем самым происходит активизация сознания как особого способа бытия. Эпохе не только открывает область чистого сознания, но и конституирует ее как отличную от бытия мира.

Стоит обратить внимание на то, что хотя чистое сознание характеризуется в качестве «абсолютного бытия», т. е. бытия, не нуждающегося во внешней причине и условии, в определенной точке оно, однако, неотделимо от бытия трансцендентного (мира). Этой точкой для Э. Гуссерля неожиданно оказывается материя в смысле человеческой телесности и материальной природы. Он задается вопросом: «...как может быть так, что мое сознание <...> всякий раз предшествует тому трансцендентному, что полагается и подтверждается в этом мире, а тем самым всякий раз предшествует тому, что осмыслено и бытийно значимо для меня как “мир” <...>? Мы сейчас же увидим, что происходит это может лишь благодаря известной причастности к трансценденции в первоначальном, перводанном смысле, а это, очевидно, трансценденция материальной природы» [27, с. 168].

О «причастности» здесь идет речь, вероятно, в том смысле, что материальное бытие – прежде всего, в качестве собственного тела – является для сознания первым и наиболее знакомым интенциональным предметом. Однако в силу двойственности понятия сознания и связанного с ним понятия очевидности – с одной стороны, оно представляет собой интенциональное отношение, с другой, доинтенциональную перво-данность – телесность и вообще материальная природа изначально возникает не в качестве предмета (как, скажем, в кинестетическом акте), а в качестве некоторой дорефлексивной данности, вообще не доступной никакой объективации. Отсюда ясно, что бытие сознания, которое в качестве своего предмета имеет материальное бытие, не является абсолютным бытием в силу того, что оно постигается из перспективы интенционального отношения. Сама структура интенционального отношения – в которое «верит» феноменолог – требует представления реальности в качестве предметной. Что такое предметность, в свою очередь, раскрывается Гуссерлем, исходя из сферы чистого сознания и внутри нее, т. е. после осуществления редукции: предметность, таким образом,

оказывается сугубо теоретической – в том смысле, что исследователь полагается исключительно на свой опыт созерцания, не определяемый никаким предметом, кроме непосредственных «данностей» сознания.

Хотя теоретический характер феноменологии существенным образом отличается от теоретического характера других наук (науки опираются на традицию, во многих отношениях затемняющую смысл исследования), он сохраняет тот смысл, который вкладывает в понятие созерцательного мышления Аристотель в шестой книге «Никомаховой этики» (Z): «...то, что составляет предмет научного знания (to epistēton), существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается» (1139b20) [4, с. 175]. Выясняется, что изначальная цель феноменологии – обоснование научного знания из сферы чистого сознания, понимаемого как оплот неизменных и данных с очевидностью сущностей – по мере разработки феноменологического проекта в работах Э. Гуссерля, неизменно отсылает исследователя к все новым проблемам, связанным с тем, что вневременное (сущность) оказывается погруженным во время (во временной поток сознания), так что пресловутой «самоданности» вещи не представляется возможным достичь в полной мере.

Судя по всему, именно верность строгому «принципу всех принципов», который предполагает постижение любого сущего «только в тех рамках, в каких оно себя дает» [29, с. 80], позволяет Э. Гуссерлю увидеть неизменно сохраняющуюся в любой самоданности и очевидности темноту и неясность, которые как бы лишают сущность ее достоверного основания. Ясно, что М. Хайдеггер, несмотря на критику многих идей своего учителя, во многом становится наследником его концепции очевидности – если у Э. Гуссерля очевидность и истина теряют свой исключительно гносеологический статус, и начинают получать обоснование из перспективы бытия сознания, то Хайдеггер радикализирует эту тенденцию и показывает производность всякой истины разума от истины бытия – допредикативной открытости мира. Поэтому он отвергает созерцательную (теоретическую) позицию в качестве основной позиции философа: ведь проблема мира в интерпретации автора «Бытия и времени» получает такое истолкование, что любой мир уже включает в себя определенную форму теоретического и практического бытования – таким образом, что выйти из мира в некоторую «отстраненную» позицию наблюдателя представляется возможным лишь ценой утраты непредвзятости.

Это связано с тем, что, как было показано, позиция наблюдателя подразумевает определенную установку или веру (в возможность «отстраненного» наблюдения). Действительно, сознание и неотделимый от него разум у Э. Гуссерля понимаются изначально из перспективы интенциональности, в которой всякое сущее предстает как предмет, из

перспективы теоретического мышления, для которого существуют неизменные вневременные сущности; он не ставит вопроса о том, насколько оправданной является такая установка. М. Хайдеггер стремится преодолеть перспективность мышления и мыслить бытие как таковое, что, однако, оказывается возможным в его философии только через понимание истории бытия. В этой истории феноменология Э. Гуссерля занимает важное место, но все-таки оказывается пронизанной мотивами европейской метафизики, для которой характерно «опредмечивающее» отношение к сущему. Так, во «Вкладах в дело философии» М. Хайдеггер пишет о том, что в Новое время «...начинается перенесение [центра] тяжести мышления на самообеспечение (Selbstsicherheit) мышления (veritas становится certitudo), и в формуле теперь на первое место должно быть помещено мышление с его измененным притязанием на действительность. Соответственно этому определение сущности сущего оборачивается предметностью» [110, с. 93].

Верно, что в европейской философии Нового времени можно обнаружить подобные черты; однако феноменология Э. Гуссерля не ограничивается опредмечивающим отношением к сущему – в ней присутствуют другие, не менее значимые и плодотворные ориентации: к примеру, основополагающая ориентация на возвращение к «самим вещам», которая направлена на преодоление предустановок по отношению к предметам, которые могут ограничивать возможности их познания. Так, уже в «Философии как строгой науке» можно прочесть: «Истинный метод вытекает <...> из природы подлежащих исследованию предметов, а не из наших заранее составленных суждений и представлений» [30, с. 208]. Поскольку же предметом исследования Э. Гуссерля является чистое сознание, его бытие, безотносительное к бытию мира – феноменологический проект оказывается учением о сознании, понимаемым из перспективы интенциональности, и здесь пролегает его граница.

Этим же горизонтом очерчивается и концепция очевидности: как и сама жизнь сознания, познать сущность которой изнутри самой же феноменологии не представляется возможным (поскольку она является ее границей), очевидность оказывается, с одной стороны, осмысленным присутствием предмета (или самого сознания) в моменте «теперь», единством смысла, которое в качестве предметного полюса обеспечивает связь многообразных актов, в которых схватывается тот или иной предмет, а с другой – сквозящим в этом присутствии отсутствием, неясностью, темнотой, без которой оказывается невозможным многообразие опыта и течение времени.

## 1.2. М. Хайдеггер: истина как несокрытость

### 1.2.1. Прояснение и постановка вопроса

Это исследование сосредотачивается на одном конкретном аспекте концепции истины М. Хайдеггера – а именно, на истине бытия, которую немецкий мыслитель также называет «несокрытостью» (аналогом «несокренности» является греческий термин ἀλήθεια (алетейя), который Хайдеггер также часто использует). Как было показано, очевидность у Э. Гуссерля – очевидность тех или иных нозисов и нозм (актов и предметностей) – как таковая не может быть отнесена ни к сфере только сознания, ни к сфере трансцендентного ему мира. Подобная «неопределенность» очевидности, а, что самое важное, ее конституирующий по отношению к предметностям сознания характер, ее укорененность в интенциональности – именно эти открытия Гуссерля, как представляется, способствуют формированию концепции истины, которая предполагает единство истины и бытия, а не истины и разума; неуловимый и неустранимый «зазор», существующий между коррелятивными структурами чистого сознания (скажем, нозмой и нозисом, смыслом предмета и способом данности предмета), указывает здесь, конечно, не только и не столько на различие между субъективным и объективным аспектом жизни сознания, сколько на саму эту жизнь, на интенциональность как связующую различные аспекты сознания деятельность. Этот смысл истины является центральным для М. Хайдеггера – именно он вызывал и вызывает как усиленный интерес, так и достаточно ожесточенные споры среди исследователей; высказывается даже мнение, что представление о «несокренности», истине бытия, является ничем иным, как следствием ошибочного употребления слов. В частности, такой позиции придерживается Э. Тугендхат (Tugendhat) [168]. Между тем, едва ли можно согласиться с тем, что новаторский поворот в осмыслении истины и бытия, который стремится совершить Хайдеггер, можно свести всего лишь к подмене понятий.

Действительно, в повседневной речи – вне терминологического контекста – слово «истина», прежде всего, отсылает к понятию правильности, достоверности некоторого знания, то есть его семантика опирается на представление о том, что истинное высказывание открывает человеку «истинное положение дел». Между тем, слово «истина» изначально берется Хайдеггером в другом значении – а именно, в том, которое позднее он стал выражать отдельным словом – «несокрытость», как раз для того, чтобы отграничить свое понимание от традиционного. В этом отношении слова, вынесенные в заглавие раздела – «истина как несокрытость» – могут вводить в заблуждение, если здесь понимать «истину» классическим образом – как истину высказывания, как соответствие высказывания предмету. Тогда

получается, что «несокрытость» оказывается лишь некоторой формой истины высказывания, что, конечно же, противоречит мысли Хайдеггера. В действительности дело обстоит обратным образом: именно несокрытость понимается им как исходная форма истины, как ее первичное, бытийное проявление. В дальнейшем, если и будет говориться об «истине», то именно в этом специфически «хайдеггеровском» смысл, которое содержательно стоит очень близко к «несокрытости». Однако по возможности будут использоваться другие, более конкретные выражения – «несокрытость», «просвет», «истина высказывания», «истина бытия», избегая неопределенного слова «истина», которое способно привести к смешению понятий. Чтобы выразить тот единый смысловой контекст, в рамках которого Хайдеггер осмыслял проблему истины, мы будем говорить о его «концепции истины».

В разговоре о концепции истины у Хайдеггера исследователи в основном реконструируют понимание им несокрытости (онтологической истины) в ее взаимосвязи с истиной сущего и истиной высказывания, в то время как еще один смысл истины в его работах – «просвет» – часто упускается из виду, либо рассматривается достаточно поверхностно в отношении его собственной структуры (стоит, правда, упомянуть, что понятие просвета затрагивают в своих работах М. Рэтхолл (Wrathall [169]), Р. Капобьянко (Carobianco [129, 130]) и Р. Полт (Polt [159])). В связи с этим – а также с общим замыслом данного исследования – целью этой главы будет прояснение целостной структуры концепции истины немецкого мыслителя с опорой на истолкование несокрытости. Также не будет упускаться из виду внутренне единство всей мысли «немецкого мастера», которая движима стремлением к «тому, что должно быть помыслено» («zu-Denkende»). Это «должное быть помысленным» – и само бытие, и истина, и природа, и логос, и событие, которые, однако, не являются понятийно (формально-логически) тождественными, но, скорее, многообразно выражают единый смысл. Как достаточно точно выражает эту идею Р. Капобьянко (Carobianco), «...Бытие как таковое – это несокрытость сущего (алетейя), возникновение, раскрытие, проявление, сияние сущего (фюзис); распределение и собирание сущего (изначальный Логос) – но также и “особление” сущего (Ereignis), и “прояснение”, “просвет” (Lichtung) сущего» [130, p. 25].

Итак, вот ключевые вопросы, которые будут освещаться в этой главе:

1. Каково положение несокрытости в целостной структуре онтологии М. Хайдеггера? Ответ на этот вопрос потребует краткого рассмотрения 1) связи несокрытости с вот-бытием и трансценденцией; 2) истолкования события как исходного феномена, позволяющего раскрыть сущность несокрытости; 3) истолкования различия как основной черты несокрытости и других понятий/феноменов в мысли Хайдеггера.

2. В чем состоит сущность несокрытости в мысли М. Хайдеггера? Отвечая на этот вопрос, мы будем ориентироваться на известные слова немецкого мыслителя, высказанные им в

работе «О сущности истины»: «Сущность истины есть истина сущности». Эти слова отсылают к вопросу о сущности как таковой, к вопросу о том, каким образом немецкий мыслитель пытается реформировать традиционное представление о сущности и какое влияние эта реформа (или возвращение к «истокам») оказывает на его интерпретацию истины. Двигаясь в русле дальнейшей интерпретации этого тезиса Хайдеггера, мы выделим ведущие черты несокрытости, а именно: а) ее двойственный характер (несокрытость мыслится исходя из сокрытости), который, в частности, позволяет говорить о том, что хайдеггеровское осмысление истины направлено на устранение ценностных наслоений, не укорененных в онтологии; б) ее единство с событием (Ereignis), в котором она предстает в качестве просвета (Lichtung).

3. В чем состоит специфика указанных черт? Здесь мы глубже раскроем тему двойственности истины бытия и основные ее моменты: 1) момент негативности, самоотрицания, и его связь с понятием Abgrund, «отсутствующего основания», которая тесно переплетается с темой Ничто и тем, как особым образом, согласно Хайдеггеру, бытие «отсутствует», отличие этой негативности от диалектической; 2) момент самопорождения, становления несокрытости; 3) связь несокрытости и проблемы творения/творчества.

Также стоит отметить, что наследие М. Хайдеггера будет рассматриваться в его целостности, специально не заостряя внимания на особенностях раннего и позднего периодов его творчества, которые выделяют сторонники представления о том, что в творчестве Х. в 1930-е гг. имел место «поворот» (см. Ж. Гронден [25]). Безусловно, верно то, что концепция истины претерпела существенное развитие и трансформацию за время его жизни. Однако цель этого исследования – выявить ключевые моменты в его понимании этого вопроса, что потребует привлечения текстов, написанных им в самое разное время.

### **1.2.2. От соответствия вещам к раскрытию мира**

В. В. Бибихин дает достаточно емкую и одновременно поэтичную характеристику несокрытости, которая очерчивает круг вопросов, в котором движется мысль Хайдеггера: «...непотаенное, греческая а-летейя — это истина не в смысле правильного суждения, а в исходном смысле того, что так или иначе всегда заранее уже есть. Увидев что-либо умственным зрением, мы спешим схватить предмет и отпускаем из виду свет, в котором увидели. Чем больше света, тем цепче взгляд привязан к предмету, тем меньше замечен сам по себе свет» [12]. То, что «уже есть» – это, прежде всего, конкретный мир как взаимосвязь (целокупность) отсылок, внутри которого обнаруживает себя человек. Известный анализ структуры бытия-в-мире в «Бытии и времени» и «Пролегоменах к истории понятию времени» ясно показывает, что немецкий мыслитель отдает целому приоритет над частями: мир как ускользающее целое

определяет место в нем вещей и экзистенции (бытия человека). «Свет», в котором мы видим предмет – это в мысли М. Хайдеггера и есть феномен мира, «просвечивающий» сквозь конкретные черты сущего. Феномен мира – это конкретный характер открытости сущего, способ явленности, несокрытости сущего для человека, который позволяет ему иметь дело с конкретными вещами, так или иначе обходиться с ними.

Обращаясь от своего присутствия в мире к тому свету, в котором этот мир открывается (к феноменальности мира), мы получаем возможность увидеть и сам мир в качестве того, что нам открывается – а значит, увидеть и возможность существования других миров, других способов явленности сущего. То, что позволяет человеку высказывать правильные суждения, воспринимать сущее как конкретным образом открытое сущее, мыслить феномен своего мира в ряду других исторических миров – это и есть несокрытость, истина бытия. Это своеобразное пространство возможностей, внутри которого разворачивается теоретическое и практическое мышление: отнюдь не безликое и не абстрактно-всеобщее, а конкретное, определенным образом структурированное пространство. Нельзя не согласиться с М. Рэтхоллом, который характеризует истину бытия как «область или структуру, которая делает возможным бытие вещей, обладающих определенными свойствами и характеристиками, или модусы бытия. Это не пространственная область или физическая сущность, это вообще не сущность. Это некое пространство возможностей» [169, р. 14].

Истина бытия, если понимать ее как пространство возможностей, всегда предполагает существование чего-то невозможного – или, лучше сказать, того, что не входит в круг конкретных возможностей. Невозможное в данном случае не является «невозможным вообще» – поскольку никакой окончательной всеобщности (тотальности смысла) не предполагается; оно представляет собой то, что оказывается не явленным, «сокрытым» в контексте данного мира. Выявление этой сокрытости как таковой – как новых возможностей – означает трансформацию мира, обнаружение в нем новизны. Это означает, что онтологическая истина не только позволяет человеку видеть сущее в некотором «свете», но и удерживает неясность, неопределенность этого сущего, которая обладает таким же онтологическим значением, как и его явленность. Поэтому исторические миры сменяют друг друга не в силу некоторой скрытой закономерности, а как раз в силу исходной неопределенности, неясности, сопутствующей феноменам в качестве неустранимого фона: «...миры сами определяются исходя из несокрытости – они возникают во времени и подвержены исчезновению и разрушению. Поэтому бытие как таковое не следует понимать в качестве чего-то определенного и устойчивого...» [169, р. 1].

Выразим эту мысль точнее: пространство возможностей конкретного мира (онтологическая истина этого мира) задается не некоторой исходной и всеобщей логикой, пусть

даже и логикой «смены миров», а только лишь внутренним отношением и, соответственно, различием между возможным/невозможным как двумя аспектами истины бытия. Поэтому «возможное» и «невозможное», «несокрытость» и «сокрытое» как таковые никогда не даны (не открыты человеку) ни в качестве феноменов, ни в качестве понятий: если попытаться охарактеризовать их природу, то ближе всего она оказывается к природе первоначал (в древнегреческом смысле архэ), которые самостоятельно – хотя и не без участия человеческого мышления – определяют характер существующей реальности. При таком понимании онтологической истины человек не является беспристрастным «регистратором» (в языке, в слове) некоторого наличного положения дел; не является он также и «творцом» истин в смысле независимого, отстраненного от творения создателя.

Скорее, речь идет о некотором взаимоотношении человека с бытием, в силу которого истина бытия открывается тем или иным образом. Характер этого взаимоотношения соответствует характеру (открытости) конкретного мира – вспомним известное хайдеггеровское понятие *Gestell* («постав»), которое как раз и характеризует это взаимоотношение: «Имя сумме тех требований, которые так до-ставляют друг другу человека и бытие, – пишет М. Хайдеггер, — что они взаимно ставят друг друга, – по-став» [104]. Однако если характер взаимоотношения человека и бытия выражается в характере понимания границ мира, в характере структуры открывающегося внутри этого мира сущего, то само взаимоотношение (как таковое) не может уже получать положительной характеристики; в конечном итоге это взаимоотношение оказывается самоотношением, отношением бытия к самому себе (почему это так, будет подробно показано далее), ведь связь между человеческим и вне-человеческим измерением в философии М. Хайдеггера – это не связь двух уже отдельных сущностей, а такая связь, которая становится возможной только через взаимоосoblение в «событии» (*Ereignis*). «Событие дает человеку и бытию сбываться, обособившись в их сущностной совместности» [104], и это позволяет понять, почему бытия «нет» (среди сущего), почему оно «имеется» – то есть всякий раз по-своему сбывается заново. Понятие «события», таким образом, оказывается тесно связанным с понятием «несокрытости» – а с феноменальной точки зрения они вообще неотличимы друг от друга.

Целостное понимание того, что представляет собой истина бытия, требует обращения к интерпретации Хайдеггером истины высказывания и вообще корреспондентной теории истины; в первую очередь будет рассмотрена та трансформация, которую претерпевает в его творчестве проблема «соответствия» (высказывания – реальности).

### 1.2.2.1. Соответствие и символ

Во-первых, несокрытость – это не истина «правильного суждения». Что здесь имеется в виду? Уже в относительно ранних работах – в частности, в «Бытии и времени», «Пролегоменах к истории понятия времени» – Хайдеггер проводит критику традиционного представления об истине как *adaequatio rei ad intellectum*. Эта критика достаточно широко известна. Сама возможность такого пересмотра проблемы появляется благодаря тому, что Хайдеггер существенно преобразует и перетолковывает феноменологический метод Э. Гуссерля. Решающим моментом этого перетолкования является то, что Хайдеггер указывает на упущение основателем феноменологии вопроса о бытии сознания – иными словами, вопроса о том, как – каким образом – существует сознание. Для Гуссерля сознание как таковое является чем-то самоочевидным: вспомним, что первой аподиктической очевидностью он, собственно, считает трансцендентальное «Я», которое хотя и понимается как Я-полюс, динамический по своей природе и отвечающий за возможность синтеза, все-таки, согласно немецкому мыслителю, не проясняет природы – характера бытия – самого сознания. Бытие, как пишет Хайдеггер, «...означает для него не что иное, как истинное бытие, объективность, истинность для теоретического, научного познания» [111, с. 128]. Впрочем, он отмечает, что феноменология совершила три важных открытия, которые облегчили путь его собственной мысли – это интенциональность, открытие «категориального созерцания» и прояснение смысла априорности. Представляется, что эти три пункта связаны между собой не только внешним образом. Центральным – и наиболее всеохватным пунктом – является интенциональность, ведь у Гуссерля, как выяснилось, она и есть сама «жизнь сознания», исходный трансцендентальный момент сознания, который конституирует Я-полюс в его нозматическом составе. Именно особый характер интенциональности – как того, что, по существу, предшествует дихотомии нозмы/ноэзиса – делает возможным открытие категориального созерцания, иными словами, «усмотрения сущности». Усмотрение сущности требует в качестве своей почвы интенциональности – в том отношении, что именно интенциональный характер сознания позволяет нам в ходе исследования совершить «скачок» от фактов к сущностям. А значит, характером априорности обладает, выражаясь языком Хайдеггера, уже не некоторое внутримирное «сущее» и не «Я», понятое как субстанция, но «...само бытие; априори — не имманентное и не трансцендентное, оно не принадлежит изначально сфере субъективности, но и не подвластно реальности» [111, с. 81].

В мышлении Хайдеггера интенциональность сохраняется – в виде онтической (относящейся к уровню сущего) трансценденции. Трансценденция является более широким

понятием и феноменом, который, однако, сохраняет основное свойство интенциональности: свойство находиться как бы «между» определенными сущностями и их определять. Хайдеггер пишет об этом в размышлениях о Лейбнице (GA, 26): «Проблема трансценденции как таковая не идентична проблеме интенциональности. Последняя сама возможна только как онтическая трансценденция на основании изначальной трансценденции: бытия-в-мире. Эта пратрансценденция делает возможной любое интенциональное отношение к сущему. Это отношение, однако, осуществляется таким образом, что оно существует внутри и для поведения “вот” по отношению к этому сущему. Оно основывается в предварительном понимании бытия сущего» [146, s. 170]. Отсюда ясно, что трансценденцию он мыслит как онтологическое основание гуссерлевской интенциональности – как то, что делает ее возможной.

Хайдеггер приходит к выводу, что сознание существует как *Dasein*, основоструктурой которого является бытие-в-мире. В контексте темы данного исследования важно подчеркнуть, что основоструктура *Dasein* является исходным «праобразом» структуры несокрытости. Вообще говоря, стоит сказать, что в мышлении Хайдеггера, а значит, и когда речь идет о ключевых понятиях его онтологии, исследователь имеет дело со своеобразными структурами, которые – поскольку он берет на вооружение феноменологический метод, вызывающий к «самим вещам», уже не принадлежат ни сфере «разума» (и субъекта), ни сфере «опыта» или некоторой «объективной реальности», и не должны редуцироваться к логике этих областей. Эти структуры, в сущности, являются трансцендентальными, поскольку принадлежат бытию: «Всякое размыкание бытия как *trans-cendens*'а есть трансцендентальное познание. Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть *veritas transcendentalis*» [95, с. 38]. Однако трансцендентальный характер онтологических структур в этом случае существенным образом отличается, к примеру, от априорных форм чувственности И. Канта, возникающих в силу его трансцендентального метода. Во-первых, если априорные формы чувственности принадлежат познающему субъекту (см. И. Кант. Критика чистого разума. О пространстве, 3 [49]) то хайдеггеровские структуры бытия являются, образно говоря, плодом взаимного общения бытия сущего и мыслителя, а если говорить точнее, используя терминологию самого Хайдеггера – *Dasein* через речь, настроенность и понимание способно удерживать черты открывающегося ему бытия, «прислушиваться» к нему. Важно, что трансцендентальный характер этих онтологических структур не отменяет их временной изменчивости: впрочем, меняется лишь содержательный их аспект, а не форма. Своеобразие осмысления Хайдеггером трансценденции в том и заключается, что она подразумевает – и основывает – временность как таковую.

Однако вернемся к концепции истины. Итак, закладывается достаточно прочный фундамент для переосмысления этой проблемы: этот фундамент – преобразованный и

обновленный феноменологический метод, который призывает осмыслять способ бытия того или иного сущего, а не само сущее с его чуждостью; а также трансценденция в качестве переосмысленной гуссерлевской интенциональности. Хайдеггер исходит из того, что некая отнесенность суждений к вещам присутствует вообще во всяком предложении, даже ложном – так или иначе конкретное суждение касается вещи, о которой в нем идет речь, затрагивает ее, пусть и скрывая, затемняя эту вещь; при этом такая отнесенность не имеет характера некоторого образного «сходства» высказывания с вещью, которое может быть более или менее достоверным. Эта отнесенность, эта исходная согласованность и интересует Хайдеггера больше всего: он рассматривает ее с точки зрения способа ее бытия, а именно того, как имеет место такое согласование. Для того чтобы высказывание «достигло» вещи, требуется, чтобы оно раскрыло эту вещь такой, какая она есть. Т. о. способ бытия согласованности – раскрытие: «Бытие-истинным (истинность) высказывания надо понимать как бытие-раскрывающим» [95, с. 218]. Понятие «раскрытия», собственно, и составляет основу дальнейшей «бытийной» интерпретации истины.

При этом истина бытия, конечно, никоим образом не оторвана от истины высказывания. Между ними существует вполне ясный и четко мыслимый переход – этот переход Хайдеггер (в «Основных понятиях метафизики») осуществляет посредством анализа связующего слова «как», выражающего отношение между двумя предметами, между неким а и b. Это слово выражает отношение, имеющее место в речи, в *logos*'е, однако речь мыслится Хайдеггером как черта понимающей природы человека, как черта трансценденции. В связи с этим он своеобразно толкует и символ (опираясь на Аристотеля) – структуру, которая делает возможной речь. Происходит генезис символа, состоящий в «...целом событии, в котором с самого начала происходит со-поставление, само-сопоставление человека с чем-то еще...» [105, с. 463]. Здесь вполне ясно можно увидеть принципиальное отличие понятия «соответствия» от понятия «символа»: соответствие всегда проводится между данными – в онтическом измерении – сущими вещами, в то время как в символе происходит генезис (т. е. порождающее становление) как самого онтического измерения (задаваемого конкретным пониманием бытия), так и существующих внутри него различий между сущим и сущим (скажем, сущим «человек» и сущим «животное»). В этом смысле символ всегда предшествует тому, что высказывается в речи, а не создается на основании известной игры значениями слов: ведь такая игра происходит в онтическом, а не в онтологическом измерении. Поэтому совсем не удивляет, когда Хайдеггер прямо говорит о том, что символ – иное название для трансценденции: «То, что Аристотель совсем смутно и совершенно неопределенно, без какого-либо пояснения усматривает в титуле *σύμβολον*, есть не что иное, как то, что мы сегодня называем трансценденцией» [105, с. 464].

Именно в этом смысле несокрытость «...так или иначе всегда заранее уже есть», – пишет В. В. Бибихин. Эти слова отсылают к идее Хайдеггера о том, что всякому конкретному и частному осмыслению, и что важно – всякой онтологии – предшествует некоторое предпонимание Dasein мира и самого себя. Иными словами, «...онтология имеет онтический фундамент» и «возможности и судьбы философии <...> находятся в плену его экзистенции, т. е. временности» [106, с. 24]. Тем, что исходно раскрывает всякое сущее, является Dasein; в свою очередь, сущее, которое встречается Dasein в мире, становится тем или иным образом раскрытым. При этом не стоит забывать, что мысль Хайдеггера непрерывно движется в герменевтическом круге взаимосвязи и сообщенности друг другу Dasein, его мира и внутримирно сущего. Бытие-раскрывающим, иначе – истинным, исходно не в том смысле, что только субъект тем или иным образом способен раскрыть «объект». Напротив: бытие-раскрывающим предполагает, что человек как вот-бытие уже (заранее) погружен в стихию бытия, что хотя ему – человеку – всегда присуще то или иное из времени определенное понимание бытия, он тем не менее не является «законодателем» самого бытия. Таким образом, если истина высказывания всегда, условно говоря, находится в некотором мире, то несокрытость этот мир создает, при этом создает не внешним по отношению к человеку образом – подобно независимой от него силе, но через посредство человека.

### ***1.2.2.2. Трансценденция как бездонность бытия***

Создание мира в несокрытости происходит свободно – и становится возможным благодаря тому, что человек, как Dasein, всегда уже пребывает в мире, всегда еще не является самим собой: иными словами, благодаря тому, что его существо состоит в трансценденции. Несокрывость можно мыслить как «пространственную метафору» трансценденции: действительно, если следовать Хайдеггеру, несокрытость делает бытие так или иначе открытым, явленным, сама являясь тем «местом», в котором пребывает сущее. Важно отметить, что в понятии трансценденции раскрывается уже не движение к смыслу, но движение к возможностям; она есть то, что открывает человеку его собственные возможности и делает возможным всякий мир (поэтому человек «мирообразующ»). Без трансценденции реальность была бы закрытой для понимания, полностью погруженной в темноту.

Именно трансценденция становится исходным основанием как мысли, так и бытия. Сама же она бесосновна – то есть свободна. Свобода трансценденции предшествует всякой человеческой свободе: благодаря ней впервые раскрывается мир, впервые узнается различие между бытием и сущим. Иными словами, трансценденция – а вместе с ней и несокрытость –

свободна не как воля, обладающая выбором в наличном бытии (а значит, так или иначе скованная фактическим существованием), но как безграничное поле возможностей, которые сами по себе уже ничем не обусловлены, которые составляют «бездну безосновности»: «Вторжение бездны безосновности в основывающей трансценденции есть, наоборот, перводействие, которое свобода совершает по отношению к нам самим» [108]. Таким образом, трансценденция понимается не только как «бездна безосновности», но и как некое перводействие. Что же оно собой представляет? Здесь можно вспомнить о том, что в позднем творчестве Хайдеггер преобразовывает понятие «сущности», подчеркивая глагольный (вербальный) оттенок его смысла и используя для этого немецкое слово «Wesung». Ж. Гронден пишет по поводу этого неологизма: «Глагольный архаизм *wesen*... <...> отныне означает у Хайдеггера пребывание, жительствование того, носителем чего он выступает. «Сущность» (или, может быть, существо) – теперь уже не имя, служащее для обозначения какой-либо “вещи”, а глагол, призванный передать длительность (*un duree*) или, лучше сказать, дление (*un durer*), т. е. временное развертывание в бытии» [25, с. 198]. Такой акцент позволяет Хайдеггеру вывести мысль о бытии на уровень языка: передать специфическую для его понимания бытия временную, а значит, и подвижную природу. Однако время и движение связаны у него отнюдь не однозначным образом: не всякое движение удастся «уместить» во времени, но существует форма движения, которая делает возможным само время, что и будет показано далее.

На становление «временной» интерпретации бытия Хайдеггером повлияла, в том числе, и его интерпретация Аристотеля, что подчеркивает, к примеру, У. Брogan (Brogan). Он говорит, что понятие движения – *kinesis* – немецкий мыслитель считал ключевым, когда осмыслял труды своего греческого предшественника: «Для Хайдеггера проблема движения и вопрос онтологического характера подвижного сущего являлись фундаментальными вопросами в философии Аристотеля» [127, р. 189]. Понятие сущности – как и бытия – таким образом, мыслится Хайдеггером не только в контексте временности, но и, прежде всего, в контексте проблемы движения. Проясним этот момент. У Аристотеля время остается тесно связанным с вечностью в силу того, что время понимается как производное от момента настоящего – «теперь»: настоящее же само не является временным, но представляется в качестве ускользающей границы между прошлым и будущим. Сама эта граница, как таковая, не несет в себе никакой временности – она вообще не причастна становлению, поэтому является началом формы, как пишет П. П. Гайденок: «...момент “теперь”... есть неделимое начало времени; и подобно тому как точка не есть — пусть даже минимальная — часть линии, так и “теперь” не часть времени, а граница между прошлым и будущим. Граница же, или предел есть начало формы, благодаря которой всякое сущее — если мы решимся назвать время “сущим” — получает свою определенность» [20, с. 385]. Наличие у времени границы – заключающейся в

момента «теперь» – делает время определенным и в этом смысле абсолютным. Граница времени указывает на область вневременного – а значит, сама остается неизменной.

У Хайдеггера своеобразным аналогом аристотелевской вневременной границы времени выступает как раз трансценденция, которая не только безосновна и свободна, но еще и указывает на подвижность, активность самого бытия, являясь, как пишет Хайдеггер, исходным «перводвижением». Трансценденция, (как будет подробнее показано далее) как таковая, в качестве исходной структуры, делающей возможным вот-бытие и конкретное понимание бытия, не находится во времени, но стоит у истоков временности. Однако «вневременность» трансценденции принципиальным образом отличается от вневременности аристотелевской границы: последняя задает форму времени именно в силу своей неподвижности, устойчивости, которая противостоит времени, понятому исходя из движения. Однако у Аристотеля не только время понимается исходя из движения, но и движение – исходя из времени. В конце концов, достаточно очевидно, что движение – будь то пространственное движение или изменение, *metabole* – происходит «уже» во времени. Границу времени, которая позволяет ему оставаться собственно временем, Аристотель также называет «числом движения». Он пишет: «...именно по числу мы узнаем количество лошадей и, обратно, считаем по одной лошади их число. То же относится ко времени и движению: временем мы измеряем движение, а движением время» (Физика, IV, 10 [5, с. 151]). «Числом», то есть мерой движения измеряется время. Поскольку же само движение (и его числовое выражение) опирается на время, то выходит, что время измеряется самим собой, и исходя из самого себя, так что пресловутое «теперь» остается только номинальной границей, в общем-то, совершенно произвольной. На противоречивость и неоднозначность аристотелевского определения времени указывает А. Ф. Лосев: «...если определять время как число или меру движения, то само движение уже происходит во времени. Следовательно, Аристотель в своем определении времени допускает логическую ошибку *petitio principii* или частичное *idem per idem*» [57, с. 324].

Важно, как Хайдеггер переосмысляет эту границу, или начало времени, которая у Аристотеля в одном случае оказывается вневременной точкой «теперь», в других – числом движения. Можно сказать, что Хайдеггер, во-первых, устанавливает глубокую связь между вневременным «числом», «формой» и самим временем – связь, которая не сводится к относительности, временности конкретных форм; во-вторых, он вносит момент движения в саму форму, так что всякая структура обладает у него собственной подвижностью. Иными словами, Хайдеггер – в отличие от Аристотеля – отделяет друг от друга проблемы времени и движения. Он показывает, что хотя все временное подвижно, источником движения не является время как таковое. Действительно, «перводвижение», совершающееся в трансценденции, имеет место не во времени. Оно задает саму временность, или, лучше сказать, меру временности –

являющуюся как единство четырех временных измерений, о которых Хайдеггер пишет в докладе «Время и бытие» (а именно: прошлого, настоящего, будущего и «ближайшей близости», открытости). Получается, что сущность движения для Хайдеггера не выводима ни из логики пространственного перемещения, ни из логики изменений во времени (роста, возникновения и уничтожения), характерных для различных видов сущего.

Сущность движения оказывается укорененной в довременном феномене (то есть феномене, делающим возможным саму временность как единство временных измерений) – в событии (*das Ereignis*), которое уместнее было бы переводить как «особление» поскольку это слово точнее передает смысл этого понятия. Проблему события, или особления, Хайдеггер разрабатывает преимущественно в поздние годы. Событие представляет собой ту же трансценденцию, но переосмысленную в русле фундаментальной онтологии – то есть в русле мысли Хайдеггера после «поворота» от «Бытия и времени» ко времени и бытию, который описывает, к примеру, Ж. Гронден [25]. В мысли Хайдеггера о событии неделимая граница времени, заключающаяся для Аристотеля в моменте «теперь», разворачивается в достаточно сложную довременную структуру события, в основных моментах совпадающую со структурой истины как несокрытости.

Теперь можно прояснить, в каком смысле событие как переосмысленная трансценденция содержит в себе «перводвижение». Являясь источником времени и бытия, универсальное «особление» содержит в себе момент подвижности. Такая исходная подвижность свободна, иными словами, она не определяется никакой необходимостью (внешней или внутренней), кроме необходимости самого свободного движения. В определенном смысле это делает существо хайдеггеровского события произвольным, стоящим вне любых причинно-следственных или структурных связей. Собственно, понятие «события» у Хайдеггера и выражает ту бытийную свободную случайность, которая лежит в основе любого конкретного факта в любом конкретном мире. Тем не менее тот момент, что событие есть нечто по существу свободное и подвижное в самом себе, не отменяет наличия у него структуры. Эта структура – которая характеризует также и несокрытость – и рассматривается далее.

### **1.2.3. Сбывающаяся истина**

Пытаясь осмыслить время и бытие из неметафизической позиции, то есть вне конкретно-исторического различия бытия и сущего, в докладе «Время и бытие» Хайдеггер раскрывает внутреннюю структуру события – своеобразного добытийного и довременного становления-особления. Интересно, что событие является у Хайдеггера в одном и том же отношении основанием возможности единения вещей (которое он называет «взаимопринадлежностью») и

основанием возможности их различия, то есть становления их собственной сущности. Так, он говорит: «...что допускает этим вещам принадлежать друг другу, что не только вводит эти вещи в их собственное существо, но хранит и держит в их взаимопринадлежности, со-держание обеих этих вещей, положение-вещей – есть событие» [97, с. 403].

Таким образом, в логическом срезе событие, с одной стороны, отличает вещи друг от друга, с другой – полагает их тождество с самими собой. В событии тождество и различие как раз и выявляют свое существо. Сами тождество и различие, впрочем, тоже трактуются Хайдеггером «неметафизически», то есть не в логическом и не в диалектическом русле (где тождество мыслится как равенство или как опосредование), но исходя из «взаимопринадлежности», которая не предполагает уже какого-либо иного, более широкого контекста или «строя». Эта взаимопринадлежность, делающая возможным тождество и различие в разных их формах, характеризует не только бытие и время, раскрываемые с позиции события, но также и саму внутреннюю структуру события. Иными словами, событие – если рассматривать его как формальную структуру, безотносительную к тому, что в нем «сбывается» – определенным образом принадлежит и самому себе. Поскольку же принадлежность включает в себя как момент различия, так и тождества, то событие равным образом тождественно и не тождественно с самим собой. Хайдеггер пишет об этом так: «...в событии дает о себе знать то особенное, что оно отнимает у безудержного раскрытия свою собственнейшую суть. Понятое со стороны события, это значит: оно отнимает себя в названном смысле у себя самого [97, с. 403].

Попробуем прояснить эти слова. Суть события, его «собственность» исходно заключается как раз в «безудержном раскрытии». Безудержное раскрытие – это, можно сказать, то, что «сбывается» в событии. Однако для того, чтобы оно могло сбыться – то есть раскрыть себя – оно должно некоторым образом сохраниться, удержать в этом раскрытии свою суть, удержать хотя бы суть самого раскрытия. Здесь нужно иметь в виду, что логика мысли Хайдеггера – это не диалектическая логика, не логика понятия. Поэтому, когда он говорит о «раскрытии», то речь идет не столько об устойчивом понятии раскрытия, сколько о самом процессе (движении) «раскрытия» как в сфере мышления, так и в сфере бытия. По этой причине «раскрытие», о котором здесь идет речь, само в себе не является чем-то стабильным: в этом слове мыслитель как бы ухватывает текучую реальность, которая не может обрести определенности за счет диалектического выявления своей внутренней отрицательности. Эта реальность так и не обретает понятийной определенности, но сохраняется в качестве раскрытия, как бы прячась в себе, утаивая себя саму, поэтому Хайдеггер пишет, что «... событие отнимает себя... у себя самого» [97, с. 405]. Однако такое отнятие, очевидно,

предполагает определенное самоотношение. Значит, событие соотносится с самим собой, формирует и сохраняет само себя.

В другом контексте, описывая событие, он говорит о том, что «самобытнейшим» в нем является то, что оно «...каким-то образом уносит набрасывающее-выбрасывающее прочь от него» [104, с. 546]. Однако событийное движение, «уносящее прочь», не является унесением к чему-то, «захваченностью» тем, к чему оно уносится; напротив, в его внутреннем движении всегда содержится поворот – обратное, встречное движение к самому себе. При этом движение внутри события, конечно, имеет нечто общее с рефлексией, происходящей внутри сознания: однако как унесение прочь от себя, так и возвращение к себе здесь стоят не на твердой почве некоторой сущности (не на почве, скажем, *res cogitans*), но постоянно уходят в «бездну безосновности»: иными словами, *Dasein* через структуру наброска и события никогда не достигает действительного – как в себе, так и в мире – но всегда уже оказывается открытым возможностям.

В структуре истины как несокрытости обнаруживается сходный момент: если событие «отнимает» себя у себя же, то несокрытость становится самой собой только через момент «сокрытия», который является ключевым для ее сущности и во многом совпадает с упомянутым «отнятием». Несокрытость, таким образом, тоже формирует и сохраняет саму себя. Здесь надо отметить, что понятие события у Хайдеггера не совпадает с понятием несокрытости – тем не менее, эти темы в его творчестве глубоко переплетаются, иногда выступая как нечто единое, иногда – выявляя свои различия. Кажется, подобная намеренная нечеткость соответствует духу Хайдеггера, который, собственно, и стремился – особенно в позднем творчестве – показать относительность и внутреннюю парадоксальность мышления, которое стремится обрести окончательную точность.

Однако стоит прояснить, на чем зиждется связь несокрытости с событием. В период своего раннего творчества – которое движется в русле «экзистенциальной аналитики» – он артикулирует идею наброска (*Entwurf*). Набросок – как основное движение трансценденции – есть в то же время то, что позволяет вот-бытию быть «раскрывающим», быть погруженным в несокрытость: ведь, как выяснилось, именно трансценденция является условием и почвой всякого «раскрытия». Событие – по своей структуре – является тем же наброском, но рассматриваемым уже не из ракурса экзистенции человека, а из ракурса «бытия как бытия», то есть в русле фундаментальной онтологии. В «Основных понятиях метафизики» немецкий мыслитель прямо связывает два понятия: события и наброска. Он говорит об онтологическом различии, которое не есть (в силу того, что оно некоторым образом «предшествует» самому бытию), но происходит: «...различение бытия и сущего – это событие, структурой которого является не что иное, как набросок (*Entwurf*), вторжение в то “между”, которое открывается

между тем, что различается» [105, с. 548]. На тесную связь события с несокрытостью указывает не только присущий им момент самоотношения, но и возникающая из этого момента двойственность.

Как же Хайдеггер понимает двойственное существо несокрытости? Во-первых, «сокрытое» не есть логическая противоположность несокрытости: скорее, это самоутаивание, благодаря которому сущее в принципе становится раскрытым, явленным как сущее. Взаимосвязь этих двух моментов истины он основательно осмысляет в лекциях о Пармениде. Однако указание на эту своеобразную взаимосвязь появляется и в его докладе «О сущности истины», где он пишет: «Раскрытие сущего как такового само по себе есть одновременно сокрытие сущего в целом. Через одновременность раскрытия и сокрытия властно пролегает путь блужданий» [108]. Под «раскрытием сущего как такового» Хайдеггер, вероятно, имеет в виду то, что сущее раскрывается вот-бытию как сущее (то есть через различие сущего/бытия), а это становится возможным благодаря изначальной открытости вот-бытия миру и разомкнутости мира для него. Эта раскрытость сущего, однако, всегда является конкретной раскрытостью в рамках определенного понимания бытия, это никогда не раскрытость «сущего вообще». Именно в этом смысле она «скрывает» сущее в целом. Целое сущего всегда остается горизонтом, которого вот-бытие никогда не достигает – как раз потому, что само оно в это целое уже включено и вовлечено, непрестанно меняя его и меняясь в нем. Однако сокрытие сущего в целом не есть нечто сугубо негативное, то есть Хайдеггер указывает не только на тот простой факт, что целое просто закрыто, недоступно, но и что оно в этом сокрытии сохраняет само себя.

Можно говорить о том, что понятия «наброска», «события» и «несокрытости» выражают единую структуру, характерной чертой которой является то, что в ней происходит порождение конкретного единства и различия посредством безграничного саморазличения. Это саморазличение – поскольку трансценденция, а с нею и несокрытость, безосновны и свободны – может отталкиваться только от самого себя; иными словами, отсутствует какая-либо внешняя по отношению к нему форма, закон, структура, субстанция, которая бы определяла и ограничивала этот своеобразный процесс. Характерное для этих структур вторжение в «между» – это и есть, собственно, вторжение в различие, растождествление различия, лишение его устойчивости, постановка различия под вопрос в процессе различения. Тем не менее такое различение немислимо без некоторого единства – без той самой «взаимопринадлежности», которая характеризует событие. Без этого вторжения в «между» невозможна ни человеческая речь, ни понимание, ни настроенность. Это удерживание различным и одновременно единым не есть чисто логическая (в узком смысле слова) операция, где вещи объединяются по некому общему признаку (включаются в один род) и различаются по другому признаку. Такая

трактовка невозможна уже потому, что набросок (являющийся тем самым «вторжением в “между”», событием различия) не есть, по Хайдеггеру, структура сознания или познания. Он есть, напротив, то, что делает возможным различие между, скажем, сознанием и внешним миром, познанием и действительностью. Всякие логические и диалектические операции поэтому укоренены в структуре наброска, а не наоборот. Углубляясь в мысль о событии и несокрытости, Хайдеггер стремится выявить те самые общие формы, которые характерны не только для любого вида сущего – для сознания, природы, общества – но и для самого бытия.

Ранее мы говорили о том, что Хайдеггер придает понятию «сущности» вербальный, изначально подвижный характер. Таким образом, имеются основания, чтобы понимать сущность несокрытости и события именно в таком смысле – а не в смысле устойчивой чтойности. Действительно: в существо события входит, как мы показали, его несовпадение с самим собой, его отличие от самого себя. Та же черта отличает и несокрытость. В понятии их сущность зафиксировать невозможно. Обсуждение несокрытости или события само оказывается подвижным, требует бесконечного движения мысли. Однако этот момент не делает сущность несокрытости и события относительными, вовлеченными во время. Это невозможно, как мы уже указывали, по той причине, что временность как таковая порождается в событии, что событие является источником конкретного «теперь». Однако довременность онтологических структур Хайдеггера подвергается и с другой стороны – а именно, тем, что структура события как источник временности вводит во время принципиальную новизну. Так, раскрывая тему «становящегося бытия» («becoming Being») в мысли Хайдеггера, М. Окрент (Okrent) сравнивает его понимание бытия с пониманием бытия у Аристотеля. У последнего самотождественность («чтойность») сущего зиждется на круговом движении: «...бытие сущего для Аристотеля было субстанцией или основанием вещи, которая включала в себя движение. Чтобы это движение не меняло чтойности вещи, тем не менее, принцип движения вещи должен быть принципом кругового движения» [156, р. 282]. Таким образом, у Аристотеля вещь хотя и движется, но снова возвращается к самой себе, снова и снова становясь такой же (тождественной себе), несмотря на все изменения во времени. У Хайдеггера вещь изначально – через структуру осматривающего события – не тождественна сама себе и никогда не может сохранять самотождество: напротив, ее самость, скорее, состоит в постоянном «остранении» (термин Шкловского), которое ограничивается только «бездной безосновности». Структура хайдеггеровского события, а с ним и несокрытости, таким образом, является необходимым условием для появления новизны во времени – такой новизны, которая при этом никоим образом не определяется самим временем, но как раз является основанием временности и историчности. М. Окрент называет эту особенность несокрытости – ее способность быть источником новизны, оставаясь при этом самой собой – эмерджентностью: «Онтологическая

истина не является ни относительной, ни не-относительной; она эмерджентна» [156, р. 297]. Принципиальная новизна вечно сбывающейся во времени несокрытости разводит мысль Хайдеггера не только с мыслью Аристотеля, но и с трансцендентальной традицией мысли – к примеру, с феноменологией Гуссерля, в которой очевидность есть полнейшая интуитивная прозрачность самоданности вещи. Несокрытость, напротив, по своей сущности непрозрачна, сокрыта: в ней содержится несводимая ни к чему, нераскрываемая тайна – «собственность события»: «Включая тайну, скрытую в самой истине, мы тем самым открываем возможность наступления чего-то совершенно нового, а потому – открываем возможность для исторического происходящего» [63, с. 394]. Способность истины бытия «хранить» свою новизну коренится в ее принципиальной двойственности, несводимой к некоторой первоначальной единой субстанции и не выводимой из нее. Эта двойственность как раз и обеспечивает вещам новизну, придает им свойство эмерджентности.

Единство внутри несокрытости и события – их сущность – непрестанно возникает, порождается в ходе саморазличения, самоотношения, которое Хайдеггер называет самыми разными именами. Часто он именуется это исходное самоотношение «спором»: «Сущность истины есть в себе самой первоначальный спор, спор за открытую средину, куда вступает и откуда, устанавливаясь внутри себя самого, выступает все сущее» [101, с. 167]. «Открытая середина» – это и есть тот источник новизны, новых и разнообразных взаимоотношений человека с бытием и бытия с человеком. Если в теории систем, где как раз активно применяется термин «эмерджентность», новизна – новые качества – является неотъемлемым свойством любой системы, проявлением ее полноты и сложности (так, Э. Морен, теоретик «сложного мышления», пишет, что эмерджентности «являются в то же время событийными качествами системы. <...> они логически невыводимы...» [66, с. 148]), то для Хайдеггера новизна является принципиальной чертой самого бытия, которое, являясь источником разнообразной сложности, никогда не сводится ни к какой «системе», но заявляет о себе через свою безосновность и через свое отсутствие.

Не означает ли все сказанное выше, что самоотношение внутри несокрытости можно понять диалектически (в гегелевском смысле)? Действительно, двойственность основных онтологических понятий Хайдеггера не может не навести на мысль о близости немецкого мыслителя к диалектике. Однако, скорее, речь идет о близости к «изначальной» форме диалектики – скажем, к парадоксальному мышлению Гераклита – которое, как известно, находит свое подробное истолкование в онтологии автора «Бытия и времени». Хайдеггер сам достаточно четко отграничивает свое мышление от гегелевской диалектики – и делает это через осмысление темы различия у Гегеля и в особенности – темы негативности, которая тесно с нею связана.

### 1.2.4. Несокрытость и различие

Различие, существующее внутри самой несокрытости – между двумя ее моментами «сокрытым» и «несокрытостью», вторит основному, фундаментальному различию, о котором говорит Хайдеггер: онтологическому различию. Именно это различие не позволяет человеку окончательно опредметить бытие, сделать его чем-то целиком понятным и понятым, превратить мир и самого себя в законченную данность. Когда это различие забывается, мысль начинает утопать в онтическом измерении, в сущем. Само бытие начинает пониматься как особый вид сущего: «Кажется, что набросок бытия в горизонте его понятности – это всего лишь проект субъективности, который как таковой проходит мимо бытия. Когда мы стремимся усмотреть некий смысл бытия, не получается ли так, что тем самым мы в каком-то смысле не даем ему самому окликнуть нас...?» [25, с. 163]. Неопредмеченное, чистое бытие – иными словами, бытие (Seyn) вне горизонта соотнесенности с конкретно-понятым сущим – у Хайдеггера (как и у Гегеля) выступает в тесной связи с проблемой Ничто. Чтобы понять, как Хайдеггер осмысляет различие как таковое, необходимо обратиться к его переосмыслению проблемы соотношения бытия и ничто.

Онтологическое различие – в той мере, в какой оно всегда «уже есть» – становится для Хайдеггера источником и началом всякого тождества и всякого различия на уровне сущего. Так, в докладе 1957 г. «Тождество и различие» он пишет, что закон тождества говорит нам: «...каждому существу присуще единство с самим собой» [100]. Однако само это единство становится возможным благодаря «взаимо-со-принадлежности» вещей и существ друг другу – к примеру, взаимно принадлежат друг другу человек и бытие. Для Хайдеггера важно мыслить тождество не из «строя» человека или бытия (то есть не со стороны так или иначе помысленного человеческого или бытийного), но исключительно из момента их взаимопринадлежности – этот момент и есть, собственно, событие, в котором порождаются конкретные единства и различия.

Исключительное внимание именно к соотнесенности различных феноменов, области их взаимной принадлежности позволяет говорить о том, что бытие не является для Хайдеггера «началом» (архэ) или даже некоторым единым принципом: напротив, бытие как таковое, или бытие (Seyn) – это таинственная в своей сущности область само-различения, которая является источником как единства, так и различия/множественности. Здесь для сравнения можно привести идеи Д. Пико делла Мирандола о сущем и едином, в которых выражается совсем иное понимание связи бытия и единого.

Когда Д. Пико делла Мирандола, обращаясь к проблеме соотношения сущего и единого, задается вопросом «Выше ли единое сущего?», он мыслит единое в тесной связи с бытием – а

именно, понимая изначальное единство как бытие Бога, как источник всякого сущего. Бытие Бога является единым или даже сверх-единым, оно содержит в себе невыразимую полноту, которую раскрывает апофатическая традиция Дионисия Ареопагита. Однако Мирандола не допускает того, что бытие (тесно связанное с единым) может в себе содержать момент ничто: «...если бы единое было более общим, нежели сущее, могло бы статься, что нечто было бы не-сущее, или ничто, будучи, однако, единым. И таким образом единое было бы более общим по отношению к не-сущему...» [75]. Иными словами, единое (мыслимое как бытие Бога) не может содержать в себе ничто, поскольку тогда ничто станет сущим (причастным бытию), что логически противоречиво. У Хайдеггера же ничто перестает быть логической противоположностью бытия: ничто начинает указывать на то самое различие между бытием и сущим, которое – ускользнув от «метафизического» мышления – сделало его зависимым от неосмысленного первоначала, иными словами, на изначальную область бытия (Sein).

Бытие и несокрытость как таковые поэтому проявляются в безграничном различении, в подвижном выявлении сущего, в вопросительности, в пути мысли. В этом смысле, как отмечает К. Михальский, «...у истины вид “происходящего в истории”. Формой существования истины является не утверждение, но проблема» [63, с. 395]. При этом несокрытость – если вспомнить ее тесную связь со свободой – также является и безграничным полем возможностей, которые в конкретно-историческом «просвете», раскрывающем сущее, становятся реальными; это значит, что когда тот или иной мыслитель заново делает истину проблемой, он тем самым не просто выражает дух времени, но и утверждает неисчерпаемую новизну, событийную природу истории.

Негативность у Хайдеггера, как было показано, не может пониматься с точки зрения формальной логики: бытие не противоположно ничто, оно само и есть «ничто сущего». В то же время эту отрицательность едва ли можно трактовать и диалектически. Бытие (Sein), событие, несокрытость – это имена неизменного целого, которое всегда «уже есть» и потому не может полагаться в качестве понятия. Собственно, эти фундаментальные онтологические структуры вообще не могут «полагаться», то есть объективироваться в каком бы то ни было смысле. Хайдеггер стремится уберечь основные темы философии от превращения в «объекты» мысли, в нечто уже заранее определенное из некоторого горизонта сущего. Между тем Гегель в «Науке логики» определяет само бытие из горизонта понятия, говоря, что бытие «есть только понятие в себе» [24, с. 62]. Всеобщей субстанцией, соответственно, выступает мышление. Но именно против этого и возражает Хайдеггер: против единого первоначала, стирающего изначальное различие между бытием и сущим. Субстанциональный характер мышления у Гегеля накладывает отпечаток и на его понимание различия. Различие в себе хотя и отличается от себя, но таким образом, что «...различное... от различия есть тождество» [24, с. 441]. В различии

присутствует тождество: иными словами, различие, чтобы сохранить свое существо, должно в каком-то смысле быть тождественным самому себе (в качестве различия). Размышляя о природе различия у Гегеля, Хайдеггер пишет, что различие имеет у него смысл разделения, причем абсолютного и несводимого ни к чему более: «Разделение есть “абсолютная” “разорванность”, но она переносится, и абсолютный дух удерживается в ней. Поэтому негативность одновременно и снятие» [98, с. 60–61].

Познание – и сознание вообще – действительно требует разделяющей деятельности: полагания определенных границ. Однако эти границы, хочет показать Хайдеггер, оказываются слишком хрупкими и нереальными, чтобы на них можно было полагаться. Сознание и мышление оказываются у него насквозь пронизанными становящимся бытием. Э. Гуссерль видел сознание как бесконечный поток изменений, формы которого сотканы из бесчисленного множества нюансов, изменчивых и непостоянных. Самое устойчивое в сознании – ноэтический смысл – оказывается одновременно и горизонтом всякого акта, и его исходной точкой. Хайдеггер идет дальше и погружается в гераклитов поток временности бытия, единственным устойчивым моментом в котором оказывается довременное и добытийное, самосоотнесенное событие. Самоотнесенность события, выражающаяся в саморазличении, самопорождении, не предполагает, что оно «отрицает» себя в гегелевском смысле: событие не становится иным по отношению к себе (в качестве понятия «события»), то есть неким несобытием; напротив, оно изнутри – из собственной неисчерпаемости – порождает собственную новизну. Поэтому и противоречие приобретает у Хайдеггера иной смысл. Это не противоречие в мышлении, которое может быть снято, устранено с точки зрения абсолютного духа, это исходная противоречивость самого бытия. Только в противоборстве, «споре» противоположенных начал может быть обретено их исходное единение. Бытийный спор начал – «...это углубленная проникновенность взаимной приверженности спорящих сил друг другу» [101, с. 185].

Между тем у мышления Хайдеггера существует собственный горизонт – это горизонт феномена, феноменальности. Несмотря на то, что он далеко уходит от феноменологии в поздний период творчества, несокрытость продолжает выражать световую метафору, которая скрывается в самом слове «феномен», или «явление». Вспомним, что в «Бытии и времени» мыслитель определяет феномен как «себя-в-себе-самом-показывание» [95, с. 31]. Это «себя-в-себе-самом» снова отсылает к теме саморазличения, которая, как было прояснено выше, является ключевым моментом, составляющим ядро несокрытости и события. И это важно: это еще раз указывает на то, что Хайдеггер проясняет не то, как вещи соотносятся друг с другом изнутри некоторого региона сущего или как они даны нам в субъективном (или ином) опыте, но их феноменальность, то, как они являются (показывают себя) сами по себе. Попытка высказать

феноменальность, бытийную истину самих вещей приводит речь в тупик, она становится тавтологичной: такие выражения, как «вещность вещи» или «событие сбывается», в сущности, не говорят ничего – они только указывают на несводимое различие, на неустранимую негативность бытия, являются своеобразным ее следом.

Саморазличие несокрытости, делающее возможной ее постоянную новизну, как раз и выражает ее сущность, самость. Тем не менее это саморазличие все-таки нуждается в некотором ограничении, чтобы феномены могли сохранять свою определенность. Изнутри конкретного мира (т. е. на онтическом уровне) этой границей является временность, в свете которой вещи даны – открыты – тем или иным образом. Однако с позиции фундаментальной онтологии такой границей оказывается уже неопределимая сущность бытия и несокрытости, которую Хайдеггер часто называет «серединой» (Mitte). Бытие есть «...самое богатое, единственное, середина, которая не посредствует и потому никогда не упраздняется» [98, с. 93]. Эту середину можно понимать как своеобразное допространственное место вечно отсутствующего единства, в котором бытие сходится и снова расходится с самим собой. И как целое бытия остается открытым, свободным, так открытой – незавершенной, становящейся – остается и середина. Этим она принципиально отличается от гегелевского опосредования. Так, как отмечает М. Рёзнер, «...в противоположность Гегелю, который толкует середину, “между”, положительным образом как совокупность переходов внутри телеологически-ориентированного процесса разума, Хайдеггер делает “между” излюбленным, едва ли не архетипическим именованием конечности...» [162, р. 144]. Однако негативность середины – это богатая, плодотворная негативность. Подобным образом и сама конечность – бытие-к-смерти – движима отнюдь не трагическим настроением Екклесиаста («Все суета и томление духа» (Ек. 1:14) [50]), но неисчерпаемыми – и потому всегда уже упущенными – возможностями плодотворной жизни. Впрочем, истина, как «...само начало» [99, с. 189], настолько бездонна, что дает свободу любому времени, любому бытию и любой жизни.

Существует точка зрения (она высказывается, в частности, Д. Капуто (Caputo) в статье «Demythologizing Heidegger» [131] и в относительно недавнем сборнике статей «Transcendental Heidegger» [166]), что мысль Хайдеггера можно рассматривать в качестве продолжения трансцендентальной традиции – трансцендентальной в смысле ориентации на изначальные условия, делающие возможным познание. В таком случае в качестве трансцендентальных, или априорных, структур у немецкого мыслителя можно рассматривать как раз несокрытость и бытие (Sein). Д. Капуто говорит в этом контексте о том, что историчность в мысли Хайдеггера на определенном уровне имеет смысл «трансцендентальной истории»; такая история отражает последовательное изменение априорных структур познания – которые знаменуют собой изменения в бытии. Здесь видится уместным замечание Е. В. Фалёва, который указывает, что

«...применять к хайдеггеровскому пониманию истории определение “трансцендентального” и трактовать “бытийную историю” как историю априорных структур возможного познания... является существенным ограничением и искажением позиции Хайдеггера...» [87, с. 31]. Такая трактовка, действительно, ограничительна, поскольку, во-первых, те структуры в мысли Хайдеггера, которые можно назвать «априорными», делают возможным не только познание, но и само человеческое бытие в разнообразных его формах. Поэтому бытийная история, хотя и включает в себя историю поиска условий познания, не может сводиться к этому поиску и интерпретироваться исходя из него. Во-вторых, если трактовать бытийную историю как «трансцендентальную» историю, как поиск мыслителями изначальных условий познания, то, собственно, на Хайдеггере этот поиск и заканчивается, поскольку он переходит на новый уровень осмысления: пытается выявить единую почву, делающую возможным сам поиск условий познания. Если он и говорит об условиях познания, то лишь задним числом. Действительно, «априорность» обсуждаемых им несокрытости или бытия состоит отнюдь не в том, что они «обуславливают» то или иное сущее: истина бытия – это не условие (в строгом смысле) познания или даже самого бытия (если под условием понимать некое положение дел, которое делает возможным обусловленное), а отсутствующее в качестве сущего (и потому безусловное, неограниченное) начало мысли и бытия, делающее возможной саму возможность. «Набросок [который, как уже было сказано, является прототипом структур несокрытости и события – А. Н.], – пишет Хайдеггер, – привязывает – не к возможному и не к действительному, а деланию возможным» [105, с. 546]. «Делание возможным» со стороны бытия ничем не ограничено, кроме временности, которая не позволяет всем возможностям проявиться сразу, единомоментно. Тем не менее временность – будучи укорененной в структуре события – сама зависит от «делания возможным» (которое составляет существо события). Эта двусторонняя связь между временностью (как конкретной формой явленности бытия) и событием (как исходной безосновностью) позволяет глубже осмыслить «априорность» несокрытости. Со стороны временности мысль о несокрытости, принадлежащая Хайдеггеру – это мысль историческая, пусть даже и относящаяся к «истории бытия». Соответственно, она сама включена и вплетена в эту историю, а значит, неизбежно является лишь одной из форм явленности бытия, которую неизбежно сменит другая – которую Хайдеггер хотел бы видеть в образе «другого начала мысли». Со стороны события, или исходной безосновности, мысль о несокрытости – это попытка увидеть структуру и форму самого исходного «делания возможным», попытка заглянуть за грань времени, не выпадая при этом в безвременность, которая бы противостояла времени внешним, «метафизическим» образом. И в этом отношении философия Хайдеггера уже содержит в себе «другое начало» – впрочем, не в меньшей мере «другое начало» (если понимать под ним углубленное истолкование и выведение на новую

почву традиции европейской философии) содержится и у других европейских мыслителей, если только рассматривать их мысль как исторически-событийную, то есть в равной мере знаменующую собой как момент в «истории бытия», так и их собственное приближение к началу этой истории, к «бездне безосновности».

Своеобразие мысли Хайдеггера во многом заключается именно в его попытке удержаться «между» бытием и сущим, временностью и изначальным событием, в попытке сохранить и даже увековечить само различие, принципиально неопределенное и не тематизируемое, сохранить извечный «спор начал». Здесь выходит на поверхность связь между пониманием Хайдеггером герменевтического метода и осмыслением темы различия. Обращаясь к Аристотелю, он использует его понятие *hermeneia* («истолкование») для того, чтобы описать нетематический способ высказывания, а именно – такой, для которого связь между субъектом и предикатом не является определяющей. Нетематическое – это сфера предпонимания, которое определяет наше дискурсивное, предикативное понимание. Мы не просто опираемся на нее, делая любые тематические высказывания; она также является и областью изначальной неопределенности, в которой существующие различия становятся сомнительными. Е. В. Фалёв, как представляется, достаточно верно отмечает, что *hermeneia*... «это особый способ говорения, в котором для передачи значения связь между субъектом и предикатом не является определяющей» [87, с. 24]. Иными словами, любое высказывание, понимаемое с такой позиции, всегда содержит в себе гораздо больше, чем свой непосредственный, очевидный – прагматический (определяемый ситуацией говорения) – смысл. Когда связь между субъектом и предикатом ставится под вопрос – или, лучше сказать, лишается определенности – лишается определенности и смысл самого высказывания. Тем самым выявляется целостность того мира, в котором находится говорящий, мира – не стоит об этом забывать – не данного, но экзистирующего. Глубинная неопределенность нетематического уровня указывает и на то, что различие в мысли Хайдеггера всегда уже заряжено этой неопределенностью, мощью возможностей. Различие никогда не выводит к достоверности, но только к новому различению.

Стоит кратко указать на глубокую связь между герменевтическим и феноменологическим измерениями в философии Хайдеггера. Некоторые исследователи склонны разводить эти аспекты его метода, неправоммерно подчеркивая лишь одну сторону. Так, Д. У. Орлов пишет: «У Гуссерля возвращение к самим вещам — это трансцендентально-феноменологическая проблема, у Хайдеггера — всецело герменевтическая» [72, с. 36]. Однако герменевтика у Хайдеггера – не что иное, как истолкование феноменов. И вот почему. Интерпретируя трактат Аристотеля «*On Hermeneia*», немецкий мыслитель осмысляет аристотелевское понятие *hermeneia*, следуя собственному философскому замыслу – задаче

понимания бытия. В своей статье, посвященной как раз вопросу о связи хайдеггеровской и аристотелевской *hermeneia*, Т. Шиэн (T. Sheehan) выявляет три смысла этого понятия в указанном сочинении Аристотеля. В качестве общего смысла, который объединяет собой два других, выступает следующий: «... самовыражение или сообщение в любой форме» [163, р. 71]. Словами Шиэна, это „*hermeneia* 1“. А вот более частные смыслы (*hermeneia* 2 и *hermeneia* 3): 1) сообщение посредством речи (*dialectos*), 2) сообщение посредством изъяснительного предложения (*logos aporphanticos*). Хайдеггер обращает особое внимание на *hermeneia* 1 – с той целью, чтобы от истины высказывания, заключенной в *logos aporphanticos*, вернуться к ее истоку – «как-структуре», которая имеет место в случае предикации (где всякий раз нечто понимается как нечто, а понимается как b). Подосновой этого смысла понятия *hermeneia* он считает трансценденцию (которой в аспекте логоса, речи, соответствует понятие символа). Шиэн говорит, что Хайдеггер вводит и иной, собственный смысл слова *hermeneia*, с его точки зрения более изначальный и делающий возможными остальные смыслы: «*Hermeneia*-0 – это то, что в 1925 г. Хайдеггер называл “[das] schon verstehende Sichbewegen” человеческого существования, движением присущей ему темпоральности, которое составляет смысл трансценденции» [163, р. 71]. Это «самодвижение» также находит отражение в «как-структуре», существо которой составляет символ – событие, в котором соединяются синтез и диарезис, сведение воедино и разделение, разграничение. «Как-структура» задает человеческое предпонимание, нетематическое пребывание в мире, которое является необходимой основой для любых высказываний – как истинных, так и ложных. Нетематическая область как раз и дает, согласно Хайдеггеру, ту особую перспективу, которая делает возможным понимание и истолкование, необходимые для вынесения суждения. Именно этот допредикативный уровень обеспечивает понимание бытия. Поскольку истина высказывания пребывает в становлении, связь между субъектом и предикатом не является строго определенной и конкретной. В *logos aporphanticos* мир предстает в своей относительной устойчивости, в качестве так-то и так-то раскрытого. Только коммуникативный характер высказывания (ведь смысл высказывания спорен и может быть оспорен) намекает на изначальную герменевтичность речи. Эта герменевтичность состоит не только в «самоподвижности» вот-бытия, которое обеспечивает циклическое движение от понимания к истолкованию, но и в моменте «самовыражения», который присутствует уже у Аристотеля – в его понимании смысла *hermeneia*. Такое «самовыражение» имеет два смысловых оттенка: 1) Поскольку почвой истины высказывания является самовыражение, в котором еще нет ясного членения на субъект и предикат, в этом самовыражении выражается не только самость вот-бытия, но и «мировость мира», то есть понимание мира в целом; 2) Однако наличие сущности (у того, что выражает себя) задает определенное ограничение: мир в целом дается – в свете такого допредикативного выражения – не в своей всеобщности, но в

специфичности, своеобразии, выражающем своеобразие самости той вещи, живого существа или личности, которые выражают себя. Нечто (или некто), выражая себя, выражает, сообщает мир. Но в этом и состоит существо феномена: в самопоказывании, раскрывающем не только конкретное, но и всеобщее. *Hermeueia*, следовательно – это не просто особая форма движения от понимания к истолкованию бытия, но еще и непосредственное движение самовыражения (и самопонимания), которое делает возможным феноменальность. Во всяком понимании мы имеем дело с феноменами (или затемняющими их явлениями). А поэтому герменевтический и феноменологический метод в мысли Хайдеггера совершенно неразделимы.

Итак, различие, понимаемое из перспективы бытия и истины бытия – это различие совсем другого типа, чем то, которое имеет место в гегелевской диалектике. Во-первых, «горизонтом» мысли М. Хайдеггера является не понятие, которое опирается на деятельность мышления, на монологическое развертывание духа, а феномен, который опирается на деятельность самообнаружения, нейтральную по отношению к разграничению между мышлением и бытием (и задающую характер этого разграничения). Поэтому в философии создателя фундаментальной онтологии природа различия не определяется природой мышления, понимаемого из перспективы диалектической логики; природа различия определяется природой феномена, которая является допонятийной и в то же время открытой для мышления, поскольку само мышление также понимается как феномен. Во-вторых (и в силу сказанного), негативность понимается не из перспективы логического отрицания («не-белое» в противоположность «белому»), которое преодолевается посредством операции синтеза в контексте некоторой телеологии, а из перспективы двойственности бытия (которое, с одной стороны, открыто человеку в сущем, с другой – сокрыто от него и является как «ничто сущего»), которая не может быть преодолена в мышлении, не может быть сведена к некоторому новому единству; фундаментальным оказывается не различие как момент мышления (мыслящего, в конечном итоге, лишь само себя и потому неизбежно навязывающего бытию свои формы), а различие как форма отношения между бытием и мышлением, как момент самораскрытия феномена, которое делает возможным более полное и свободное понимание.

#### ***1. 2. 4. 1. Парадоксальность самопорождения***

Итак, последний горизонт мысли Хайдеггера – это горизонт события и несокрытости, понятых как феномены в герменевтическом контексте. Еще раз отметим, что феноменальность у Хайдеггера отличается от феноменальности у Гуссерля, прежде всего, тем, что у первого феномен утрачивает свой преимущественно визуальный характер, характер эйдетический.

«Вещь сама по себе» уже не есть устойчивая, наглядная явленность: напротив, ее существо состоит в постоянном ускользании от окончательного оформления. Именно в этом она и обретает свое основание. Размышление о «просвете» (Lichtung), которое, казалось бы, сохраняет зрительно-световую метафору, на самом деле скрывает метафору иного рода: ведь просвет это также и динамический зазор (который Хайдеггер также характеризует как Spielraum; что буквально можно перевести как «свободное пространство»), промежуток, делающий возможным саморазличие. Поскольку определенная устойчивость эйдоса (выражаемая в законе тождества) составляет основу понятийного мышления и формальной логики, мышление Хайдеггера и выявляемые им онтологические структуры могут – на строго понятийном уровне – выглядеть парадоксальными. На такую парадоксальность идей М. Хайдеггера указывает Ю. М. Романенко. Он пишет: «Рассудок не может справиться с этим парадоксом [парадоксом бытия. – А. Н.]. Онтологическая рациональность принципиально иррациональна» [83, с. 54] Однако эта парадоксальность указывает не столько на скрытую мистическую, апофатическую тенденцию в мысли Хайдеггера (скажем, Г. Гадамер в статье «Религиозное измерение» [23] говорит о теологической – хотя и в «неметафизическом» смысле – подоплеке философии последнего), сколько на стремление раскрыть ограниченность и конечность любых понятий, понятийных систем и соответствующих им внепонятийных данностей, указать на их бесосновность и подвижность – и тем самым на несостоятельность любых притязаний на замкнутую тотальность знания. В этом моменте позиция Хайдеггера, как ни странно, перекликается с идеями негативной диалектики Т. Адорно, который критически настроен по отношению к понятию: «Развенчание понятия – противоядие философии. Оно препятствует ее собственному разбуханию, превращению философии в абсолютное» [1, с. 22], а также по отношению к претензии на то, чтобы понимать вещи в их абсолютной истине: «Традиционная философия верит, что она может присвоить себе свой предмет в его бесконечности, и потому она конечна, завершена как философия» [1, с. 22].

В чем же состоит упомянутая парадоксальность? Онтологическое различие является различием внутри самого бытия (и, соответственно, несокрытости) – различием допредикативным, в котором сущее (конкретные предметности, которые могут быть ухвачены в понятии) становится отличным от бытия (которое представляет собой временной горизонт всякой предметности и в то же время ее основание). Бытие в качестве «бытия сущего» всегда уже так или иначе тематизировано, освоено мыслью. Однако бытие как таковое, бытие (Sein) никогда не становится предметом мысли, и поэтому не совпадает с «освоенным» бытием, то есть с сущим. Иными словами, бытие отличается от самого себя, однако одновременно и неразделимо с самим собой (и с сущим), удерживая в многообразии проявлений собственное допредикативное единство. Это различие внутри бытия переносится также, естественно, и на

понятие бытия – поскольку понятие тоже «есть», находится в бытии, а значит, содержит в себе неисчерпаемость смысла, тесно связанную с конечностью его конкретного осмысления. Тогда понятие бытия, а значит и несокрытости, оказывается по своему существу самопротиворечивым – не в диалектическом смысле, а в смысле исходного спора, происходящего внутри «бездны безосновности» (так Хайдеггер поэтически называет основание мысли и бытия). Спор внутри несокрытости (делающий ее двойственной) состоит не только в противостоянии момента несокрытости моменту сокрытого, которое сразу бросается в глаза и, действительно, выглядит диалектическим, но и в противостоянии несокрытости (в качестве уже раскрытого, «явленного» сущего) ей же самой – в качестве безосновной свободы. Таким образом, бытие и истина бытия определяют или различают сами себя. Иначе говоря, если брать несокрытость как понятие, то она включает в свое определение себя же: точно так же, как и само бытие – как понятие – определяется как различение бытия и сущего. Такое саморазличение отсылает к проблеме двойственности, двусоставности онтологических структур у Хайдеггера; их внутренний «спор» оказывается несводимым к умиротворенному единству.

О двойственном смысле понятий в творчестве Хайдеггера говорит У. Брган (W. Brogan), который в своей книге «Хайдеггер и Аристотель» (Heidegger and Aristotle) подробно разбирает диалог немецкого мыслителя с Аристотелем. Осмысляя мысль Аристотеля через призму различия бытия и сущего, Хайдеггер находит у Стагирита тот же мотив двойственности, который присутствует и в его собственных работах. Стоит хотя бы вспомнить, что в «Категориях» Аристотель пишет о двух смыслах сущности. Брган подчеркивает, что двойственность – через понятие изменения, *metabole* – входит у Аристотеля и в понятие природы, *physis*. Так, для природного сущего характерны два момента – появление (исчезновение) и пребывание: «Больше-не-бытие и еще-не-бытие – фундаментальные характеристики изменения, а потому природного сущего. Аристотелю удастся осуществить свою задачу, то есть прояснить значение *physis* только благодаря тому, что он показывает, как постоянство и пребывание природного сущего предполагают соотносимость в среде природного сущего и включают в себя “из-чего” и “к-чему”, характерные для изменения» [127, p. 37].

Д. Малпас (Malpas) также говорит об общей двойственности концепции истины у Хайдеггера. Он же указывает, как и У. Брган (Brogan), на присутствие этой темы в античной философии. Кроме того, он отмечает, что двойственная структура «характерна отнюдь не только для его понимания истины. В сущности, эта структура постоянно повторяется в его мышлении» [151]. J. Kockelmans подчеркивает еще один важный момент двойственных структур в мысли Хайдеггера, а именно, характерную для них тавтологичность: «Событие не есть, и нет чего-либо, что обеспечивало бы событие. Единственное, что можно сказать: Das

Ereignis ereignet (событие сбывается). Эта тавтология указывает на то, что скрывается в истине как а-летей» [14, р. 72]. Мы также подробно рассматриваем эту проблему двойственности истины в своей статье «Двойственность истины бытия в мысли Хайдеггера и проблема самоотношения» [68].

Обобщенно, в несколько формализованной форме характер онтологических структур у Хайдеггера можно выразить следующим образом: сущность X (где под X понимается определяемое понятие, скажем, «несокрытость») состоит в некоем отношении (речь идет о «слаживании» и «раздоре», о «различии» и т. д.) между X и не-X. К примеру: сущность бытия, согласно Хайдеггеру, состоит в сохранении различия между бытием и сущим. Подобное определение с логической точки зрения может показаться не очень внятным. По меньшей мере, неясно, каким образом X как определяемое может включать в свое определение самого себя. С таким же успехом можно, скажем, определять человека как «взаимодействие человека со средой». Такое определение включает в себя своеобразную игру с законом тождества: в тавтологическое «бытие есть бытие» вклинивается момент различия, отношения бытия к самому себе. Тем самым определения Хайдеггера оказываются, с формально-логической точки зрения, парадоксальными: истина определяется не через некоторое родовое понятие (да и едва ли это возможно), а через свою соотнесенность с собой. В платонической терминологии это можно выразить так: на первый план выходит не эйдос, фиксируемый в понятии, а как раз вне-эйдетическое, момент чистого становления. Более того: момент чистого становления становится определяющим для понимания Хайдеггером истины, бытия, природы (*phýsis*).

Однако эта парадоксальность сохраняется только в том случае, если действительно мыслить эйдос как нечто не-становящееся, и устраняется, если «видовое» понимать как несущее в себе момент становления. Именно так Хайдеггер его и мыслит. Рассматривая аристотелевское толкование понятия «*phýsis*» в работе «О существе и понятии *φύσις*», Хайдеггер указывает на исходно подвижный характер не только *phýsis*, природы, но и *morphe* (формы) – а связь аристотелевской «формы» с платоновским «эйдосом» едва ли нуждается в пояснении. Сначала напомним, как сам Аристотель в «Физике» определяет природное сущее. В первой главе (192b, 10–15) Книги второй (В) говорится: «...все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения» [5, с. 82]. Хайдеггер акцентирует внимание, во-первых, на том, что природа осмысливается Аристотелем как начало, *ἀρχή*, и причина, *αἰτία*. При этом, согласно Хайдеггеру, именно подвижность является существенной чертой природного сущего – иначе говоря, природа является началом подвижности: под «подвижностью» же мыслитель понимает не просто движение, но такое движение, которое присутствует также и в состоянии покоя. Так, «покой имеет все же подвижность в своем существе. Ее чистейшее

существование следует искать там, где покой не означает прекращения, обрыва движения, но где подвижность собирается в тихо-держании...» [107, с. 164–165]. «Греческое» понимание подвижности, согласно Хайдеггеру, при этом связано с представлением о постоянстве, устойчивости сущего. Покой и движение как моменты подвижности определяются постоянством этой самой подвижности. Как пишет У. Броган, Хайдеггер «утверждает, что греки понимали характер всего сущего с точки зрения его постоянства. Сущее в той мере является самим собой, в какой оно постоянно и непрерывно, в той мере, в какой оно длится в своем бытии» [127, р. 33].

В другом месте «Физики» (В, 193а-30) Аристотель утверждает, что природа есть, с одной стороны, первая материя, с другой – форма и вид (эйдос). Этому месту немецкий мыслитель также уделяет пристальное внимание. Во-первых, он говорит о неадекватности самого латинского перевода «форма» тому смыслу, который имеет греческое слово *morphē*. Согласно Хайдеггеру, в основе аристотелевского понимания *morphē* также лежит подвижность – поскольку оформлению материи соответствует переход потенции, *dunamis*, в энергию, *energeia*. Именно энергия, как своеобразное единство движения и покоя, выражает сущность *morphē*, а вместе с нею и природы в целом: «...φύσις есть некий род ἐνέργεια, т.е. οὐσία, а именно, себя-от-себя-к-себе-про-из-ведение» [107, с. 178]. Природное сущее, таким образом, находится в согласии со своей природой, когда оно творит себя из самого себя, причем – в отличие от вещей, созданных человеком (*techne*) – оно не нуждается во внешнем образце, задаваемом создателем (так, как проект дома, скажем, задается архитектором). Поскольку же *morphē* понимается Хайдеггером также как энергия, то форма оказывается зависимой от исходной подвижности природного сущего. Поэтому природа движется к самой себе, к выявлению своего вида, формы, которые присущи ей как ее моменты ее собственного движения.

Это не есть подвижность в противоположность покою, но исходная подвижность, охватывающая собой различные формы покоя и движения. Это, конечно, не есть и подвижность в смысле движения в трехмерном пространстве. Такие истолкования, согласно Хайдеггеру, являются сужением и упрощением изначального понимания Аристотелем смысла подвижности. Здесь важно, что такое становление, или, точнее сказать, «подвижность» сохраняет свое существование и смысл в том и только в том случае, если то сущее, в котором эта подвижность присутствует, движется к самому себе, к выявлению своего образа, вида, формы. Однако для Хайдеггера, раскрывающего временной характер бытия, не может быть речи об образе или форме вневременного рода: поэтому он критически интерпретирует эйдетическую теорию Платона. Всякий эйдос и форма становятся явными благодаря несокрытости – находятся в ее пространстве или, лучше сказать, она является их местом (так, Д. Малпас (Malpas) предлагает

мыслить несокрытость как *topos*) – а значит, изначально погружены в саморазличение и временность.

Таким образом, и всякая установленная человеком форма, и всякая открытая им онтическая истина обладают потенциалом к самопреобразованию, изменению, что, однако, не отменяет абсолютного характера онтологической истины, несокрытости: но это не наличная, фактическая абсолютность, а абсолютность – и необходимость – свободного раскрытия как такового. Свобода кладется Хайдеггером вообще в основание всякого отношения, в том числе согласованности вещи и высказывания, и уже поэтому не может быть принадлежностью личности: «Высвобождение себя для связующего направления возможно только как свободное бытие к очевидности открытого. <...> Доступность отношения как внутреннее осуществление правильности имеет свою основу в свободе» [109]. Иными словами, несокрытость «становится» или соотносится с собой не в соответствии с некоторым внешним по отношению к ней правилом или законом такого становления; вернее будет сказать, что единственный закон ее становления заложен в ней самой и заключается в ее самосоотнесенности.

Следовательно, онтологические структуры Хайдеггера – в том числе структура несокрытости – не только указывают на невыразимое, апофатическое измерение в мышлении, «то, о чем нельзя говорить», но и артикулируют внутреннюю форму невыразимого, тем самым в некотором смысле лишая его особенного, сакрального статуса. Тайна, неопределенность, бесосновность входят в мышление, становятся мыслимыми; однако для того, чтобы они стали мыслимыми, самому мышлению необходимо перемениться. В случае Хайдеггера оно меняется в сторону отказа от «онтотеологии» – от монологического взгляда на бытие, где мы заранее неосмысленно приписываем бытию природу мышления, эйдоса или даже времени. Бытие как таковое начинает таить в себе внутренний диалог, начинает соотноситься с самим собой, а потому становится нашим «свободным собеседником»: «...мы отпускаем дело мышления, бытие как различие, даем ему стать свободным собеседником, который может оставаться совсем непредметным» [104]. Настоящий диалог, сообщение с бытием становится возможным в силу того, что мы признаем его самостоятельность, способность самоопределяться. Отличие диалога от «квазидиалога», который на самом деле представляет собой монолог – на примере метафизики Спинозы – отлично проясняет В. С. Библер. Так, природа у Спинозы соотносится сама с собой – а именно, как *natura naturans* (творящая природа) и *natura naturata* (сотворенная природа). Творящая природа, очевидно, определяет природу сотворенную. А вот обратное оказывается невозможным. Оказывается немислимой «взаимо-со-принадлежность» (так Хайдеггер описывает отношение между человеком и бытием) двух моментов в природе. Поэтому, как пишет Библер, «диалог логик приобретает здесь характер и форму квазидиалога.

Собеседник заменяется Двойником <...>, alter ego ссыхается до того же самого “Я”, но в другом определении, в другом обличье» [16, с. 50].

В диалоге бытия и человека, споре несокрытости и сокрытости отнюдь не выявляется всеобщий Логос, который мог бы показать, что одна из сторон диалога заблуждается, что ее индивидуальный логос чужд всеобщему. Напротив. В таком диалоге всеобщее всякий раз порождается через соотнесенность сторон, обнаруживается заново, хотя и не творится ex nihilo. В своем толковании фрагментов Гераклита Хайдеггер выходит к «неметафизическому» пониманию всеобщего Логоса как «собираения, сосредоточения», которое в принципе охватывает собой всё – в том числе и логос отдельного человека. Таким образом, «всеобщность» Логоса – это не всеобщность формы, идеи, но всеобщность особого собирающего отношения, которое позволяет искать единых оснований бытия, двигаться к ним. Всеобщий Логос необходимо требует человеческого, индивидуального логоса; ведь только так он сохраняет свою причастность бытию как свободному саморазличению. Понимание мысли как диалога бытия и человека в их принадлежности друг другу выводит Хайдеггера к особому осмыслению современной эпохи – она тоже выражает особый характер отнесенности человека к бытию, в которой планетарная техника начинает играть ключевую роль.

#### ***1.2.4.2. Несокрытость и природа творения***

В ранний период творчества Хайдеггер много говорит о производстве и произведенности как об особом типе «поставления» сущего, который характерен для метафизической мысли и который повлек за собой особый тип отношения человека с самим собой и с историей, который в конечном итоге привел к торжеству нигилизма. Под «поставлением» Хайдеггер понимает особый характер сопринадлежности (отношения) бытия и человека в единящем и обособляющем их событии. Этот характер сопринадлежности задает тот тип конкретных связей на уровне сущего, которые преобладают в рамках той или иной эпохи. На этом этапе Хайдеггер четко не отделяет деятельность произведения от деятельности творения. Так, в «Основных проблемах феноменологии» можно прочесть: «То, что делает производство, сотворение и сотворенную утварь возможной (сотворяемой, производимой) — это опять же вид того, что как сотворяемое должно становиться и быть» [106, с. 141]. Однако позднее он начинает разводить деятельность творчества и производства, и это разграничение, как будет показано далее, связано с поиском изначального смысла греческого понятия φύσις. «Произведение» связывается им преимущественно с метафизической традицией – оно

становится, согласно Хайдеггеру, той формой, которая определяет всю западную философию и культуру, включая его собственную мысль.

«Творению» же отводится особое, внеметафизическое место в области искусства. И творение, и искусство перетолковываются мыслителем в свете несокрытости – истины бытия. В работе «Исток художественного творения» Хайдеггер утверждает, что именно искусство – как художественное творчество – оказывается местом явления истины бытия, несокрытости. При этом оно не просто выявляет несокрытость как данность – в художественном творении как раз и совершается истина, оно подвижно в себе, поскольку несокрытость как таковая представляет собой не голую открытость, но непрекращающийся «спор» между двумя фундаментальными началами внутри нее самой, которые в контексте этой работы немецкий мыслитель называет «землей» и «миром». Земля – это начало скрывающе-непроницаемое, не позволяющее несокрытости утратить свой аспект сокрытости, тайны; мир же – начало раскрывающе-ясное, позволяющее сущему так или иначе являться. В отличие от изделия (порождаемого в деятельности произведения), для которого характерна изготовленность, творение характеризуется сотворенностью. Эти два модуса «поставления» сущего принципиально различны: готовое изделие замыкается в своей функциональности, существуя в качестве «подручной» и «наличной» вещи, ее отношения с прочими вещами замкнуты и ограничены изначальным «поставляющим» отношением, готовые вещи не выходят за пределы сущего и уже наличной сущности. В то же время созданность художественного творения не отсылает ни к его функциональности (подручности), ни к способу его данности в качестве вещи (наличности); она как раз и состоит в том, что в творении свершается истина бытия – и свершается она не столько художником, сколько самим бытием через посредство художника. Здесь сущее является как таковое – в своем бытии, и в ходе этого раскрытия создается некоторый мир, самораскрытие которого ограничивается противостоящей миру силой скрывающейся и скрывающей земли. Восходя к бытийному «спору начал» – земли и мира, творение не есть поэтому выведение на свет чего-то уже сущего (ведь спор как раз и ведется о бытии сущего, о том, что оно есть как таковое!), как бы создание «образа», «отражения» уже наличного мира. Оно не есть подражание чему-либо из сущего, но в нем это сущее в целом (как бытие) впервые открывается взору смотрящего.

Творение является не просто артефактом сегодняшнего, ушедшего или будущего мира, но событием (понимаемым как особление, самопорождение), в котором этот мир свершается, становится самим собой. Подчеркивая событийный характер творения, Хайдеггер пишет, что «созданность [творения]... создавалась в самом создавании» [101, с. 189]; именно этим творение и отличается от ремесленного изделия. «Создание созданности» – это выражение подчеркивает исходную свободу, бесосновность творения, которая и утверждает его бытийно-

истинностный характер, его, с одной стороны, внесубъективность (необусловленность волей субъекта) и внеобъективность (независимость от внешней причинности для субъекта причинности).

Изделие, хотя и содержит в себе отголосок истины бытия – то есть творящегося характера того мира, которому оно принадлежит, само составляет лишь часть этого мира, конкретный артефакт, свидетельство, способное что-то сообщать об этом мире, но не раскрывающее мир как целое, не являющееся местом становления несокрытости в сущностном споре начал. Иными словами, в творении проявляется не только «то, что есть» в раскрываемом мире, но и – в качестве фона, контрапункта, противостоящего начала – то, чего в этом мире нет. Конкретный мир, который раскрывается и совершается в творении, в тот же самый миг проблематизируется, лишается устойчивости. Творение не просто «вводит» человека в тот или иной мир, как если бы он был непротиворечивой и обозримой наличной данностью, но помещает его в само существо различия, различения и спора между миром и тем, что скрывает, утаивает его. Таким образом, в творении обнаруживается не слепок готового мира, и даже не явление (из небытия) невиданной прежде целостности мира, но движение, преобразование несокрытости, истины бытия, в форме парадоксальной раскрывающей проблематизации мира. Существо несокрытости – в ее неисчерпаемой новизне, плодотворной и невыводимой из временности как ее следствие. Поэтому в художественном творении на свет выходит как раз новизна, инаковость знакомого сущего: «Искусство раскидывает посреди сущего открытое место, и в этой открытости все является совсем новым, необычным» [101, с. 205]. Эта новизна и необычность не противостоит – как плод субъективной фантазии – реальности вещного мира; напротив, согласно Хайдеггеру, мера бытия (реальности), да и самой вечности, задается как раз таким «наброском несокрытости сущего», который находит себе место внутри творения. Поэтому «все, что было прежде, опровергается творением в своих притязаниях на исключительную действительность» [101, с. 211].

Бывшее, прошлое – это именно тот модус времени, который ответственен со времен Платона и Аристотеля за представление об устойчивости сущности вещи. Хайдеггер, как известно, делает предпочтительным модусом времени будущее – ведь именно в направлении будущего совершается набросок бытия сущего; иными словами, не в направлении данности (как уже было), а в направлении возможности (как может быть). Отсюда ясно, что различие между изготовленностью и созданностью состоит в том, что изготовленность принадлежит конкретному миру, замкнута в нем и не выходит за его пределы. Изготовленная вещь полностью «внутримирна». Ремесленное изделие и любой другой предмет, изготовленный человеком, не только несет на себе след своей функциональности, связанной с особенностями употребления данного изделия, но и след некоторого уже заранее предполагающегося мира,

внутри которого она существует. Так, согласно Хайдеггеру, мир европейского человека с античных времен преимущественно ограничен таким отношением бытия и человека, в котором бытие предстает в виде идеи (эйдоса). Этому способствовала философия Платона, в которой бытие как раз и стало мыслиться как *idea*, «вид чего-то, в качестве чего нечто дает себя и делает» [110, с. 116]. Идея стала оплотом устойчивости и единства сущего. Вещи, соответственно, стали выражать эту основную направленность метафизики, представляя в качестве «произведенных» – не просто созданных по некоторому образцу, но и отчужденных от производящего их начала, находящихся напротив него: «Истинно сущее – в таком случае – есть всегда то, что напротив, стоящий в виду вид» [110, с. 125]. Поэтому вещи «метафизического мира» в мысли Хайдеггера изначально – как произведенные (и поскольку бытие понимается в виде идеи) – стоят в особом отношении к человеку: производящий субъект отделен от производимого им предмета, и даже если он «производит сам себя», это никак не меняет самого исходного отношения, а поэтому такое произведение «самого себя» предполагает внутри субъекта кардинальный раскол, особую форму самоотчуждения. С другой стороны, художественное творение – и творение вообще – устраняет этот отчуждающий зазор, релятивизирует различие, превращая его в становящееся различие; оно непосредственно соприкасается с источником бытия, с изначальной безусловной свободой несокрытости, которую в поздний период творчества Хайдеггер начинает тесно связывать с «изначальным» (неметафизическим) греческим пониманием φύσις, «природы».

Об этом понятии он подробно говорит в известной работе («О существе и понятии φύσις»), где им рассматривается φύσις в мысли Аристотеля – в его трактате «Физика». Хайдеггер указывает, что это понятие употребляется Аристотелем в двух смыслах: а именно, φύσις есть как отдельный род бытия (этому смыслу соответствует современное представление о «природе» в отличие от истории, духа или культуры), так и само бытие как таковое (этому смыслу соответствует значение слова «природа» в словосочетании «природа человека»). Аристотель противопоставляет φύσις (в качестве рода бытия) другой род бытия – τέχνη, искусство в широком смысле. Понимание φύσις как бытия в целом является, согласно Хайдеггеру, более изначальным. Хотя оно и отражается в аристотелевском представлении о φύσις как роде сущего, но все же утрачивает часть своего богатства и полноты. Основная черта природы в обоих смыслах слова (в узком и широком) – ее характер подвижности, которая соединяет в себе движение с покоем, и является, таким образом, самоподвижностью. Φύσις – это начало (архэ) такой подвижности и в то же время ее форма (μορφή). Смысл понятия μορφή Хайдеггер также возводит к подвижности. Он переводит это греческое слово как «представление в вид»: «...μορφή не есть некое на материи наличествующее, сущее свойство, но она есть некий способ бытия: во-вторых, представление в вид [есть] как подвижность,

κίνησις, а этот “момент” начисто отсутствует в понятии формы» [107, с. 157]. Природа как бытие в целом, как самоподвижность, отличающая бытие, есть «сокрывающее раскрывание» [107, с. 181]. Таким же образом понимается Хайдеггером и истина бытия, через метафору «раскрытия»: поэтому в изначальном, «дометафизическом» смысле природа, истина, бытие и событие практически неотделимы и неотличимы друг от друга.

Теперь вернемся снова к проблеме творения. Художественное творение Хайдеггер понимает как свершение истины бытия. И если иметь в виду его возвращение к изначальному смыслу φύσις, то творение теряет свой характер противопоставленности не только изготовленным вещам (последние в этом случае будут лишь специфическим, обусловленным «поставом» как соотношением бытия и человека, искажением исконно-природного), но и природе в узком смысле этого слова – той области бытия, которая традиционно в Новое время противопоставляется человеческой культуре. Любая форма явления, свершения истины бытия тогда становится «природной» в широком, по Хайдеггеру, изначальном смысле слова – в смысле бытия вообще как самоподвижного, самосозидающего (но не производящего!) начала. Творчество человека теряет привилегированное положение, перестает по своей сути отличаться от биологических (т. е. природных в узком смысле) процессов и вообще от биологического и космического образования форм. Однако тем самым творчество человека не «низводится» до биологического (в узко-научном смысле) процесса; и биологический процесс не «возвышается» до духовного делания, скорее, и сущность биологического, и сущность культурно-технического обретают общий исток и начало во всеобщей «природе», в природе бытия. При этом, конечно, человеческое творчество тем самым перестает сводиться также и к τέχνη, поскольку в свете изначального смысла слова «природа» само различие природы и искусства исчезает.

Стоит отметить, что сближение природы и искусства характерно не только для Хайдеггера. Их тесно сближает между собой как раз Платон, к которому у Хайдеггера находится немало претензий. А. Ф. Лосев, говоря об искусстве у Платона, пишет, что природа и искусство у последнего в определенном смысле оказываются тождественны, однако при этом «...художественное творчество ровно ничем не отличается от творчества материальных вещей и любых жизненных ценностей. Поэтому если мы скажем, что у Платона искусство есть, прежде всего, то или иное ремесло, то мы совершенно не ошибемся» [62, с. 31]. Ремесло же, как и само существо природы, понимается Платоном через призму эйдоса: «... хотя искусство и природа есть одно и то же, тем не менее природу он понимает идеально, понимает ее как мировую душу и мировой ум» [56, с. 32]. Творчество природы у Платона, таким образом, движимо стремлением к эйдосу как к бытию вида, формы. В то же время для Хайдеггера природа в таком понимании (заложенном в античности) как раз наименее «природна» и знаменует собой «забвение бытия». Ведь, как подчеркивает Г. Гадамер, определенность сущего

в эйдосе у Платона «опережает любую постановку вопроса о смысле бытия и препятствует ей» [22, с. 97]. Для Хайдеггера «природно» в изначальном смысле то, что прямо и непосредственно выражает существо бытия, его истину, что ближе всего стоит к истоку бытия в его подвижности, безосновности, новизне, которая выражается в форме самопорождения, «себя-от-себя-к себе-произведения» [107, с. 178]. Самопорождение отличается от «метафизической» деятельности произведения тем, что включает в себя также и свое «отставление», которое более широко можно трактовать как собственное отсутствие, отсутствие себя как определенной формы. Кроме того, в деятельности изначально-природного творения отсутствует тот радикальный разрыв внутри бытия, который в своей наивысшей форме выражается, согласно Хайдеггеру, в философии Гегеля. Негативность у последнего приобретает форму полного умаления, даже уничтожения бытия – бытие становится самым неопределенным и пустым (относительно полноты и конкретности идеи); бытие сначала отождествляется с ничто, а затем выводится из него (как действительность) в мышлении, при этом «...различаемость абсолютного “Я мыслю” и его достоверности есть само собой разумеющееся основание возможности негации...» [98, с. 58].

На месте метафизического разрыва Хайдеггер помещает существо бытия, «просветляющую средину», в которой соединяется различие (дающее возможность раскрыться сущему) и неразличимость (сохраняющая тайну и сокрытость). Так, цветок превращается в плод, но именно в плоде и сохраняет себя, хотя и отсутствует как цветок – отсутствует в своей предшествующей форме. Изменив форму, цветок как раз и остается самим собой. Φύσις в изначальном смысле, значит, предполагает собственное отсутствие. Однако в ней отсутствие не тождественно с присутствием смысле «совпадения» (в том смысле, в каком у Гегеля бытие тождественно с ничто), скорее, они «со-принадлежат» друг другу. Иными словами, φύσις присутствует не в качестве идеи, но в качестве подвижной изменчивости форм, в подвижности которых она и являет себя. В свете так понятой природы не только творение теряет свой характер завершенной вещи, утрачивает предметность и становится свершением истины, но и физико-биологические процессы – если понимать их из бытия – перестают восприниматься в качестве «произведенных» некоей внешней силой – а значит, перестают подчиняться безвременным законам, но сами из себя порождают – и уничтожают – эти законы.

Интересно, что в этом отношении мысль Хайдеггера не только не противостоит научному видению мира, но и ухватывает те тенденции в философии науки второй половины XX в., которые остаются влиятельными до сих пор. В первую очередь это идеи, сформулированные в рамках теории систем и теории сложности. Так, знаменитый социолог и теоретик систем Э. Морен в своем труде «Метод» много размышляет о смысле научного понятия природы (которую он также именуется *physis*, передавая это слово латиницей) и о том,

какие преобразования оно претерпевает в современной ему парадигме науки. *Physis*, в его понимании – это парадоксальное единство порядка и беспорядка, которые порождают друг друга и переходят друг в друга. Как подчеркивает Морен, «порядок и беспорядок не являются абсолютными, субстанциональными понятиями. Оба они рождаются вместе и, несомненно, укоренены непостижимым образом в Пред-начале. Они рождаются вновь и вновь из генетической неразличимости...» [66, с. 112]. Таким образом, отношения между порядком и беспорядком в природе, как и отношение внутри онтологических структур у Хайдеггера, не являются определяемыми ни со стороны порядка, ни со стороны беспорядка – скорее, речь идет о взаимопределении (ср. у Хайдеггера: «взаимосопринадлежность»), которое порождает единство природы. Эти два аспекта природы, порядок и беспорядок, согласно Морену, объединены многообразными связями – они едины, дополнительные, конкурируют друг с другом и в то же время антагонистичны. Так же и у немецкого мыслителя речь постоянно заходит то о «споре», разгорающемся в бытии, то о «слаженности», то о «принадлежности». Поэтому Вселенная – уже не «часовой механизм», управляемый вечными законами, какой она представлялась в Новое время; ее существо меняется, она становится событийной. Само ее рождение является стихийным и уникальным событием: «Вселенная, которая рождается сейчас, является сингулярной по самому своему общему характеру; <...> эта рождающаяся вселенная рождается в Событии и порождается в каскаде событий» [66, с. 117–118]. Однако событийность понимается Мореном несколько иначе, чем Хайдеггером: событие всегда есть нечто неожиданное – однако источником этой неожиданности является не свободная истина бытия, а случайность, непредсказуемые хаотические взаимодействия во Вселенной, которые способны превращать беспорядок в порядок, но сами по себе не обладают особым статусом. Помимо этого, мысль Хайдеггера с, казалось бы, такой далекой от него теорией сложности сближает и представление о необходимости циклического (рекурсивного) движения между наблюдателем и наблюдаемым, целым и частью, которое приводит к преобразованию существующего понимания в новое понимание.

У Хайдеггера такой «круг мысли» знаменует собой неизбежное движение от понимания к истолковывающей речи (т. е. герменевтической) и от нее обратно – к новому пониманию, в то время как Э. Морен считает такой круг источником «сложного мышления»: «Мы смутно предвидим превращение порочного круга в действенный цикл, становящийся рефлексивным и генерирующим сложное мышление» [66, с. 45]. В сложном мышлении, как и в герменевтике Хайдеггера, устраняется субъект-объектное отношение в его картезианской форме: мир и человек, природа и общество мыслятся не в качестве разнородных субстанций, но как взаимосвязанные части единого целого, в свою очередь, являющиеся самостоятельными целостностями. Однако если Хайдеггер стремится выразить переход от старой метафизики к

новой, «неметафизической» мысли посредством переработки и перетолкования прежней философской терминологии и создания собственного языка мысли, то создатель теории сложности опирается на ряд научных и философских понятий, которые он воспринимает критически и переосмысляет их посредством осознания новых отношений и связей между ними.

Возвращаясь к проблеме творения у М. Хайдеггера, нужно подчеркнуть, что природно-бытийное самопорождение, которое составляет существо творчества, ни в коей мере не может пониматься как «самостоятельное творение себя» – если говорить о таком творении применительно к сущности человека. Против такой трактовки Хайдеггер возражает. В интервью 1969 года он говорит, отвечая на вопрос корреспондента о возможных пересечениях его мысли с философией Сартра, следующее: «Порой Сартр интерпретировал мою мысль в марксистском духе. Человек есть собственная возможность, но он не может сам себя “творить”» [47]. Действительно, творение, которое имеет своим источником событие, никогда не может быть самовольным действием, совершаемым благодаря усилию человеческой воли.

Напротив: воля человека может лишь находиться в согласии с творением или отчуждаться от него. Вообще говоря, творение у Хайдеггера всегда является «со-творением», «со-порождением», причем приставка «со» указывает одновременно и на сферу соотнесенности, различения и спора внутри события творения, и на саму самость, сущность события, которая и состоит как раз в этой соотнесенности, которая предшествует появлению всякой конкретной сущности. Поэтому творение является выражением самой открытости бытия – местом, где человек прислушивается к бытию в самом себе и к самому себе в бытии. Творение – уже не нечто завершенное: в нем важен не момент становления в соответствии с некоторым образом, не его энтелехия, но сам момент непрерывного возобновления события, которое неповторимо и всегда остается новым. Хайдеггер пишет, что творение делает сущее несущим: это значит, что сущее лишается определенности и заданности, впервые становится самим собой (а значит – в силу логики двойственности бытия – совершенным иным) и тем самым являет тайну (сокрытость) бытия.

Если деятельность произведения (вещей, изделий, даже собственной личности) лишает человека непосредственной связи с бытием и несокрытостью, изначально выстраиваясь вокруг отчуждающего разрыва между представляющим и представляемым – разрыва, источник которого усматривается в отождествлении бытия с идеей – то деятельность творения есть нечто по существу обратное: она не просто устанавливает связь между разрозненными частями целого, собирая его, но впервые делает возможной связуемость, через которую открывается мир и бытие, сама возможность быть. Эта связуемость – на уровне человеческого общения – проявляется в символе, в символическом характере речи. Символ лежит у истоков любого

единства и различия и является основой логоса – а значит и самого языка, в котором и через который символы создаются и преобразуются. Творение символов, раскрытие истины бытия Хайдеггер делает достоянием поэтов и мыслителей. Однако здесь возникает вопрос: если собственно символическое (символ как онтологическое выражение момента связуемости) делает возможным слово и речь, то только ли с помощью языка, ограниченного конкретным способом выражения (как то поэтическим или философским), могут твориться новые символы? Ведь символ пронизывает собой всю сферу логоса, логически-языкового. Представление о том, что творение языка совершается только в поэзии и мысли, изолирует поэзию от других форм речи, придает ей почти сакральный характер.

Однако это как раз и лишает художественное творение той необходимой открытости бытию, которая позволяет творению быть творением – раскрывать мир в целом, а не изолированный «мирок». Однако, несмотря на то, что в поздние годы Хайдеггер делает поэзию своеобразной «дверью» в «дом бытия», а современный этап истории считает этапом торжества технического прогресса, знаменующего собой забвение бытия, связь между поэзией и техникой в его мысли не обрывается, а проблематизируется. Ведь само забвение бытия есть отношение внутри бытия: «забывший» бытие человек все еще, как и всегда, принадлежит бытию. Точно так же и другое начало мысли принадлежит первому началу, не будучи ему противопоставленным, но вырастая из него: «Другое начало – это не противонаправление по отношению к первому, а нечто, стоящее как другое, вне этого “против” и вне непосредственной сопоставимости» [110, с. 98] Поэтому различие поэтического и технического, как и различие другого и первого начал невозможно свести ни к противоречию, ни к дополнению, ни к тождеству: скорее, это разноречивые формы единого бытия – настолько различные, что они соприкасаются лишь в точке взаимного спора и взаимоотношения, которая всегда еще только выясняется. Подробнее о проблеме отношения творения и произведения у М. Хайдеггера говорится в моей статье [70].

### 1.3. Выводы

Концепция истины бытия М. Хайдеггера, с одной стороны, развивает идею Э. Гуссерля об истине как очевидности, с другой – проблематизирует её. Черта самоданности, явленности, присущая феноменологической идее очевидности, сохраняется. Однако коренным образом меняется понимание того, как возможен доступ к истине. Гуссерль мыслит очевидность как способ данности вещей из перспективы чистого «я»; Хайдеггер же показывает, что само «я» зависит от самоданности (разомкнутости) бытия-в-мире и невозможно без неё. У Гуссерля в отношении «я» к вещам очевидность зависит от самотождества чистого «я», которое

гарантирует устойчивость сущностей и их отношений. А это, в свою очередь, обеспечивает валидность феноменологического метода: делает возможным однозначное отношение между опытом и высказыванием. Между тем, в идее самоочевидности содержится зерно онтологической трактовки истины: очевидность предполагает самоданность вещей, которая, в свою очередь, не обеспечена самождеством наблюдающего «я».

Исследуя феноменологические истоки истины высказывания, Хайдеггер выявляет ее внутреннюю структуру, тесно связанную с трансценденцией, которая выступает как онтологический аналог интенциональности у Э. Гуссерля. Главные черты трансценденции – бесосновность и свобода. Если истина высказывания предполагает артикуляцию отношения между высказыванием и вещью (высказывание соответствует вещи), истина сущего – отношения вещей внутри конкретного мира, то истина бытия предполагает отнесенность бытия к самому себе, которая бесосновна, т. е. не встроена в тот или иной логический или концептуальный порядок. Логические (а также диалектические) отношения в этом случае – онтическое выражение самоотнесенности бытия. Такая самоотнесенность, соответственно, является ключевой чертой истины бытия. И поскольку бытие (как и трансценденция) бесосновно, в нём отсутствует исходный момент тождества – со стороны субъекта или объекта – который обеспечивал бы возможность полноценного возвращения к себе.

Таким образом, единство бытия предполагает неустранимое различие (онтологическую дифференцию), которое, по существу, представляет собой саморазличение (бытие отличается от себя через сущее), делающее возможным историю бытия и разные исторические формы сущего. «Различение» здесь понимается не в смысле логической операции, а как некоторое фактическое отношение внутри бытия (напр., принадлежности, спора, игры и т.д.). Поскольку такое фактическое отношение динамично и действенно, самоотношение истины бытия выступает как источник раскрытия новых форм, как самообнаружение.

Итак, истине бытия присущи следующие черты:

1. Бесосновность. Истина бытия не имеет иного основания, кроме себя – ни в содержательном, ни в формальном отношении. Однако сама она тоже не является основанием, но выступает как «бездна» (Abgrund). Поэтому она не может иметь некоторого исходного момента самождества (поскольку не зависит от закона тождества), 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. Самоотнесённость. Истина бытия (несокрытость) содержит два внутренних момента – сокрытия и раскрытия – которые находятся между собой в динамическом отношении. Но в силу

бездомности истины и ее дологической 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 чистое самоотношение, т. е. такое, где отношение, не отталкиваясь от исходного момента тождества, становится динамическим самообнаружением. На уровне языка и логики эта черта выражается в парадоксальных и тавтологических определениях. Можно отметить следующие черты такого самоотношения: а) оно имеет предлогический характер, т. е. обеспечивает возможность проявления разных логик и разных форм мышления; б) оно не опирается на момент самождества, т. е. в процессе отношения не происходит возвращения к исходной точке; в) поэтому оно выступает как самообнаружение (различение) сущего в его фактическом многообразии.

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. Такое действие не выводится ни из логики пространственного перемещения, ни из логики изменений некоторой сущности (роста, возникновения и т.д.). Такая концепция истины предполагает особую трактовку действия и движения, не определенную данностями конкретных областей сущего (скажем, физического мира, разума и т. д.).

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 самообнаружения 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.

Стоит указать на ряд проблем, которые актуализирует истина бытия (их список можно продолжать):

1. Проблема движения и действия. Возникает вопрос: какую онтологию движения предполагает истина бытия? Можно сказать, что движение в контексте онтологического понимания истины становится самодостаточной категорией, не привязанной к действующему

агенту или предмету. Однако оно не выступает и в качестве процесса, поскольку имеет довременной характер. Это делает необходимой новую концептуализацию действия.

2. Проблема различения природы/культуры. Поскольку движение истины бытия нейтрально по отношению, с одной стороны, к области физической природы, с другой – к области человеческой, культурной деятельности, ставится под вопрос различие между природой и культурой: в самом деле, любой физический и культурный процесс в одинаковом смысле раскрывают истину бытия, оба выступают как способы самообнаружения сущего. Культурные артефакты не более и не менее природны или искусственны, чем физические явления и объекты. Но если исчезает надежный критерий отличения культурных феноменов от природных, вся структура современного научного знания ставится под вопрос. С другой стороны, стирание различия между природой и культурой позволяет исследовать универсальные черты самообнаружения разных феноменов.

3. Проблему онтологии творчества как универсальной формы деятельности, охватывающей разные сферы реальности. Поскольку истина бытия – источник постоянной новизны внутри сущего, а природные явления и культурные артефакты выходит за границы конкретного исторического мира, встает вопрос о принципах и структурах творческой деятельности вообще.

## Глава 2. Проблема истины в философии после Хайдеггера

### 2. 1. Истина и смысл в работах Ж. Делеза

#### 2.1.1. Прояснение и постановка вопроса

На первый взгляд может показаться – возможно, в силу того, что Ж. Делёз в пространстве русской философии часто воспринимается как постмодернистский (в нетерминологическом, расхожем смысле этого слова) мыслитель – что проблеме истины французский философ уделяет немного внимания: напротив, возникает вполне правомерное впечатление, что истина, понимаемая на концептуальном уровне (истинность как свойство высказывания) его почти не интересует. Тем не менее в более широком смысле – как коррелят бытия – истина в его мысли, безусловно, не только находит себе место, но и является одним из ключевых пунктов его онтологического проекта. Дело в том, что истинность предложения (истинность как соответствие высказываемого положению дел), согласно его представлениям, должна обеспечиваться некоторой безусловной инстанцией – а именно, смыслом, который является условием концептуальной истины и не сводим ни к вещам, ни к предложениям, а, напротив, обеспечивает возможность их понимания. Очевидно, так понимаемый смысл во многом оказывается близким бытийной истине в мысли М. Хайдеггера – он таким же образом, как и несокрытость, обеспечивает нас самой возможностью устанавливать определенность тождества и различия: тем не менее выявление такого «источника» концептуальной истины у них идет различным путем, в силу различных особенностей структуры онтологии – в частности, связанных с толкованием времени и единства. Далее будет подробнее рассмотрена природа этих различий.

Ж. Делёз так же, как и Хайдеггер, уделяет большое внимание критике платонизма: первый, впрочем, в отличие от немецкого философа, критикует преимущественно платоническое противопоставление образцов (эйдосов) – копий (симулякров), которое он считает неправомерной. Ему важно показать относительность всякого эйдоса: тот факт, что эйдосы, в сущности, также причастны множественности и становлению, как и материя вещей. Поэтому основной философский проект Делёза – проект трансцендентального эмпиризма – направлен, в частности, на то, чтобы достичь оснований живого опыта; оснований не логических (т. е. не условий, при которых опыт становится возможным), а оснований, обнаруживаемых в самом же конкретном опыте. В этом отношении «трансцендентализм» Делёза более радикален, чем трансцендентализм феноменологии Гуссерля или даже Хайдеггера

(если мысль последнего рассматривать как продолжение феноменологической традиции): если у Гуссерля понятием, сущностным образом определяющим его понимание сознания, была «интенциональность», структура которой позволяла выйти «к самим вещам», а у Хайдеггера таким понятием была «трансценденция», благодаря которой вот-бытие, бытие человека, всегда уже находится за пределами самого себя, то Делёз исходит из того, что само различие между трансцендентным и имманентным в контексте опыта (различие между тем, что порождает опыт и тем, что дано в опыте) является производным по отношению к «абсолютной имманентности» чистого опыта, которую он также именует «жизнью» (Стоит упомянуть, что последняя из опубликованных статей Делёза буквально так и называется: «L'immanence: une vie...» (1995), и ее изящную интерпретацию дает Дж. Агамбен в своей работе «Absolute Immanence» [117]). Отметим при этом, что уже в представлении Хайдеггера о трансценденции – как об исходном феномене, обеспечивающем жизнеспособность структуры бытия-в-мире – прослеживается тема движения/становления бытия: иными словами, проблема трансценденции, которая непосредственно смыкается у Хайдеггера с вопросом о бытии, осмысливается им в контексте прочтения Аристотеля и понимания подвижности и становления. Как мы увидели в предыдущей главе, это накладывает существенный отпечаток на трактовку бытия и истины у Хайдеггера: их существо становится понятным, только если учитывать момент нетождественности бытия и истины самим себе: момент их различия с самими собой.

Однако если у автора «Бытия и времени» различие как таковое все-таки является зависимым от отношения (скажем, принадлежности бытия и человека), Ж. Делёз стремится помыслить различие *per se*, различие вне связи с какой-либо формой тождества или предзаданной связности. Именно мысль о чистом различии определяет и его концепцию смысла, которая, как будет показано, становится концепцией свободного становления бытия, концепцией индивидуации вещей.

Отметим основные моменты, необходимые для понимания концепции истины/смысла у Ж. Делёза:

1. Смысл связан с проблемой выражения и представлением об «имманентной причинности», которые Ж. Делёз выявляет в творчестве Б. Спинозы.
2. Структуру смысла можно понять посредством анализа понятий различия и становления, которые Делёз переосмысляет, опираясь на философию А. Бергсона и его учение о длительности.
3. Смысл выступает в качестве границы и меры, однако эти понятия в концепции смысла Ж. Делёза обретают оригинальное звучание и утрачивают связь с количественным и эйдетическим аспектами реальности.

4. Смысл является основой индивидуации сущего – обретения вещами их собственного, уникального лица; при этом индивидуация мыслится через призму «внутреннего различия» – различия, не предполагающего никакого момента тождества различающихся моментов.

## **2.1.2. Событие смысла: условие истины**

### **2.1.2.1. Смысл и выражение**

Понятие смысла Делёз наиболее полно рассматривает в своей работе «Логика смысла» («Logique du sens»). Он начинает разговор о смысле с интерпретации трех видов отношений, существующих внутри предложения – а именно, отношений денотации, сигнификации и манифестации – и находит, что смысл не может возникать в рамках ни одного из этих отношений. Смысл возникает благодаря четвертому, предельному отношению – отношению выражения. Об этом отношении Делёз пишет целую книгу – «Спиноза и проблема выражения» – где он, в частности, подчеркивает связь выражения у Б. Спинозы с генезисом (порождением) и производством: а именно, выражение происходит на двух уровнях – на уровне субстанции (как известно, совпадающей у Спинозы с Богом) и на уровне атрибутов: «...первый уровень выражения должен быть понят как подлинное полагание – почти генеалогия – сущности субстанции. Второй же уровень должен быть понят как подлинное производство отдельных вещей» [36, с. 7]. Таким образом, выражение как таковое относится не к тому, что уже в каком-либо смысле есть – оно не является внешним раскрытием сущности, существующей в себе, но указывает на характер первичного становления, раскрытия сущности. Как указывает Делёз, в качестве синонимов для термина «выражение» Спиноза использует слова «свертывание» и «развертывание». Смысл этих синонимов он поясняет следующим образом: «...выражение – это некое развертывание: развитие того, что выражает себя, манифестация единого во многом <...>. Но, с другой стороны, множественное выражение свертывает Единое. Единое остается свернутым в том, что его выражает, запечатленным в том, что его развивает...» [36, с. 9]. Выражение, таким образом, представляет собой двоякое действие – именно эта двойственность обеспечивает сохранение выражаемого (т. е. смысла) в выражении: единство смысла удерживается в «свернутом» (виртуальном) виде во всем многообразии его форм. Делёз также указывает на то, что идея выражения является важной и для Гуссерля, который тесно связывает ее с понятием смысла. Тот факт, что выражение представляет собой не столько отношение (которое подразумевает наличие двух отдельных сущностей – хотя бы выражаемого и того, в чем оно выражается, «материи» для выражения), сколько задает возможность отношения (в частности – между мыслью и объектом: «...выражение фундирует отношение в разуме, а не

наоборот» [36, с. 12]), придает выражению и выражаемому нейтральный характер – их, собственно, «нет» в бытии, они не существуют, это «чистый результат, или чистая “видимость”» [32, с. 34]. Отношение выражения состоит из трех моментов: выражаемого, выражения и выраженного. В философии Спинозы им соответствует субстанция, атрибуты субстанции и сущность. Именно третий момент – выраженное (сущность) – совпадает со смыслом: при этом, как подчеркивает автор «Логике смысла», он находится за пределами дуализма каузальных связей (область вещей) и отношений репрезентации (область идей): «... мы обнаруживаем выраженное как третье, которое создает бесконечно более реальные различия, бесконечно лучше мыслимое тождество» [36, с. 287].

Смысл как выраженное – это нечто нейтральное по отношению к причинности на уровне вещей и к связям на уровне идей. Иными словами, он не вступает в непосредственные отношения ни с вещами, ни с идеями. Отношение выражения, через которое выявляется смысл, характеризуется принципиальной онтологической неиерархичностью своих моментов: ни один из его моментов не является трансцендентным по отношению к другому, но все они строго имманентны друг другу.

Делёз обнаруживает у Спинозы – в концепции выражения – совершенное устранение всяких следов трансцендентности: такое устранение становится возможным благодаря принципу имманентной причинности. Во-первых, этот принцип предполагает, что бытие однозначно – иными словами, что оно предстает не в качестве общего понятия, объединяющего различные виды существования по аналогии, а в качестве реально единого, обладающего во всех случаях одним и тем же смыслом. Если бытие однозначно, то никакой иерархии в нем не может быть: сущности могут различаться, но только на одном уровне. Действительно, иерархия в бытии предполагает онтологический «зазор» – необходимо, чтобы нечто оставалось трансцендентным, недоступным непосредственно, «иным». Делёз, вслед за Спинозой, стремится устранить такой зазор: тем самым бытие следствия становится неотличимым от бытия причины, но одновременно – поскольку между ними действует особое отношение выражения – следствие отличается от причины, как выражение отличается от выражаемого. Именно творчество Спинозы способствует формированию у Делёза представления об абсолютной имманентности всего всему, об отсутствии всякого трансцендентного принципа или причины. Такая имманентная причинность, как отмечает М. де Бестеги (de Beistegui), коренным образом отличается от трансцендентной причинности – к примеру, от идеи эманации в неоплатонизме: «Эманативная причина остается в самой себе, но следствие, которое она производит, выходит за ее пределы. Эманативная причина производит посредством того, что она дает, но в реальности остается за пределами того, что она дает. <...> Причина является имманентной, с другой стороны, когда следствие само по себе “имманентно” причине, а не

просто “проистекает” из нее». [124, р. 33]. Согласно эманативной теории причинности, производство приводит к отделению произведенного (следствия) от своей причины; имманентная же причинность исключает такую отделенность. Устраняя всякую трансцендентность (и даже отказываясь от «иллюзии трансцендентности», которая, по мнению Делеза, поддерживалась на протяжении всей истории философии), французский мыслитель неизбежно приходит и к иному пониманию единства – совершенная однозначность бытия предполагает, что все сущее едино как раз посредством своего бытия, и бесконечные различия форм являются точным выражением этого однозначного бытия.

Интересно отметить, что идея имманентной причины, которая вдохновляет Делёза на его концепт «единичной жизни» («a life»), сильно перекликается с концепцией (художественного) творения М. Хайдеггера: последний противопоставляет (техническое) «производство» (художественному) творчеству по тому же признаку – а именно, по характеру отношения между причиной (творцом, производителем) и следствием (произведением, творением). Характер этого отношения в случае производства остается сугубо внешним, произведение отчуждается от своей причины; в случае же творчества творец оказывается целиком и полностью «внутри» своего творения – или, лучше сказать, он полностью имманентен ему. Однако Хайдеггер в своей онтологии все-таки сохраняет трансцендентность бытия – эта трансцендентность, впрочем, становится у него «мерцающей»: бытие всегда так или иначе показывает себя, является, а его трансцендентность состоит в его проблематичности, вопросительности – а не в его реальной отделенности от сущего.

Как же Ж. Делёз переосмысляет имманентную причину Спинозы в своем творчестве? Место «субстанции» (выражаемого) у него заступает концепт «виртуальности». Место «сущности» (выраженного) – смысл, условие истины (как истины высказывания). Место «атрибута» – «актуальность». Отношения между виртуальным и актуальным мыслятся при этом совершенно иначе, чем отношения между возможным и реальным. Как подчеркивает переводчик и исследователь Делёза Я. И. Свирский, эти отношения характеризуются тем, что «...тенденция не похожа на то, что благодаря ней актуализируется» [85, с. 21]. Отношения между возможностью и реальностью строятся вокруг метафоры образа: возможное – это образ реального. Иными словами, возможное не содержит в себе принципиальной новизны – ведь образ возможного как бы «копируется» с реального, которое и определяет форму возможного. Возможность никогда по существу не может выйти за пределы принципов и законов реального. Отношение между возможностью и реальностью замыкает нас в рамках трансцендентального идеализма, который полагает, что невозможно мыслить бытие независимо от мысли (бытие вне мышления, вне мыслимого нами мира), что такое «немыслимое» бытие совпадает с небытием, что о нем – в лучшем случае – ничего нельзя сказать. В то же время отношение между

виртуальным и актуальным совсем иное. Виртуальное «не похоже» на свою актуализацию в том отношении, что оно не является образом актуального: тем не менее, оно существует абсолютно в том же смысле и таким же образом, что и актуальное; этого требует однозначность бытия и принцип имманентной причинности. Виртуальное и актуальное едины в бытии – что, однако, не делает их ни тождественными между собой, ни даже похожими. Дело в том, что бытие как таковое мыслится Делёзом, исходя из различия – точнее говоря, из операции «дизъюнктивного синтеза».

Дизъюнктивный синтез (что вытекает из самого термина) является объединением сущностей через их различие. На первый взгляд, такой синтез выглядит похожим на стандартную логическую операцию: выявление признаков, различающих сущности, предполагает, что они обладают также и неким общим (родовым) признаком. Однако Делёз претендует на то, чтобы мыслить внеконцептуальное различие – различие, которое не является ни формально-логическим, ни диалектическим, и которое делает последние различия возможными. Бытие у него поэтому ни в коей мере не обладает самотождественностью: оно, как и бытие Хайдеггера, обладает само-различающимся характером. Однако интерпретация различия у Хайдеггера – хотя различие у него также является внеконцептуальным – упирается в проблему «сопринадлежности» бытия и человека, сокрытого и несокрытости, в особое отношение, которое устанавливается между различаемыми моментами – отношение «игры», «спора». Можно сказать, что отношение определяет здесь характер различия. У Делёза же любое отношение определяется как раз из различия: ведь бытие – это «различающее различия <...>, а онтологическое различие соответствует вопросу» [41, с. 304]. Онтологическое различие у Хайдеггера является не столько вопросом, сколько тайной, которую невозможно (и не нужно) раскрывать – которая всегда остается, как неустранимый момент сокрытости, утаивания в бытии, момент трансцендентности. У Делёза же вопрос предполагает ответ, а бытие полностью положительно. Иными словами, бытие больше не имеет момента негативности, оно больше не предполагает небытия, даже в качестве хайдеггеровской «бездны безосновности» – момент негативности трансформируется здесь в концепт виртуального. Виртуальное, конечно, остается безосновным: в том отношении, что ничто не определяет и не обуславливает характера виртуальных конфигураций. Однако «бездна» (намекающая на трансцендентность) у Делёза отсутствует: генерирующим источником виртуальных форм он называет хаос – это виртуальность, «содержащая в себе все возможные частицы и принимающая все возможные формы, которые, едва возникнув, тут же и исчезают» [38, с. 150]. Хаос – это полнота, а не пустота, он связан с избытком внутри имманентности, а не с трансцендентным началом.

Итак, актуальное выражает виртуальное: они едины, поскольку существуют в одном и том же смысле, и различны – поскольку виртуальное становится актуальным, порождает его.

Иными словами, концепт различия у Делёза непосредственно связан со становлением – и здесь важно, что его интерпретация становления (и близкого ему понятия – движения) является той почвой, которая формирует концепт различия. Становление, вообще говоря, делается у Делёза своеобразным источником бытия – только, опять же, в смысле имманентной причинности. И что наиболее интересно (и однозначно характеризует Делёза как анти-платоника), именно становление и внеконцептуальное различие «оформляют» (если это слово в данном контексте уместно) реальность, делают ее различимой уже на концептуальном уровне. Можно выразить эту мысль иначе – как это делает Л. Брайант, который говорит, что для Делёза «быть анти-платоником <...> означает также отрицать тезис о том, что область чувственных данных – это рапсодия недоступных мысли и иррациональных видимостей» [128, р. 9]. Мыслимым, согласно Делёзу, оказывается любое хаотическое движение, любая произвольная и безумная форма, ведь хаос (основа виртуальности) является не только источником, из которого черпает мысль, но хаос формирует и саму мысль. Мыслимо также и однозначное становление-бытие – но только через свои многообразные актуализации.

Итак, структура смысла у Делёза определяется через отношение выражения, которое становится возможным благодаря введению имманентной причинности. Отношение же выражения – в котором смысл является третьим моментом (выраженным) – является отношением порождающим по преимуществу; в нем бытие имманентным образом генерирует свои многообразные формы посредством становления и саморазличения.

Прежде чем углубиться в анализ концепта различия, стоит ненадолго остановиться на моменте «самоподвижности», если использовать синоним с греческим корнем – «автоматичности», присутствующей в отношении выражения, а значит и во всем сущем. Как мы видели, вывод о самоподвижности, присущей выражению, следует из двух моментов: 1) выражаемое, выраженное и выражение полностью имманентны друг другу, а значит, имеют причину движения в самих себе, а не вовне; 2) конституирующим бытие (и его выражение) моментом Делёз считает внеконцептуальное различие, которое тесно смыкается у него со становлением-движением. Французский мыслитель сам неоднократно намекает на самоподвижный характер вещей и идей. Так, он пишет, что выражение «делает человека адекватным Богу и обладателем новой логики: духовным автоматом, равным комбинаторике мира» [36, с. 276]. Представление о самоподвижности также присутствует в широко известном концепте «машины желания». Я. И. Свирский и Л. А. Маркова вполне правомерно указывают на параллели между идеями постнеклассической науки и идеями Ж. Делёза. Первый исследователь отмечает, что актуализация виртуального у Делёза соответствует феномену самоорганизации, который является одним из центральных в современной научной парадигме. В самоорганизации соединяются моменты осмысленности и движения, становления. Такое

«движение-смысл» (поскольку смысл неотличим от самого становления) Делез именуется событием. Получается, что смысл в данном случае (как один из структурных моментов отношения выражения) непрерывно порождает сам себя: «Смысл выступает как событие и, наоборот, событие самоорганизации рождает смысл» [86, с. 18]. Действительно: тот факт, что смысл выступает как «выраженное» не придает ему статичности, поскольку «выражаемое», бытие, осмысляется как «различающее различия». Поэтому смысл – это и есть, собственно, непрерывный генезис различающегося бытия.

Э. Морен, создатель теории сложности, соотечественник и современник Ж. Делёза, также осмысляет феномен самоподвижности – через понятие «машины». Он подчеркивает, что современное понимание машинности обусловлено влиянием индустриального общества: машинное представляется в качестве механического – в противовес живому. Он же называет «машиной» любую организованную структуру, которая формирует сама себя посредством петли обратной связи и рекурсии – эти механизмы, в свою очередь, возникают благодаря действиям и противодействиям. Морен также говорит об (ауто-) поэтическом (самосозидающем) характере машин. Он пишет, что «сегодня мы должны понимать машину не как механизм, а как практику, производство и поэзис» [66, с. 200]; «звезды и живые существа <...> производят бытие и существование из сырого материала» [66, с. 192]. Как мы видели, именно осмысление самоподвижности составляет фундамент концепции несокрытости М. Хайдеггера; концепт смысла Ж. Делёза, очевидно, также тесно связан с этой проблемой – к ней непосредственно выводит и его осмысление имманентной причинности, и отношения выражения у Спинозы.

Известные ученые У. Матурана и Ф. Варела, разработавшие теорию аутопоэзиса (самопорождения живого), делают акцент на роли отношений и процессов в формировании и поддержании жизни: стабильность (гомеостаз) аутопоэтических структур обеспечивается именно за счет процессов и отношений между элементами, а не за счет самих элементов. Характерно, что они тоже используют понятие «машины» для описания деятельности живого – чтобы подчеркнуть тем самым структурный аспект жизни в противовес представлениям о каких-либо внешних ее принципах (телеологии). Также они подчеркивают самодостаточность, автономность аутопоэтических структур, которая обеспечивается тем, что эти структуры производят и воспроизводят преимущественно самих себя, а не какой-либо иной по отношению к себе продукт, в отличие от аллопоэтических структур, которые сами себя не производят. Аутопоэтические машины «используют все изменения для поддержания своей собственной организации, независимо от того, насколько в ином отношении они трансформируются в процессе. Другие машины <...> в качестве продукта своего функционирования имеют нечто, отличное от самих себя» [153, р. 80].

В теории аутопоззиса, таким образом, находит воплощение идея имманентной причинности, которую также активно задействует и Делёз. Действительно, конкретный организм является «причиной» самого себя: однако не в качестве некоторой самотождественной сущности, которая бы оставалась за пределами опыта (т. е. трансцендентной), а в качестве бесконечного имманентного процесса, который и составляет сущность, или природу, данного организма. Индивидуальность организмов сохраняется до тех пор, пока сохраняются обеспечивающие ее процессы и отношения, и – что важно – она «является независимой от их взаимодействий с наблюдателем» [153, р. 80]. А это значит, что жизнь индивидуальна по своей природе, и ее формы различны сами по себе, вне соотношения с внешними инстанциями: иными словами, познание живых форм в их собственном своеобразии требует отказа от внешних принципов их различения, ведь такие принципы подразумевают наличие внешнего, невыводимого из самих же данных форм понятия, которое обеспечивало бы – в силу его собственной пустой (неосмысленной) самотождественности – единство различаемых форм. В таком случае их индивидуальность неизбежно становится зависимой от точки зрения наблюдателя, она становится «субъективной». У. Матурана и Ф. Варела, наряду с Ж. Делёзом, указывают на возможность иной интерпретации индивидуальности, основанной на признании несводимости различия к любой тождественности понятия и необходимости мыслить индивидуальность вещей, исходя из их собственных, имманентных им самим отношений.

### ***2.1.2.2. Внутреннее различие: время становления***

Источник, из которого Ж. Делёз черпает вдохновение для осмысления темы различия – это, в первую очередь, философия А. Бергсона, оказавшая на его творчество серьезное влияние. Понятие длительности у Бергсона коренным образом отличается от понятия хронологического времени. Хронологическое время формируется из отдельных моментов, которые как бы «сополагаются». Эти моменты вычленяются в соответствии с общей для них мерой, которая придает им единообразие. Что же позволяет нам отличать один момент от другого? Очевидно, что можно отнести тот или иной момент к прошлому, настоящему или будущему, иными словами, различить два момента лишь на основании чего-то иного, чем мера (обеспечивающая их единообразие, а не различие). Количественное членение времени (деление на моменты) должно предваряться другим членением.

Бергсон вводит понятие длительности для описания существования живых объектов, которое понимается им через изменение, а значит – требует динамического, а не статического

подхода, который характерен для описания неживой природы: в последнем случае время мыслится как серия дискретных, одинаковых точек. Напротив, изменение требует новизны, требует появления качественных различий – которые, согласно А. Бергсону, можно обнаружить как бы «между» дискретными точками хронологического времени: «Познание живого существа, или естественной системы, есть познание, направленное на сам интервал длительности, тогда как познание системы искусственной, или математической, направлено только на ее конечный момент» [11, с. 33]. Качественное различие отличается от количественного, прежде всего, тем, что существует независимо от тождества – иными словами, оно действует не на фоне некой сущности, не предполагает самоидентификации субстанции, которая претерпевает изменения: оно различается только по отношению к самому себе. Различие, соотносящееся с тождеством, подвластно диалектическому движению и остается различием концептуальным. Различие же вне соотнесения с тождеством теряет «точку опоры»: собственно, если такое различие и способно сформировать некую устойчивую структуру, то всякое тождество в ней будет исчезать в бесконечном различении: только оно и будет обеспечивать ее стабильность. Таким образом, качественное различие – это источник изменения, внутреннего движения, становления. Как отмечает Делёз, «движение больше не характеризует нечто иное, но само обретает субстанциальный характер, оно не предполагает ничего, кроме себя, никакого движущегося объекта» [132, р. 48].

Понятие длительности, таким образом, характеризует качественный аспект времени. Длительность отличается непрерывным характером; она предстает как континуум качественных различий. У Бергсона качественные различия, формирующие длительность, также именуется «различиями по природе» в отличие от «различий в степени», которые характеризуют пространственный аспект реальности: «Длительность всегда является местом и средой для различий по природе», – пишет Делёз [31, с. 247]. Его интересует именно эта форма различия – качественное, или внутреннее, различие, которое является условием появления в нашем опыте других форм различий – в частности, внешних и пространственных. Итак, в чем же состоит существо внутреннего различия?

Во-первых, внутреннее различие выражает движение в его исходной форме; такое движение, которое происходит не в границах пространства и хронологического времени, но само задает эти границы, которое не определяется никакой сущностью или субстанцией, но, наоборот, ответственно за их генезис. Подобное движение – это становление, определяющее характер бытия. Внутренние различия не формируют никакого тождества – поскольку та или иная тождественность определяется концептуальными различиями и на почве противоречия; однако они все-таки порождают своеобразную форму единства, которое является не «типом или видом, а, скорее, правилом производства, генетическим фактором» [128, р. 68]. Во-вторых,

внутреннее различие ответственно за качественный аспект реальности. Качество как таковое возникает из различия и через различие: при этом важно указать на то, что Делёз, интерпретируя Бергсона, связывает появление качества с феноменом памяти. Речь идет в данном случае о доиндивидуальной памяти, о внесубъективном способе сохранения прошлого, т. е. различий, которые прежде сформировали – и продолжают формировать – качественные различия, или различия по природе. Такая доиндивидуальная память является своеобразным генератором индивидуальных сущностей, которые различаются между собой по природе, а также различны сами с собой (ведь именно такое саморазличение, как было сказано, является характерной чертой внутреннего различия).

В-третьих, такое различие оказывается тесно связанным с проблемой отношения. Вкратце поясним, почему это так. Как стало ясно, Делёз устраняет из онтологии проблему тождества, заменяя ее различием, способным к самопорождению (ответственным за генезис сущего). Можно задаться вопросом: что же обеспечивает устойчивость различия как такового, если в нем отсутствует тождество с самим собой? Такую устойчивость – и единство – различия обеспечивает динамика различия, его собственное движение, которое способно порождать многообразие существующих форм. Вполне очевидно, что на концептуальном уровне динамика различия может быть выражена «статичным» образом в форме соотношения двух или более различий (дискретных точек, вычленяемых в континууме внутреннего различия). Однако отношение содержится во внутреннем различии изначально, а не только в том случае, если оно выводится на понятийный уровень. Если обратить внимание не на характер, или качество, динамику внутреннего различия (что неизбежно приводит к необходимости объяснять характер этой динамики через соотношение дискретных количественных различий), а на сам факт ее присутствия, то увидим, что внутреннее различие – несмотря на то, что именно оно ответственно за отсутствие всякой тождественности – содержит в себе единство: единство факта движения, становления. Именно этот момент фактического единства делает любое различие причастным другому – и соотношенным с ним.

Такое отношение является абсолютно внешним: иными словами, соотносящиеся между собой индивиды связывает друг с другом только факт движения и становления; в остальном же они обладают совершенно отличающейся природой. Такое внешнее отношение, содержащееся в концепте внутреннего различия, с одной стороны, обеспечивает целостность сущего, а с другой – дарует всякому целому абсолютную открытость и безграничную творческую способность. А. Бергсон говорит о длительности, которая обеспечивает всякое явление качеством, глубиной, внутренним измерением, которое перестает быть достоянием субъекта, но становится свойством самой Вселенной в целом – она не нуждается в самосознании, чтобы генерировать новые формы: «...речь идет о космической интериорности, о творческой

способности Открытого, об Отношении, которое все обнимает» [65, с. 105]. Это представление о всеохватном отношении, дополняющим несводимое к тождеству различие, наследует Делёз, и оно является краугольным камнем в его концепции смысла.

Отношение, которое охватывает собою всё и при этом является индивидуализирующим, у Делёза находит свое место в особой форме времени – времени становления, Эоне. Эон является также временем, в котором становится смысл – можно сказать, что оно и составлено из «моментов» смысла. Существенная черта времени становления – то, что оно сосредотачивает в себе внутренние, качественные различия; Делёз также называет их событиями, а выражаются они с помощью неопределенной формы глагола – скажем, «резать», «жить», «звать». Инфинитив, с одной стороны, указывает на определенное действие, определяет то или иное качество реальности, с другой же стороны – выражает бесконечность этого действия (его неограниченность хронологическим временем – или, лучше сказать, «невместимость» в хронологическое время) и его беспредельность – ведь отнесение действия к той или иной сущности означает его ограничение: не только в качестве предиката по отношению к субъекту, но и в качестве некоторой формы становления по отношению к бытию логического субъекта, т. е. конкретной сущности. Указание на беспредельный характер инфинитива, на беспредельность становления смысла, вероятно, требуется Делёзу для того, чтобы указать на то, что именно становление является источником бытия – а не наоборот.

А это значит, что мерой для времени становления (Эона) не может служить некая единица (понимаемая в количественном смысле): вместо такой единицы Делёз вводит понятия события и сингулярности. Сингулярности нельзя сопоставлять так, как сопоставляются моменты хронологического времени, которое является однородным. Напротив, сингулярности формируют серии (по выражению Делёза, они могут «сходиться» между собой и «расходиться»), которые выражают и порождают качественные различия, иными словами, отвечают за неоднородность, многообразие бытия. При этом, поскольку все различия разделены – и связаны между собой (такое «соединяющее разделение» Делёз называет «дизъюнктивным синтезом») – всеохватным внешним Отношением, они формируют открытую (для развития и изменения) целостность. На уровне хронологического времени, где имеет место последовательность моментов, такая целостность проявляется в феномене повторения. Говоря о связи различия и повторения, Делёз неоднократно обращается к идее вечного возвращения Ницше. В его интерпретации эта идея становится утверждением неограниченного потенциала жизни, утверждением новизны всякого момента времени. Действительно, если событие – это различие, не укорененное в первождестве, то само событие как таковое неизменно ускользает от окончательного самовыражения: оно появляется в новых формах снова и снова, повторяясь неповторимым образом. Поэтому ничто, вообще говоря, не начинается и не заканчивается, а

«смысл идеи вечного возвращения заключается в том, что никогда не было “самого первого раза”, а значит, не будет и “самого последнего”» [41, с. 70].

### ***2.1.2.3. Парадоксальность смысла: неравновесие и жизнь***

Смысл, согласно Делёзу, есть событие, бесконечно становящееся, никогда не начинающееся и не заканчивающееся, событие, которое, хотя и полностью имманентно самому себе и реальности, остается всегда неуловимым. В чем же состоит эта неуловимость смысла? Ведь если он полностью имманентен самому себе, значит, в каждом случае Смысл как таковой выражается без остатка. Вещи полностью проявляют свой смысл. Тем не менее сама природа смысла-события не позволяет реальности стать завершённой: в самом деле, в нем уже содержится момент незавершённости – а именно, эта незавершёность предстает как факт движения, становления (в отличие от характера становления) события, который, как мы подчеркивали, ответственен за наличие связности и (со-) отношения в онтологии Делёза. Однако факт становления события по существу – это тот же смысл, только неразвернутый, невыраженный в качестве такового. Делёз называет этот момент смысла нонсенсом. Здесь нужно отметить, что, поскольку смысл мыслится исходя из внутреннего различия, он изначально, по меньшей мере, двойственен. Эта двойственность принципиально несводима к единству: поэтому «единственно возможный смысл не может быть установлен – ни для серьезной мысли и работы, ни для отдыха и несерьезных игр» [32, с. 110]. Поэтому структура смысла всегда подразумевает две серии сингулярностей; а нонсенс также имеет две стороны. Однако если конкретный смысл всегда задается теми или иными отношениями внутри целого предложения, высказывания, языка, нонсенс – это абсолютный момент смысла, момент Отношения как такового, поэтому «он противоположен отсутствию смысла, а не самому смыслу, который он производит в избытке» [32, с. 103].

Нонсенс – это «пустое место» [32, с. 106], «случайная точка» [32, с. 115], которая «непрестанно циркулирует» [32, с. 102]. Если подвижность (циркуляция) нонсенса связана с тем, что он выражает факт становления смысла и является этим становлением, то метафора «пустого места» выражает, скорее, момент чисто внешнего отношения между событиями – отношения, основанного только на факте внутренних различий. В пределах конкретной структуры смысла нонсенс может обнаруживаться в том или ином ее месте, и с изменением его местоположения трансформируется характер смысла. Более того: только такая трансформация смысла и позволяет ему оставаться собой – в ином случае утратил бы выразительную силу и

полностью слился бы с предложением и характерными для предложения отношениями сигнификации, манифестации и денотации.

Кроме того, согласно Делёзу, смысл как условие истины (высказывания) должен содержать в себе момент безусловности – именно это способно отличать его по существу от отношений внутри предложения. Безусловный момент смысла – это и есть нонсенс, который отличается случайностью, неопределенностью, произвольной изменчивостью. При этом нонсенс, очевидно, не обуславливает смысл, а, скорее, генерирует его: «Обусловленное всегда отсылает к условию, а условие – к обусловленному. Чтобы условию истины избежать того же дефекта, оно должно обладать собственным элементом, который отличался бы от формы обусловленного. То есть в нем должно быть нечто безусловное, способное обеспечивать реальный генезис денотации и других отношений предложения. Тогда условие истины можно было бы определить уже не как форму концептуальной возможности, а как некую идеальную материю или идеальный “слой”, то есть не как сигнификацию, а, как смысл» [32, с. 37]. С логической точки зрения смысл не может быть обусловленным еще и потому, что в этом случае потребуется говорить об еще одном условии истины (которое обуславливает первое), и ряд таких условий будет уходить в бесконечность.

Поэтому смысл некоторым образом замыкается сам на себя, а не отсылает к какой-либо иной реальности, и этим он принципиальным образом отличается от концептуальной истины, которую Делёз анализирует на примере отношений внутри предложения. Это самоотношение смысла, сосредоточенное в нонсенсе, указывает на парадоксальность смысла, невозможность мыслить его как непротиворечивую целостность – он всегда предполагает, как минимум, две линии движения, две интерпретации, два разнородных элемента. Как пишет Л. А. Маркова, «парадоксальный элемент связан одновременно с двумя сериями и обладает двумя сторонами, которые никогда не соединяются, не сливаются вместе, так как сам парадоксальный элемент никогда не бывает в состоянии равновесия к самому себе» [59, с. 279–280]. Во-первых, стоит сказать о том, что здесь – в структуре смысла – обнаруживаются черты, характерные и для структуры истины бытия у Хайдеггера:

1. Смысл, как и несокрытость, воссоздают в себе парадокс, если пытаться мыслить их исключительно в качестве понятий (и применять к ним законы формальной или даже диалектической логики). Этот парадокс устраняется только посредством различения в самом смысле слоя необъективируемого X, которое представляет собой не столько понятие, иное по отношению к основному (иначе говоря, речь идет не о взаимоопределении двух понятий, как в диалектике), сколько обеспечивает то, что Делёз называет «поверхностным эффектом» и что принципиально противостоит телам (в широком смысле объектов вообще) и любым их качествам.

2. Смысл так же, как бытие и несокрытость у Хайдеггера, несет в себе момент различия и динамики. Бытие непрестанно различается с самим собой и с сущим, и тем самым сохраняет свое существование в подвижности, становлении. Подобным образом и смысл существует благодаря «парадоксальному элементу» (или событию-сингулярности), который Делёз характеризует так: «Данный элемент принадлежит не какой-то одной серии, а, скорее, обоим сразу. Он непрестанно циркулирует по ним. Следовательно, он обладает свойством не совпадать с самим собой, “отсутствовать на собственном месте”, не иметь самотождественности, самоподобия и саморавновесия» [32, с. 79]. Важно также и то, что Делёз говорит о связи различия и повторения. Повторение выступает у него не в качестве общности или совпадения, но как раз и является источником различия, той порождающей силой, которое делает само различие различающим, становящимся: «...это трансгрессия, оно избличает номинальный характер закона и открывает художественную реальность. Это непонятное различие, сопротивляющееся любой понятийной спецификации» [41, с. 117]. Напомним теперь, что в структуре несокрытости тоже имеет место подобное повторение, лишь на первый взгляд кажущееся «тавтологическим», и смысл этого повторения был раскрыт через различие.

Во-вторых, обратим внимание на то, что смысл в онтологии Делеза предстает как принципиально неравновесная структура – он не только всегда отличается от самого себя, но и через это отличие разделяется на две неравные, несамодостаточные – в своей зависимости от однозначности смысла – половины. Такая двойственность смысла делает его неожиданным образом независимым как от вещей, так и от предложений. Как отмечает Делёз, смысл «не является ни двойником предложений, его выражающих, ни двойником положений вещей, в которых он происходит» [32, с. 170]. Иными словами, смысл не является «копией» того, что мы говорим и того, что есть. Он коренным образом отличается и от того, и от другого: а именно, он выражает, а не отражает. Отношение выражения, которое характеризует смысл (можно сказать: смысл выражает ту или иную реальность), применимо и к нему самому: его внутреннее неравновесие связано именно с отношением выражения, которое не позволяет смыслу отражаться в самом себе, словно в зеркале. В последнем случае раздвоенность смысла вела бы к тому, что одна из его половин являлась бы смыслом по преимуществу, а другая выступала бы в качестве «двойника» этого реального смысла. Однако дело обстоит иначе: неравновесие указывает на отсутствие формального принципа единства, единообразия двух половин смысла, на то, что раздвоенность – это «неразрывность обратной и лицевой сторон» [32, с. 173], каждая из которых с равным правом может считаться реальным и подлинным выражением смысла. Неравновесие внутри структуры смысла, его необходимо двойственный характер, потребность смысла в собственном избытке и «пустом месте» (нонсенсе) – прямое следствие концепции внутреннего различия, которая пронизывает собой всю философию Делёза.

Поскольку смысл отличается от самого себя (по природе) он вынужденно двоятся – однако эта двойственность по существу несводима ни к противоположности, ни к противоречию, поскольку с логической точки зрения противоречивые или противоположные понятия все же имеют нечто общее – а именно, родовой признак, относительно которого они различаются. Поскольку концепт смысла построен в согласии с логикой внутреннего различия (и логикой длительности), отношение между его неравновесными половинами – это, во-первых, чисто внешнее отношение, определяемое исключительно конфигурацией самих различий; во-вторых – это постоянно меняющееся и неопределенное (не имеющее устойчивой формы) отношение. Такая неустойчивость смысла – причина его ускользания от полноты выражения, несмотря на его имманентный характер и одновременно причина того, что в нем заложен потенциал новизны.

Неустойчивость смысла можно сравнить с представлением о неравновесном состоянии систем в термодинамике. Так, Л. А. Маркова подчеркивает, что именно неравновесие внутри системы ответственно за непредсказуемость ее развития, поскольку «...именно сильно неравновесные ситуации приводят к таким понятиям, как чувствительность к начальным условиям...» [60, с. 133]. Значит, неравновесие смысла, его связь с нонсенсом, собственным избытком, позволяет ему не просто выражаться в различных формах, но и всегда выражаться новым, уникальным образом. Однозначность (или «единогласие») бытия обеспечивается как раз его двойственностью: двойственностью смысла и нонсенса, актуального и виртуального, глубины и поверхности, поскольку, как стало ясно, сугубо внешнее отношение между вещами и есть то объединяющее начало, которое связывает множественность различий, и поскольку такое отношение предполагает различие (а, значит, неравновесную двойственность).

Средоточием парадоксальности смысла – и однозначности бытия – можно считать концепт жизни, который у Делёза является практически эквивалентным абсолютной имманентности (имманентной самой себе и исключаяющей всякую трансцендентность). В его поздней работе «*L'immanence: une vie*» жизнь предстает как выражение одновременно единичности, уникальности, и двоякости: неопределенный артикль «une» указывает на сингулярный характер жизни – она находится за пределами индивидуального и общего (это не жизнь вообще, как общее понятие или сила, но и не индивидуализированная жизнь человека или животного), скорее, она является случайной жизнью (свободно пересекающей, игнорирующей все актуальные разделения). Поскольку же в жизни – как и в абсолютной имманентности – действует внутреннее различие, она представляет собой «принцип виртуальной индетерминации, где растительное и животное, внутреннее и внешнее, <...> пронизывая друг друга, не могут быть различены» [117, р. 233]. Иначе говоря, жизнь есть принцип, уничтожающий всякую тождественность и тем самым избегающий устойчивых

различий, ответственный за продолжающееся, связующее все различие. (Сингулярная) жизнь имманентным образом порождает себя, отличаясь от себя, в ней «потенциальность совпадает с актуальностью и недействие с действием» [117, р. 235]. Совпадение у Делеза – никогда не тождество, но область становления различия, область неразличимости; его неверно представлять в терминах пространства: скажем, как область наложения двух фигур друг на друга. Правильнее будет представить такое совпадение в терминах времени – как одновременность, сопричастие двух различных явлений, которые в этом сопричастии, скорее, ярче выявляют собственную сущность. Область такого совпадения – т. е. область, где вещи встречаются, граничат друг с другом – это и есть смысл.

### 2.1.3. Смысл как граница

Итак, важной чертой смысла является то, что он предстает в качестве (подвижной) границы между вещами и словами – границы событийной, границы-события. Мы уже говорили, что концепт события у Делёза выражает становящийся, вне-бытийный характер смысла: при этом становление происходит в особом, нехронологическом времени – времени становления, Эона, образцом которого является неопределенная форма глагола (инфинитив). Само понятие границы, таким образом, приобретает событийный характер – иными словами, это уже не граница, которая задает оформленность и определенность вещей или понятий, скорее, она обеспечивает их бесконечную изменчивость, неопределенность. Чтобы прояснить этот момент, вспомним древнее пифагорейское представление о «пределе» (границе) и «беспредельном» (безграничности): в этом контексте у Делёза «предел» предстает не как оформление или сдерживание «беспредельного», придающее ему облик целостной формы, но в качестве своеобразной кульминации беспредельного, его максимальной интенсивности – в образе внутреннего различия, делающего возможным наличие качественности, в образе генетической силы различия: следовательно, и беспредельное у него – в противовес пифагорейско-платонической традиции – предстает не как отсутствие всякой определенности формы и даже не как бескачественный субстрат (Анаксимандр), но как фон, на котором разворачивается внутреннее различие, который, скорее, можно характеризовать не как «неопределенный», а как «неделимый» или «неизмеримый». Событие-смысл у Делёза принадлежит времени становления, Эону, одновременно задавая границу между вещами и словами; в свою очередь, «живое настоящее» вещей, их бытие (порождаемое в становлении), время Хроноса, является – в онтологической перспективе – областью максимально ясных, четких концептуальных (количественных) различий, в которых смысл как раз и находит свое выражение. Событие, понимаемое в качестве онтологической границы, указывает на особенное – во многом, унаследованное от А. Бергсона – прочтение времени Ж. Делёзом: оно раскрывает безмерный и

неделимый аспект времени, не только его качественный, но и действенный, подвижный характер. И так, смысл служит границей не в качестве формального принципа, различающего в опыте тождества и единства и тем самым придающего определенность вещам и словам, но в качестве формообразующего, продуктивного принципа, различающего в опыте различия, постоянно сдвигающего границы, лишая их определенности.

Выступая в качестве своеобразного аналога понятий границы и меры, смысл у Делёза, таким образом, никогда – в своей конкретной реализации – не выражается в виде некоторой замкнутой целостности (которая, очевидно, препятствовала бы производству различий): единство смысла – это единство, полностью очищенное от тождества; таким образом, смысл не обеспечивает ни целостность явлений, ни их простоту (ср., что Аристотель пишет о мере: «...всюду для меры мы ищем что-нибудь единое и неделимое, что является простым или по качеству, или по количеству» (Метафизика, 1052b35). [3, с. 254]; напротив, смысл-событие обеспечивает неизбежность, вечность становления: становления бесконечно различающихся сингулярностей-событий, которые объединены только тем, что выражают одно и то же Событие, неисчерпаемое, не являющееся ничему ни причиной, ни следствием, Событие, которое не едино даже с самим собой. Поэтому для понимания существа смысла (и событийности) важен также концепт повторения. Различие как принцип не только генерирует новые и новые различия, но и само постоянно повторяется в них: «...вечное возвращение – единственное одинаковое, единственное подобие того, что возвращается <...> Вечное возвращение – одинаковое различия, единое множественного» [35, с. 160].

Различие снова и снова приходит в повторении не как общая форма, но как момент чистого становления. Стоит вспомнить, что Платон, к примеру, связывает единство вообще с определенностью, с покоем и устойчивостью бытия: «...ни более теплее, ни более холоднее, принявшие определенное количество, не устояли бы, так как они непрестанно движутся вперед и не остаются на месте, тогда как определенное количество пребывает в покое и не движется дальше» (Филеб. 24c-d) [76, с. 23]. Поэтому, когда А. Ф. Лосев пишет о том, что высшее единство у Платона «разлито по всем отдельным частям целого и превращает его как бы в нечто неразличимое» [55, с. 288], то эту неразличимость следует понимать как цельность формы, позволяющую выявить ее как таковую, ухватить в едином взгляде. Цельность формы как бы фиксирует становящуюся вещь: ее сущность постигается через эту неразличимость покоящегося единства.

Единство смысла у Делёза неразлично совсем в другом плане: смысл – это антипод формы, поэтому его единство связано как раз с фактом его подвижности, а не с доступной в созерцании цельностью эйдоса, с множественностью виртуальных движений. Виртуальное – это и есть область становления; виртуальные точки (сингулярности) актуализируются и

обретают бытие в качестве разнообразных значений и вещей. Таким образом, бытие вещей – если понимать его в платоническом смысле, как сущность, *ousia* – определяется характером их становления; задается исходной подвижностью смысла. Стоит отметить, однако, что представление о становлении у Делёза существенным образом отличается от представления о бытии (бытии, которое рассматривается вне горизонта сущего) у Хайдеггера, которое, как известно, также обладает «вербальным» характером (ср. неологизм Хайдеггера, производный от слова «сущность» (*Wesen*) – *Wesung*): бытие, в качестве события, *Ereignis*, пребывает одновременно внутри времени (с той стороны, с какой оно раскрывается нам в сущем и скрывается за ним как не-сущее) и является вневременным (с точки зрения своей структуры, своего самопорождающего характера), однако его вневременной аспект существенным образом связан с временным: именно в игре сокрытия и раскрытия выявляется бесосновное существо бытия. Делёз радикально порывает с Хайдеггером, когда отделяет время становления (*Эон*), во многом аналогичное вневременному аспекту бытия, от времени «живого настоящего» (*Хроноса*) таким образом, что ни одно из них не является условием существования другого. Иначе говоря, время становления выражается в живом настоящем в виде бестелесных эффектов, но не выводится из времени-Хроноса: эти аспекты временности совершенно различны. Связь между двумя аспектами временности подчиняется логике дизъюнктивного синтеза, уничтожающей всякий момент внутреннего – т. е. определяемого на основании некоторого замкнутого, заранее данного целого – отношения между вещами. Вещи в силу своей саморазличающейся природы соотносятся только внешним образом, поэтому конкретный характер становления не определяет конкретного характера бытия и не определяется им. Как отмечает А. Бадью, философия Хайдеггера «не доходит до радикальности дизъюнктивного синтеза. Она сохраняет мотив взаимоотношения, пусть и в изощренной форме». [10, с. 34]

## **2.1.4. Сингулярность: у истока различия**

### **2.1.4.1. Единство вне тождества**

Понятие «сингулярности», которое Ж. Делёз часто использует в качестве синонима слова «событие», является важным не только в контексте понимания смысла как условия истинности, но и для понимания того, как французский мыслитель трактует единое, единичность. Единство утрачивает у него понятийный (эйдетический) и числовой характер (единичность у Делеза не является основанием числового ряда, общей мерой различных вещей и сущностей; ср. у Аристотеля: «Мера есть то, чем познается количество, а количество как количество познается или единым, или числом...») (*Метафизика*, 1052b20) [3, с. 253]. Из этого

следует, что 1) единство лишается связи с тождеством; ведь любое понятие призвано фиксировать как раз моменты тождества в вещах, отсюда его обобщающая сила; 2) единство не связывается с количеством (или, можно сказать, количественный аспект реальности перестает быть подлинной «мерой» вещей, имеющей для Делёза значение), но, скорее, указывает на качественную уникальность. Таким образом, единичность приобретает характер индивидуальности, неповторимости: единство конкретной вещи не связывается с формой единства вообще, а появляется в качестве поверхностных эффектов – смысла, который всегда не тождественен самому себе.

Также стоит иметь в виду, что сингулярность – это, прежде всего, характеристика времени становления, виртуальный момент-качество в противовес актуальному моменту-мере. Сингулярность, помимо черт единства, также имеет и черты множественности, поскольку ее, в сущности, нет (она становится) и по этой причине – а также по причине ее действенного, «бессущностного» характера – она постоянно ускользает и бесконечно дробится. К примеру, идея, согласно Делёзу, есть не что иное, как множественность, состоящая из сингулярностей. Однако это подвижная множественность – каждый из ее элементов сам бесконечно меняется, и в этом изменении (являющемся выражением событийного становления) – точнее, в характере отношений между становящимися элементами – и заключается момент единства, придающей такой множественности момент качественности, определенности. В этом состоит коренное отличие понятия множественности у Делёза от понятия множества у А. Бадью: у последнего любое множество лишено реального момента единства, единое существует лишь в качестве операции над множеством, единство не закреплено в бытии, отсутствует в онтологии. Он сам пишет об этом в своей работе о Делёзе: «...онтологическая множественность не образует никакой серии, она спорадична <...> и не подлежит суммированию. Никакой подсчет не собирает события, никакое виртуальное не подчиняет их Единственному» [8, с. 104]. У Делёза же единство выступает как другая сторона внутреннего различия – как абсолютно внешнее отношение: находясь в таком отношении, вещи соприкасаются через общую для них границу, выражающую движение различения. Такая граница – на которой утверждается смысл – отвечает за генезис субъективности (и объективности), предложений (и вещей). Иными словами, именно единство сингулярности, события, организует множественность в целое: этот процесс саморазличения, в котором рождаются как собственные законы развития, так и собственная мера движения, вполне уместно называть индивидуацией. Как отмечает де Бестеги, у Делёза «...онтология становится философией индивидуации, или философией, которая сосредоточивается на генезисе индивидуальных вещей; она становится онтогенезисом» [124, р. 42].

Индивидуация коренным образом отличается как от субъективации, так и от объективации. Можно сказать, что процесс индивидуации в онтологии Делёза является родовым по отношению к самоосуществлению любых целостностей – мира, индивидов, личностей, вещей. Он является также родовым по отношению к субъективации (если под последней понимать становление самосознающего Эго), однако субъективация – как и субъективность вообще – часто ведет к приостановке индивидуации. Если индивидуация – это процесс, непрестанно ведущий к раздвиганию границ, к выходу за пределы данных оппозиций, то субъективация склонна помещать реальность в границы оппозиций: субъект-объект, язык-вещь. Становление личности у Делёза сопряжено с утверждением «здорового смысла» и «общезначимого смысла», вторичных по отношению к безличному отношению смысла и нонсенса. Можно сказать, что субъективация «свертывает» в себе сингулярности. Тем не менее «здоровый смысл и общезначимый смысл расшатываются принципом их производства и взрываются изнутри парадоксом» [32, с. 163]. Парадоксальность, изначально присущая смыслу, не исчезает полностью в процессе субъективации – скорее, она особым образом укрывается в субъекте, хотя бы посредством «иллюзии трансцендентности», иллюзии особого, недоступного в опыте измерения реальности, которая в разных формах указывает на область чистого становления, которое, согласно мысли Делёза, на самом деле происходит в чистой имманентности, в единственном измерении.

#### ***2.1.4.2. Индивидуация как существо смысла***

Чем становление смысла – или индивидуация – существенным образом отличается от субъективации? В своей работе, посвященной анализу статьи Делёза «L'immanence: une vie...», Д. Агамбен пишет, что «жизнь... <...> является матрицей бесконечной десубъективации. У Делёза принцип имманентности поэтому функционирует противоположным образом, чем принцип основания Аристотеля» [117, р. 233]. Это значит, что жизнь в понимании Делёза не просто является бесосновной, она также и принципиально лишает существующее основания: разрушает причинно-следственные связи, упраздняет определенность. Жизнь оказывается, собственно, тем, что противостоит тождеству и однообразию. Поэтому и индивидуация, становление смысла, которая берет свое начало в области виртуального, исходит из безличной жизни и действует как выражение (актуализация) этой жизни, отличается сходными чертами: целостности, которые возникают в процессе онтогенезиса – это целостности смысла; следовательно – они сохраняются лишь благодаря собственной подвижности, противостоящей любым устойчивым формам. Именно в этом отношении жизнь является «матрицей

десубъективации». Субъективность в данном случае понимается в качестве обосновывающей инстанции, инстанции-источника смысла и тождественности. Поэтому индивидуацию можно с полным правом противопоставлять только субъективности, понимаемой в широком смысле слова, а не тому толкованию ее генезиса, который дает сам Делёз. Этот генезис предполагает перемену характера индивидуации, а не ее отмену: теперь индивидуация осуществляется преимущественно как мышление и создание концептов, через которое личность приобщается к однозначности бытия.

Конечно, Делёз развивает и собственную концепцию субъективности (личности), которая опирается на его понимание смысла, генезиса и различия. Личность возникает на втором этапе генезиса смысла, после формирования индивидуальности. Индивидуальность (первый этап генезиса) выражает целостный мир, который характеризуется как континуум сингулярностей. В то же время личность, Эго (второй этап), появляется только в том случае, когда речь идет о двух или более различных (несовозможных) мирах, в которых, тем не менее, обнаруживается один и тот же элемент. Личность выступает в качестве звена, связующего невозможные миры (Делёз приводит в пример Адама, который в одном из миров согрешил, в другом – не согрешил [32, с. 155]). Понятие невозможности, прежде всего, указывает на невозможность одновременного возникновения в одном и том же мире двух определенных событий. Такая невозможность определяется не логически (не на основании противоречивости событий), а в качестве разрыва в целостности конкретного мира, разрушения его как континуума. Поэтому, если индивидуальность выражает бесконечность одного мира, некоторую актуализацию виртуальных событий – таким образом, что актуальное и виртуальное в этом случае полностью совпадают, то личность выражает также и несовпадение актуального и виртуального, зазор между ними, проявляющийся в качестве избыточности смысла – нонсенса. Как можно видеть, такое осмысление личности отводит самосознание на второй, если не на третий план. В этом контексте самосознание возникает в результате невозможности миров, а не порождает эту невозможность. Сама же невозможность определяется исходя из безличного трансцендентального поля, из сингулярной жизни, которая если и обладает некой формой сознания, то в его нечеловеческой и дочеловеческой форме.

Итак, индивидуация продолжается и через субъективность – ведь жизнь, в том числе, является в форме личностной, а не только в изначальном, безличном виде. Однако если понимать субъективность в традиционном смысле, как сферу самосознания, где основную синтезирующую функцию выполняет разум, то такая субъективность действительно предполагает процесс, во многом противоположный по направленности процессу индивидуации. На это и указывает Д. Агамбен, когда отмечает, что жизнь у Делёза

обеспечивает «десубъективацию». Поэтому стоит отметить основные моменты, которые отличают эти два процесса – индивидуацию и субъективацию:

1. Индивидуация предполагает в качестве своего условия (или, лучше сказать, заключает в себе как не-основание) саморазличие. Безусловность различия обеспечивается динамическим образом: посредством неопределенности, проблематичности самоотношения, возникающего в процессе индивидуации. Субъективация предполагает в качестве условия самотождественность. Безусловность такого тождества – это безусловность логического рода, основанная на законе тождества (к примеру, тезис И. Г. Фихте « $A=A$ »).

2. Индивидуация требует принципа имманентной причинности, самовыражения, который обеспечивает полную самодостаточность всякой индивидуальной вещи или существа. В свою очередь, становление субъекта требует трансцендентного начала (причины), которая обеспечивала бы тождественность субъекта и определенность объективного мира.

3. Эти процессы предполагают различную связь мышления и бытия. В случае индивидуации мышление движется в русле внутреннего различия, различия *per se*: такое различие не имеет тождества в качестве своего условия, а значит, не ведет к возникновению противоречия и противоположности. Если в таком мышлении отсутствует тождество, значит, отсутствует и не-тождество, отрицание тождества. Внутреннее различие в принципе не предполагает противопоставления одной вещи – другой. Негативность полностью устраняется из онтологии, т. е. реальность обретает полностью позитивный характер – она не содержит в себе негативности, которая полностью переосмысливается как чистое становление. Тогда небытие является не отсутствием бытия (ничто), а виртуальностью по отношению к актуальности. Однако внутренние различия, выраженные экстенсивно (в пространстве), могут по видимости представляться как противоположности. Так, М. де Бестеги отмечает, что «в экстенсивности <...> различия действительно могут казаться противоположностями. Однако различия в протяженном пространстве-времени всегда предполагают свою интенсивную глубину, различия, которые являются несравнимыми, чистые различия без отрицания» [124, р. 26]. В случае субъективации мышление движется в русле концептуального различия, которое, собственно, и ведет к возникновению проблемы негативности. Небытие в таком случае, к примеру, понимается как отрицание бытия.

4. В случае индивидуации проблема двойственности интерпретируется как двойственность складки. Понятие складки в философии Делёза легко пояснить с помощью метафоры: складывая лист бумаги, мы получаем видимость двух различных областей – внешней и внутренней; однако стоит перегнуть лист в другую сторону, и эти области поменяются местами. «Внутренность» и «внешность», как и любые другие парные понятия, возникают в результате различных «перегибов» бытия и потому являются не только

взаимозависимыми, но и зависят от характера складывания, неизменным остается лишь сама возможность складывания. В процессе субъективации двойственность предстает в качестве данности; к примеру, «внутренность» и «внешность» мыслятся изначально в качестве тождественных себе – поскольку их определенность обеспечивается тождественностью субъекта. Границы между внешним и внутренним могут сдвигаться, но их движение будет закономерным и будет определяться границами тождественности и негативности. Граница как таковая не становится здесь проблемой. У Делёза же именно граница – т. е. смысл как таковой – становится областью порождения различий. Поэтому (онтологически) истинным является не тот или иной способ складывания бытия, а сам процесс складывания в его многообразных формах.

5. Целостность (единство) мыслится, с одной стороны (в случае индивидуации), с помощью понятия «внешнего отношения» (кореллята внутреннего различия), с другой (в случае субъективации) – посредством тождества, которое представляется изначально по отношению к различию. Внешнее отношение не предполагает никакого закона, обеспечивающего целостность форм и полагающего им границы извне. Действительно, существование закона и закономерности предполагает наличие постоянного отношения между, как минимум, двумя элементами. Это постоянное отношение остается неизменным, если сохраняются условия, при которых оно возникает. Существование закономерности предполагает, что определенная взаимосвязь элементов повторяется и сохраняется; однако с точки зрения внутреннего различия любая взаимосвязь является крайне изменчивой – наблюдаемые закономерности являются лишь упрощенными схемами развития вещей, и не могут восприниматься в качестве формообразующих. Поэтому границы (и форма) целостности в процессе индивидуации определяются изнутри нее самой, т. е. имманентным образом. В то же время в процессе субъективации первичными оказываются именно отношения, а не различия; а поскольку эти отношения мыслятся, исходя из их неопределенной самоидентичности, то и границы целого определяются извне, на основании тех или иных выявляемых закономерностей.

6. Индивидуальность присуща любой вещи, любому существу; человек обладает индивидуальностью таким же образом, что и стол, хотя проявляется индивидуальность в каждом случае самобытным образом. «Однозначность» процесса индивидуации (соответствующая однозначности бытия, которую утверждает Делёз) позволяет мышлению непосредственно соприкоснуться с миром и вещами, выразить и концептуализировать их. Здесь можно вспомнить о понятии «частичного наблюдателя», которое появляется в совместной работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия?». В свою очередь, характер субъекта присущ лишь определенному роду сущего; субъективность требует, чтобы мышление

оставалось на стороне человека (субъекта), а бытие – на стороне вещей, которые, в таком случае, могут быть только мыслимы, но не обладать собственным потенциалом мышления.

7. Индивидуация предполагает множественность сущего и непредсказуемость, случайность этой множественности. В процессе саморазличения, десубъективации, индивидуальность никогда не достигает совпадения с замкнутой, определенной целостностью конкретного мира; напротив, она максимально обособливается от любого замкнутого целого, сохраняя отношение с открытым целым реальности – т. е. с ее становлением. Открытость целого, на которую обращает пристальное внимание Бергсон, Делёз характеризует так: «...если целое не задаваемо, то причина здесь в том, что оно является Открытым, и что ему свойственно непрестанно изменяться или же способствовать возникновению чего-то нового» (Образ-движение. Цит. по: [8, с. 163]). Напротив, наличие самосознающего субъекта предполагает единообразие сущего, его закономерность и законообразие. Субъект в ходе своего развития неизбежно достигает состояния замкнутой целостности – этого требует его предполагаемая самотождественность; поэтому абсолютизация тождества ведет к абсолютизации конечности, а также абсолютизации теологии (целенаправленности) развития.

8. Индивидуация имеет место во всяком сущем; всё выражает свой смысл. Поэтому именно индивидуация обеспечивает связность реальности как становящейся множественности. В этом случае сущность вещей заключается именно в их индивидуальности – иначе говоря, в подвижной, развивающейся совокупности их внутренних различий. Именно так, как становящуюся множественность, к примеру, Делёз мыслит концепт. Субъективация же характерна только для особого сущего, которое утверждает приоритет самотождественности над различием; сфере субъективного противопоставляется в таком случае хаотическая (требующая осмысления) или непостижимая (недоступная для разума) сфера объективного.

В индивидуации находит себе место и чистая имманентность, *une vie*, единично-всеобщая жизнь, которая не является личностной в привычном смысле слова: эта жизнь принадлежит не конкретному существу, а только самой себе. По этой причине мысль теряет свою опору в человеческом разуме или сознании и обретает опору в такой безличностной жизни. Мыслить – «...это значит говорить “да” тому в живущем, что является сингулярным и вместе с тем безличностным; а для этого должно верить в мир, а не в вымышленного Бога или самость» [160, р. 18]. Вера в мир – для Делёза это, собственно, есть вера в чистую имманентность, в открытость целого. Напротив, Бог и самость указывают в сторону тождественности, которую Делёз в том числе, опираясь на философию Д. Юма, связывает с действием привычки – т. е. повторения, которое создает иллюзию закономерности. Повторяемость и привычка, порождающие самость, противостоят неповторимости и уникальности индивидуальных вещей и существ. Как отмечает Джон Райчман (Rajchman),

«самость – это лишь фантазия или уловка, в которую в силу привычки мы начинаем верить...» [160, р. 12]. Поэтому сознание, если воспринимать его с точки зрения индивидуации смысла, становится лишь одним из множественных проявлений жизни: формой, которая предполагает иллюзию дискретности, «разрыва» между субъектом и объектом, «материальными» вещами и «идеальными» концептами. Если следовать линии мысли Делёза, сознание, предполагающее такой «разрыв» не является единственным способом выражения чистой имманентности в человеке, поскольку, допустим, философия предполагает как раз соприкосновение с виртуальностью как таковой, с хаосом, и концептуализацию этого хаоса, а такая концептуализация, очевидно, требует отказа от субъективности в том смысле, которой был проанализирован выше. Здесь возникает закономерный вопрос: является ли сознание формой индивидуации жизни, возникающей только вместе с субъективностью, или существует иная, вне-субъективная форма сознания? Вероятно, верно второе. Так, в своей последней статье «Immanence: une vie...», французский философ замечает, что «сознание становится фактом, лишь когда одновременно с объектом порождается субъект, и оба они находятся за пределами [трансцендентального – *A. H.*] поля и кажутся “трансцендентными”. Напротив, пока сознание пересекает трансцендентальное поле на бесконечной скорости, рассеиваясь повсюду, ничто не способно его обнаружить» [133, р. 26].

Это позволяет предположить, что сознание берется Делёзом в двух смыслах – во-первых, существует субъективное сознание, ответственное за иллюзию дискретности и восприятие экстенсивных, внешне-пространственных различий; во-вторых, существует сознание как движение самой жизни, которое не требует субъективности. Подобное сознание проявляется в отдельных вещах, существах и личностях, не принадлежа ни одному из них в отдельности и обнаруживаясь в качестве подвижной границы между ними, которая позволяет им парадоксальным образом сообщаться между собой – сообщаться посредством различения. Единично-всеобщая жизнь и соответствующая ей форма сознания постоянно пребывают в неопределенности (на это указывает и неопределенный артикль «une», которым Делёз отмечает понятие жизни), она проблематична – и в этом состоит ее существо. В таком случае индивидуальность существ и вещей обретается посредством постоянной утраты ими определенности; индивидуальность никогда не может быть дана в опыте как один из его фактов. Напротив, индивидуальность, как разделяемая всеми вещами и существами их собственная неопределенность, является тем, что позволяет им обретать устойчивость, постоянство в потоке становления.

Таким образом, индивидуация как универсальный процесс (связанный с актуализацией виртуального) ведет одновременно к совершенной обособленности, неповторимости любого

сущего и – как раз благодаря этой неповторимости – делает любое сущее причастным всему миру, неотличимым от другого сущего. М. Бланшо в своей работе «Неописуемое сообщество» сходным образом осмысляет проблему общения между людьми – исходя из различия, несводимого к тождеству или единству. Он утверждает, что сообщество призвано обнаруживать в себе внешнюю (не концептуализируемую) сторону бытия, которую можно описывать по-разному – как «смерть, отношение к другому или даже слово, когда оно не подчинено речевым оборотам и в силу этого исключает всякую связь с самим собой, тождественную или противоположную» [17] эта внешняя сторона, тем не менее, на первый взгляд является как самая внутренняя, таинственная область чисто личностного, не разделяемого ни с кем опыта. На деле же она оказывается тем, что подлинно соединяет людей между собой, не давая им никакого иного основания для общности, кроме этого – разъединяющего их – основания. Поэтому, пишет Бланшо, «самое личное в нас не может храниться как тайна, принадлежащая кому-то одному, поскольку она разрушает границы личности и жаждет быть разделенной» [17]. Индивидуация одновременно является универсализацией, приближением к всеобщности, которая знаменует собой не статичный «снимок» целостной, замкнутой Вселенной (ведь статичные ограничения вводит всегда лишь субъективное сознание, которого недостаточно для осмысления жизни), а всеобщностью бесконечной, то есть не ограниченной временем того или иного мира, новизной.

#### ***2. 1. 4. 3. Постоянство нового***

Стоит сказать несколько слов о новизне, неповторимости – проявлении чистой имманентности, которая возникает в силу событийности смысла. Как явствует из сказанного, такая новизна не может быть следствием накопления опыта или памяти во времени (как своеобразный прорыв в поступательном развитии), поскольку сам смысл не принадлежит бытию и времени; также эта новизна не является вневременной в классическом – платоническом – понимании: она не возникает в бытии как некоторое проявление самотождественной формы, эйдоса. Новизна смысла отличается от бытия, не являясь при этом сверх-бытийной, задающей бытие. Этим она перекликается с понятием эмерджентности, используемым в теории самоорганизации и синергетике. Согласно Э. Морену, эмерджентность «является новым качеством по отношению к компонентам системы. <...> эмерджентность нередуцируема – событийно – и невыводима – логически» [66, с. 146]. Слово «новизна» здесь обретает самый радикальный смысл: новое отличается от старого, прежнего не так, как факт в

настоящем отличается от факта в прошлом, т. е. не своим положением внутри хронологического времени; новое не «привносит» нечто в старое, постепенно переставая быть новым и тоже становясь старым (подобным образом настоящий факт рано или поздно становится фактом прошедшим); оно отличается от старого более глубоким образом – оно никогда в собственном смысле не стареет, никогда не приобщается времени, поскольку изначально вырвано из него в силу того, что имеет отношение к чистому становлению. Эмерджентность – это свойство системы, то есть целого, состоящего из отношений и взаимодействий. Интересно, что у А. Бергсона, на идеи которого сильно опирается Ж. Делез, новизна также является свойством целого, выражающим его принципиальную открытость: «...речь идет о космической интериорности, о творческой способности Открытого, об Отношении, которое все обнимает» [65, с. 105]. В силу присущей смыслу новизны целое открыто не просто к тому, чтобы стать иным, но к неиссякаемой инаковости, которая никогда не способна обратиться в не-инаковость.

Итак, новизна, возникающая в ходе индивидуации смысла, выражается в бытии как другое бытие, как саморазличие бытия, как то, что никогда не совпадает с 1) содержанием положений вещей и предложений 2) с условиями той или иной ситуации. При этом новизна понимается Делёзом как нечто имманентное миру в том смысле, что через нее не выявляется некоторое трансцендентное начало или принцип. Новизна сама является «новой» всякий раз, когда она находит место в бытии. В этом отношении концепция событийного смысла во многом перекликается с понятием фактуальности (принципа фактичности), которое представитель спекулятивного реализма К. Мейясу предлагает в качестве нового философского Абсолюта. Быть фактичным – значит «быть без достаточного основания, и поэтому иметь возможность без всякого основания стать действительно другим. <...> то, что мы называем неоснованием, – это абсолютное онтологическое свойство, а не знак конечности нашего знания» [61, с. 74]. Однако фактуальность рассматривается Мейясу преимущественно в логическом русле. Он не указывает на какие-либо собственные, содержательные черты фактуальности. Отсутствие основания трактуется как отсутствие необходимой связи между теми или другими явлениями. При этом важно иметь в виду, что фактуальность осмысливается на основании контингентности: последняя же характеризует незакономерную, произвольную изменчивость сущего, а не его способность изменяться как таковую (поэтому конечность, необходимое разрушение всякой вещи – это еще не контингентность; контингентность указывает на возможность беспричинного сохранения той или иной вещи). Такая незакономерная изменчивость, согласно К. Мейясу, предполагает непротиворечивость реальности: дело в том, что противоречивое сущее (если бы оно существовало) неизбежно оказалось бы необходимым, поскольку не заключало бы в себе возможности стать другим. Возможность стать другим, стало быть, опирается у него на

представление о «другом» как об отличном от данного с точки зрения логики понятия. Действительно, проблема противоречивого сущего вообще возникает только тогда, когда мы оперируем несовместимыми между собой (противоречивыми) понятиями, которые – некоторым «чудесным» образом – совмещаются в реальности.

Иначе говоря, стать другим здесь означает из самотождественной формы А перейти в самотождественную форму В. Но такое первенство тождества как раз и отвергает Ж. Делёз, поэтому проблема противоречивости вообще не является для него актуальной: противоречие – это лишь внешнее, экстенсивное выражение внутренних различий, выражение, определяемое характером «складывания» бытия и никогда не способное стать абсолютным. Поэтому с позиции онтологии Делёза тезис Мейясу о невозможности противоречивого сущего рассыпается: действительно, можно говорить о противоречиях лишь тогда, когда уже движемся внутри структуры так или иначе определенных внешних различий; противоречивость всегда имеет предпосылки; это значит, что наличие или отсутствие противоречивости само имеет другой источник, чем фактичность как таковая (поскольку фактичность сама опирается на непротиворечивость сущего). Иначе говоря, попытка Мейясу мыслить фактичность на основании противоречия выглядит достаточно шатко. Представляется, что эта шаткость связана именно с тем, что при анализе фактуальности он ограничивается понятийно-логическим измерением и, следовательно, пытается мыслить новизну (становление другим без всякого основания) как то, что делает любое сущее непротиворечивым. Это значит, что и время (ведь именно во времени происходит становление другим) понимается как развертывание непротиворечивых изменений. У Делёза же смысл возникает внутри времени становления, которое выражает изменение как независимое, свободное от противоречия. Поэтому вневременность новизны и становления у Делёза – это не вневременность логических принципов, а вневременность чистой спонтанности жизни.

Интересно, что В. В. Биbihин в лекциях «Мир» также обнаруживает тесное переплетение понятий «новизны» и «вечности». У него так же, как и у французского мыслителя, новизна мира оказывается невыводимой из хронологического времени: «Русское “ныне” – этимологически то же, что “новый”. Новое, молодое, юное – существо вечности. <...> Юное-новое – это настоящее, которое само не время, но которое тем, что оно новое, делает другое прошлым» [13, с. 125]. Далее он отмечает двусмысленность, присутствующую в русском слове «настоящий» – оно указывает не только на модус времени («теперь»), но и характеризует нечто как подлинное, неподдельное. Таким образом, русский мыслитель по-своему приходит к пониманию новизны как момента истины, проявления истины во времени: «Я новый так, что не другой самому себе, а узнал в себе новом себя настоящего» [13, с. 125].

Итак, развитие, индивидуация в мысли Ж. Делёза – отнюдь не процесс планомерного изменения целого в соответствии с его внутренними или внешними отношениями или в силу связи с трансцендентной причиной; развитием движет смысл-событие, который мыслится как несводимая к времени и бытию новизна происходящего. Это, безусловно, указывает на то, что развитие приобретает принципиально непредсказуемый характер. Субъект в этом случае может лишь выражать, выявлять смысл как новизну и движение, а не обнаруживать его как нечто данное. Словами А. Бадью, «субъект – тот, кто фиксирует в теле тайну эффектов, которые оно производит» [121, р. 47]. Новизна смысла имеет своим источником также и тот факт, что она выражается в субъекте как целом, а не только мыслится им. Концепция «времени становления», во многом близкая концепции длительности А. Бергсона, предполагает, что смысл – и (единичная) жизнь – всегда обнаруживаются как нередуцируемая к любой фрагментарности, полагаемой субъектом, целостность. «Мы не мыслим реального времени [длительности], – пишет Бергсон о длительности, – но проживаем его, ибо жизнь преодолевает границы интеллекта» [11, с. 57]. Поэтому и развитие, хотя его и возможно выразить средствами разума, принципиально не является разумным и целесообразным, но, скорее, обнаруживает в самом себе возможности различных логик, логосов – способов разумного осмысления целостности мира.

## **2.2. М. Фуко. Истина и практика себя**

### **2.2.1. Прояснение и постановка вопроса**

Поскольку идеи Фуко об истине в данном исследовании рассматриваются в контексте влияния М. Хайдеггера, как преломление и развертывание у французского философа мотивов, характерных для немецкого автора, упор делается на онтологическом аспекте его концепции истины, а именно на том, который раскрывает истину в ее единстве с бытием, истину как черту бытия. Сразу же может возникнуть закономерный вопрос: разве М. Фуко, занимающийся преимущественно исследованием культуры и истории, в принципе говорит что-нибудь о бытии? Разве он не является критиком любых претензий на универсальность знания? Представляется (и здесь можно согласиться с исследователем творчества М. Фуко – Х. Дрейфусом), что своеобразным аналогом понятия бытия у французского философа является понятие власти. Эта аналогия указывает не на единство сущности, а на сходство функционирования этих понятий и соответствующих им явлений. «Власть, – пишет Х. Дрейфус, – подобно бытию у Хайдеггера, не является фиксированной сущностью или институтом, но воплощается в исторических социальных практиках» [136, р. 32].

Вопрос о том, действительно ли аналогию между бытием и властью можно строить на понятии практики, является спорным, хотя на первый взгляд действительно представляется, что «история бытия» пересекается с «режимами власти» в том отношении, что так или иначе задает структуры социальной и культурной реальности. Тем не менее понимание практики у обоих мыслителей, очевидно, существенно различается и по этой причине едва ли можно некритически утверждать, что оба эти явления определяют одну и ту же «практику», что речь идет об одной и той же определяемой бытием/властью реальности. С другой стороны, вполне вероятно, что нам удастся проследить моменты преемственности в понимании практики М. Фуко и М. Хайдеггером. Это позволит заглянуть внутрь праксиса и увидеть, с чем действительно связано сходство функционирования бытия и власти. «Онтологический» статус власти у Фуко, впрочем, явствует не только из функционального сходства этой инстанции с бытием Хайдеггера.

К примеру, Ж. Делёз пишет, что «власть отсылает к некой “микрофизике”, разумеется, при условии, что мы будем понимать “микро” не как простую миниатюризацию зримых или высказывательных форм, а как иную область, новый тип взаимоотношений, как несводимое к знанию измерение мысли: подвижные и нелокализуемые связи» [37, с. 101–102]. Под «микрофизикой» здесь имеется в виду, конечно, не особый вариант физики как науки, а, скорее, своеобразная вариация метафизики как учения о началах природы. В отличие от метафизики, «микрофизика» занимается не причинами и началами сущего в целом, а элементарными, простейшими проявлениями этого сущего – проявлениями, которые больше не являются одновременно также и формами мысли (и не объясняются через эти формы), но опосредованным образом взаимодействуют с этими формами, будучи их «внешней» стороной, стороной чистого действия-становления. Если согласиться с Ж. Делёзом и признать, что М. Фуко выделял уровень чистого взаимоотношения сил, то неизбежно придется признать и онтологический характер этого уровня: действительно, хотя конкретное историческое воплощение власти всегда обнаруживается на уровне знания и закрепляется в формах знания, сама по себе власть по своей природе отличается от знания: взаимоотношения сил обретают определенность внутри дискурса, но всегда обладают избыточностью по отношению к дискурсу. Это позволяет Делёзу заключить, что в «стратегической» среде (среде чистых сил) «отношения власти не являются известными» [37, с. 101].

Итак, далее истина в творчестве М. Фуко буде обсуждаться в аспекте ее связи с властью как отношением сил – а это сразу же отсылает к теме, определяющей характер его поздних работ – к теме практик себя. Прежде чем исследовать этот вопрос, стоит обратить внимание на три существенных момента, непосредственно связанных с проблемой истины, в которых мысль М. Фуко смыкается с мыслью автора «Бытия и времени»: 1) исторический характер истины,

которая сама по себе, вне истории, существует лишь в качестве архи-движения; 2) проблематизация самоотношения (как отношения бытия к себе и отношения силы к самой себе; Ereignis и «складка»); 3) осмысление становления субъективности как практического становления.

1. Фуко, как и Хайдеггера, занимает исторически-изменчивый характер истины – точнее говоря, истин, которые сменяют друг друга соответственно характеру изменений, происходящих в дискурсивных формациях. Термин «дискурсивная формация» описывает единство дискурса, определяющееся не посредством системы связей или системы различий, но посредством систем рассеивания. О дискурсивном анализе Фуко пишет: «...вместо того чтобы восстанавливать цепочки умозаключений <...>, вместо того чтобы устанавливать таблицы различий <...>, он [такой анализ – *А. Н.*] описывал бы системы рассеивания» [89, с. 92–93]). У Хайдеггера смена «эпох истины» связана с судьбой бытия, определяемой характером соотношения, принадлежности бытия и мышления (человека). У Фуко те или иные исторические формации определяются не отношением между, скажем, субъектом и истиной, но отношением между разными формами знания и власти – отношением, в котором человек как субъект предстает в качестве пассивной стороны. Знание (которое у Фуко становится определяющим мышление субъекта, а не определяемым им) больше не имеет под собой глубинного основания, хотя бы в виде «бездны безосновности», о которой размышляет Хайдеггер как об источнике человеческой свободы.

Иначе говоря, в мысли Фуко «субъект» и «человек» вообще (даже в смысле вот-бытия, присутствия как того, что исходно открыто бытию) оказывается настолько глубоко историчным явлением, что любая попытка поиска сущности человека оказывается пронизанной дискурсивной предвзятостью. Отношения сил, а с ними и дискурсивные формации, постигаются не просто в их внесубъективной природе, но осмысляются в качестве инстанций, созидающих исторические формы субъективности. Однако отсутствие у человека внеисторической сущности все-таки не обрекает его на то, чтобы оставаться игрушкой безличных сил и практик. Путь к свободе человека французский мыслитель обнаруживает в «практиках себя». В контексте разговора о связи истины и власти важно то, что отношение человека (присутствия) и бытия, которое в своеобразной форме удерживает Хайдеггер, хотя оно и скрывается в «бездне», заменяется у М. Фуко отношением мышления (знания-практики) и власти (чистых сил). Знание не предполагает власти как чего-то иного себе (и так или иначе трансцендентного): оно предполагает отношения сил, но эти отношения являются только внешней стороной самого же знания, а не чем-то, что находится «снаружи» знания, как точно указывает Ж. Делёз [37, с. 113]. Следовательно, проблема приобщения к исходному бытию (Seyn), скрывающемуся в просвете принадлежности бытия и человека, заменяется у Фуко

проблемой отношения практики и власти, конкретных культурных и социальных практик и тех «сил», что их определяют. Ясно, что сила так или иначе реализуется именно в практике; тем не менее, сама по себе практика утрачивает самоопределяющийся, свободный характер.

Как же следует понимать «практическое» у каждого из мыслителей и являются ли их представления о практике аналогичными или хотя бы пересекающимися? Ориентация мысли Фуко на практику (использование, функционирование той или иной формы) и событийность – в противовес теории и поиску сущности – достаточно очевидна. Так, в «Археологии знания» он пишет о высказывании как об элементарной единице любого дискурса: «Постоянство высказывания, сохранение его тождественности в единичных событиях актов высказывания, его раздвоения в тождественности форм – все это является функцией поля использования, в которое оно оказывается помещенным» [89, с. 205]. Отсюда становится ясным, что как отдельное высказывание, так и отдельный дискурс, оказываются укорененными в практике, в поле использования, которое является той самой «внешней» стороной знания, которая исходна по отношению к любым формам отношений исторического субъекта с «внешней» ему реальностью. Иначе говоря, практика, функционирование является тем, что определяет те или иные формы знания, будучи полностью имманентной этим формам; речь идет о функционировании самих элементов знания внутри сферы знания, о поле использования, которое в «статическом» срезе можно описать как сеть отношений элементов, не отсылающую ни к какой иной реальности, кроме реальности сферы знания. Таким образом, Фуко, лишая высказывания и дискурс, а также не-дискурсивные формы знания, момента «глубины» – момента связи с чем-либо иным, трансцендентным, стремится освободиться в своем понимании знания от господства внешних по отношению к самому знанию объяснений (включая, в том числе, и объяснение, в основе которого лежит представление о языковой природе дискурса и высказывания). Французский философ стремится исследовать дискурс сам по себе, в его собственной специфике, которая исключала бы обращение к неким глубинным структурам, стоящим за дискурсом и определяющим его: в этом смысле дискурс, как и знание вообще, есть не знание и речь о чем-то уже данном, но знание и речь, имманентным образом конструирующие свой предмет. Впрочем, едва ли разумно будет делать из этого вывод, что Фуко вообще ничего не говорит о бытии – иными словами, что он в принципе отрицает всякую реальность, выходящую за рамки тех конкретных форм отношений знания и власти, истины и субъекта, с которыми мы имеем дело в истории. Скорее, эта реальность оказывается у него неотделимой от конкретных форм и не обнаружимой иначе, как через их анализ, избавленный от опоры на любые универсалии. Как отмечает А. В. Дьяков в своей работе о Фуко, его задача – «анализировать не поведение, идеи, общества или их идеологии, но проблематизации, посредством которых бытие дано самому себе...» [42, с. 357]. Это важный момент для

понимания творчества Фуко. Бытие у него отнюдь не рассеивается в историчности дискурса и власти, но сохраняется в качестве чистого отношения сил, которое «само по себе» никогда человеку не дано и не встречается, но всегда облекается в те или иные формы, образуя дискурсивные формации и связанные с ними отношения власти. Чистое отношение сил – это уже не отношение одной заданной силы к другой, но, скорее, самоопределение силы, в котором выявляется ее существо. Действительно, если конкретный характер сил формируется их соотношением, то само соотношение уже нельзя выводить из связи сил: соотношение само является силой – определяющей саму себя. В мысли Хайдеггера тема отношения – к примеру, в контексте вопроса о сопринадлежности бытия и человека – также является одной из ключевых. Однако, в отличие от немецкого мыслителя, Фуко не признает некоего глубинного движения бытия (когда можно говорить о забвении бытия или о возвращении к бытию), которое каким-либо образом определяло бы характер знания и истины. Если Хайдеггер приходит к необходимости мыслить Другое начало, являющееся раскрытием и проявлением первого начала (а именно, греческого начала мысли), то Фуко вообще не интересуется изначальное – его интересует то, как в конкретной практике речи и жизни реализуется бытие, понимаемое как самоопределение силы. Для него существует лишь поверхность мысли, реализуемой в форме дискурса, которая определяется не извне (из характера объективных целостностей, будь то структура языка или культуры) и не изнутри (посредством трансцендентного основания или опыта), а из самой себя, точнее, из самого события-высказывания. Это говорит о том, что для Фуко проблема события оказывается не менее важной, чем для Хайдеггера.

2. Проблематизация события принимает у Фуко характер, во многом отличный от того, как осмысляет Ereignis (событие-особление) Хайдеггер. Однако есть одна существенная черта, которая объединяет концепции событийности у этих мыслителей. Дело в том, что оба они тесно связывают событие с самоотношением. Выше (в Главе 1) подробно говорилось о том, что Ereignis представляет собой исходную («предшествующую» бытию и времени) структуру, сущность которой состоит в моменте саморазличения, несовпадения с самим собой, которое является своеобразным перводвижением, задающим возможность всякого различия – в том числе и онтологического. И если у Хайдеггера разговор о событии – это разговор о феноменальности феномена, о том, как дается нам сама несокрытость, как даны бытие и время в их единстве, то мысль Фуко в контексте обсуждения истины движется вокруг другого ключевого для него понятия – силы. Поэтому событие в его творчестве – это, скорее, не «самоявленность» или «самопроявление», но «самодействие» или «самодеятельность». Здесь стоит отметить, что понимание практического М. Фуко во многом определяется его методом, который испытал на себе некоторое влияние структурализма, хотя и истолкованного им в своеобразном духе. Скажем несколько слов об особенностях структурализма в той его форме,

как она была воспринята постструктуралистами. В частности, Ж. Делёз в своей работе о критериях структурализма («По каким критериям узнают структурализм?») подчеркивает, что структурный анализ связан с определенным типом отношений между элементами – а именно, с символическим типом отношений. Этот «тип устанавливается между элементами, которые сами по себе не имеют определенной величины и, однако, взаимоопределяются в отношении: так,  $udy+xdx=0$ » [34, с. 143]. Иными словами, структура того или иного целого определяется как совокупность отношений между элементами, которые сами (т. е. элементы) могут быть понимать на основании их взаимоотношений; структурный характер целого определяется не иначе, как посредством тех функциональных связей, которые связывают между собой элементы. Делёз также называет символические отношения «дифференциальными», поскольку здесь речь идет о вариациях различий, не опирающихся более на некие «постоянные», в том числе на некоторое постоянство качеств, которыми отношения могли бы наделить переменные. На символическом уровне любая качественная определенность расплывается в бесконечном процессе взаимоопределения отношений. Второй важный аспект структурализма, который выявляет Делёз, состоит в том, что структурный анализ неразрывно связан с понятием праксиса. Делёз говорит, что в структуре – в ее символическом измерении – неизменно присутствует избыточный элемент, обладающий своеобразной «нейтральностью»: этот элемент отличается парадоксальным характером и непрерывно смещается относительно самого себя, не принадлежа ни порядку вещей, ни порядку слов. Он обладает событийной природой: точнее говоря, он является тем «местом», где происходит становление события и смысла: «Эта точка мутации определяет именно праксис (praxis) или, скорее, само место, где праксис должен обосноваться» [34, с. 173]. Т. о. структура, определяемая как совокупность чистых отношений между элементами, удерживается в единстве мигрирующим «пустым местом», которое ответственно за практическое функционирование структуры – иными словами, за ее актуализацию. Практика, согласно Делёзу, является не столько материалом, субстратом, который оформляется структурными отношениями, сколько тем, что само порождается этими отношениями; при этом «пустое место» обеспечивает вариативность и изменчивость структуры. Практика не является «внешней» по отношению к структуре деятельностью, на которую структура накладывалась бы как форма; структура сама содержит в себе основу для разворачивания практики. При этом нетрудно заметить, что парадоксальный элемент, который является местом появления событий и праксиса, сам обладает подвижным характером – однако в ином смысле, чем элементы структуры, всегда сохраняющие сущностную неопределенность, поскольку определяются они только посредством отношений. Аналогом событийного парадоксального элемента, являющегося «местом» практики, у Фуко являются как раз силы,

рассматриваемые не на уровне страт (устойчивых форм дискурсивных и не-дискурсивных практик), а на уровне их собственной нестратифицированной реальности.

Однако стоит иметь в виду, что уже в «Археологии знания» Фуко достаточно далеко отходит от структурализма в его классической форме (связанной с именами К. Леви-Стросса, Ф. де Соссюра). Этот отход, как отмечают Дрейфус и Рабинов, определяется тем, что Фуко не признает никаких универсальных структур; он мыслит «целое» структуры не как единообразную форму, но как индивидуализированный образ ее функционирования: «Прагматический холизм Фуко является более радикальным, чем холизм структуралистов. Даже самоидентификация высказывания зависит от того, как оно используется» [139, р. 55]. Здесь важно то, что Фуко не склонен отделять собственно структуру от уровня функционирования структуры. Он стремится анализировать практику (функционирование), исходя из самой этой практики – не опираясь на некую логические / языковые / культурные универсалии; благодаря такому пониманию всякая вещь и слово будут не только находить определенность в пространстве конкретной практики, но и всегда оставаться элементами конкретной структуры – а не универсальной структуры вообще. Иначе говоря, Фуко утверждает вторичность реальности объектов по отношению к реальности практики и события. Если феноменология Э. Гуссерля и герменевтика М. Хайдеггера стремятся вернуться «к самим вещам» в поисках их собственной реальности, то у Фуко «сама вещь» всегда оказывается результатом функционирования определенного целого, отличного от этой вещи.

3. Итак, интерпретация события у Фуко упирается в вопрос о том, как понимается практика – то неуловимое измерение, которое неотделимо у него, с одной стороны от уровня знания (дискурсивного и не-дискурсивного), с другой – от уровня власти (и соотношений сил). Как же понимается эта самая практика? В чем оказывается ее существенное отличие от понимания практики Хайдеггером? Как известно, в мысли последнего также обнаруживается критика сугубо теоретического осмысления человеческого бытия. В частности, он проводит такую критику в ранних лекциях, посвященных феноменологической интерпретации Аристотеля. Здесь немецкий мыслитель обращается к аристотелевскому понятию рассудительности (*phronesis*), фигурирующему в «Никомаховой этике». Рассудительность, согласно Стагириту, есть способность, позволяющая человеку действовать – совершать поступки, правильные или неправильные: «Рассудительность...связана с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение...» (Никомахова этика, б. VIII) [4, с. 180]. Рассудительность отличается от мудрости и искусства. Первой (мудрости) соответствует научное знание. Мудрецы знают «[предметы] совершенные <...> однако бесполезные, поскольку человеческое благо они не исследуют» [4, с. 179–180]. Искусство же, в свою очередь, «это некий причастный истинному суждению склад [души], предполагающий творчество [4, с.

176]. Все три упомянутых склада, которые описывает Аристотель, связаны с той частью души, которая наделена суждением. Важно, что Стагирит ставит мудрость, являющуюся источником теоретического познания, выше практического разума. В своих лекциях Хайдеггер подвергает этот приоритет сомнению: с его точки зрения, ориентация на теоретический аспект познания не позволяет изначально образом (в соответствии с его феноменологическим методом) тематизировать человеческую жизнь. Регион жизни как таковой в философской традиции как бы «затемняется» его интерпретациями, основанными на приоритете теоретической сферы, а также на особом понимании движения. Согласно Хайдеггеру, «лейтмотив аристотелевской онтологии возникает не из тематического поля жизни, а из тематического поля движения, понимание которого ориентировано на модель производства» [6, с. 73]. «Модель производства» – это, прежде всего, модель, описывающая вещи окружающего мира в их готовом, завершённом виде. Иначе говоря, движение здесь мыслится на основании движения к определенной цели (отсюда аристотелевский приоритет энергии-энтелехии по отношению к дюнамис, способности, силе). Однако подобное осмысление движения не позволяет ничего сказать о характере человеческой жизни как таковой, ведь человеческая жизнь не является строго определенной; движение в процессе жизни носит не жестко предопределенный, а относительно свободный характер. Поэтому Хайдеггер утверждает необходимость ориентироваться в философском вопрошании не на теоретический способ познания, а на практический – на *phronesis*. Как отмечает Н. А. Артеменко, для него «главным оказывается то, что в практическом разуме жизнь остается несокрытой для самой себя в некотором существенном смысле» [6, с. 70]. Иными словами, «практический разум оказывается подлинной истиной жизни» [6, с. 70]. Теоретический разум с этой точки зрения становится зависимым от практического, являясь выражением определенной практической ориентации. Мысль, имеющая источником практический разум, предполагает освоение своей исходной вовлеченности в мир, заброшенности, из которой человек не может выпутаться с помощью теоретического мышления. Стремление к мышлению, остающееся на почве самой человеческой жизни, не пытающееся ускользнуть от насущного дела мысли в досужие размышления, остается основным жизненным делом немецкого классика. Дело мысли – это место спора, противостояния, это «противоборство, <...> выявляющее взаимо-рас-полагание» [103, с. 7]. Мышление есть дело в той мере, в какой оно носит печать аристотелевского праксиса; является мыслью-действием, мыслью-становлением. Исходная практика мышления и присутствия, конечно, не единственный род человеческой практической деятельности – она противостоит практике, связанной с забвением бытия, ответственной за модусы «подручного» и «наличного» существования. Поэтому практика, вообще говоря, не нейтральна: либо она движется к самозабвенной вовлеченности в дело «поставы», либо сопротивляется этому делу, стремясь

хранить вещи в их существе. Подобная установка на двойственный характер практик во многом характерна и для М. Фуко. С одной стороны, он выявляет практики, в рамках которых субъект формируется пассивным образом; через них в человеке действуют реактивные силы, всегда являющиеся выражением уже существующей формы власти. С другой стороны, в позднем творчестве он говорит преимущественно о другого рода практиках – о такой деятельности, где человек становится автором своей самости, где он перестает быть «функцией дискурса». И если у Хайдеггера обращение к делу мысли и к самому себе осуществляется посредством «хранения» бытия, то Фуко говорит о таком обращении к себе, которое опирается на обретение собственной власти и управление собой, на сопротивление, которое идет вразрез с устоявшимися властными отношениями.

## **2.2.2. Обращение к себе**

### **2.2.2.1. Речь и власть**

В поздний период творчества М. Фуко исследует вопрос о том, как человек может становиться субъектом, сопротивляющимся текущим формам субъективации; его интересуют практики себя, которые тесно связаны с теми или иными дискурсивными формациями, однако указывают на возможность обретения свободы. Субъект как сформированная дискурсом форма отношения существует наряду с субъектом как существом свободным. Именно субъект во втором смысле становится предметом исследования для М. Фуко в разговоре о практиках себя. Такая форма субъективации находится в существенной связи с истиной – с истиной высказываемой, однако не являющейся истиной теоретического порядка, которая характеризовала бы то или иное «объективное» положение вещей; она связана с истиной практической, т. е. имеющей непосредственное отношение к самому человеку (говорящему) и его жизненной деятельности. Иначе говоря, субъект – как тот, кто заботится о себе – формируется собственной деятельностью, а истина, которую он высказывает – это, с одной стороны, истина, выражающая характер его собственной практики себя и в более узком смысле – выражающая характер его нерелексивного отношения к себе (являющегося, прежде всего, отношением сил); с другой стороны, поскольку высказывание истины также есть некоторая деятельность, а именно, элемент практики себя, истина, понимаемая в таком смысле, подразумевает соотношение двух уровней практики: 1) уровень самого высказывания, уровень его событийности, на котором оно соотносится с другими высказываниями, являясь элементом некоторого дискурса или некоторым образом реформируя его; 2) уровень практики, определяющий характер этого высказывания. Иначе говоря, сам акт высказывания истины

некоторым образом соотносится с действиями, о которых идет речь в этом высказывании. Проанализируем этот момент несколько подробнее.

Здесь мы используем термины «действие» и «практика» как взаимозаменяемые, однако не стоит упускать из виду, что речь всегда идет именно о человеческой деятельности, ориентированной на те или иные решения и поступки, целостность которых формирует тот или иной характер поведения (этос). Поскольку М. Фуко в своих работах стремится избавиться от «остаточных» форм картезианской субъективности и выводит исторические формы субъективности (и субъективации) из структур дискурса, едва ли плодотворно будет прибегать в исследовании его концепции истины к понятию субъекта, как если бы он представлял собой некую объективно-данную форму, максимально абстрактно-пустую инстанцию, к которой всегда можно обратиться. Мы будем поэтому преимущественно говорить о «человеке». Поскольку истина у Фуко является одновременно как тем, что высказывается, так и самим действием высказывания, практику формирования субъектом самого себя следует понимать исходя из двух моментов: 1) момента речи, связанного с дискурсивным и стратифицированным уровнем; 2) момента действия, связанным с отношением сил, властью. Первый момент требует понимания того, что представляет собой речь, осмысляемая как нечто по существу вне-субъективное, речь как некоторое выявление собственных особенностей дискурса. Второй момент требует понимания того, как действие человека, вовлеченное в сеть текущих отношений власти, способно стать действием, формирующим его собственную самость, хотя изначально оно не укоренено в «субъекте» как его авторе и творце. В таком случае практика истины будет точкой схождения и столкновения речи (дискурса) и власти, своеобразной «точкой бифуркации», где они станут открытыми к преобразованию.

Стоит отметить, что М. Фуко говорит об истине в двух смыслах. Во-первых, истина понимается им как истина дискурса – неважно, имеет ли она теоретический или практический характер. Такая истина выявляет и удостоверяет существующие формы знания. В ней сосредотачивается власть, формирующая человека в качестве субъекта. Во-вторых, истина понимается как истина-практика речи, которая также сосредотачивает в себе власть, однако это сосредоточение становится независимым от существующих форм знания и тем самым позволяет человеку обрести свободу. Истина как практика речи – которую Фуко называет парресией – вскрывает существо дискурсивности как таковой, обнаруживает непрочность связей внутри дискурсивных формаций, воздействует на эти связи непосредственно. Действительно, поскольку дискурс укоренен в практическом измерении (в высказывании-событии) и зависит от собственного функционирования, преобразовать структуру дискурса можно лишь изнутри: посредством речевой практики, в основе которой уже не будут лежать господствующие структуры и которая сможет проблематизировать их, обнаружить внутри них

пространство для изменения. Поэтому французский мыслитель противопоставляет истинную речь перформативным высказываниям, которые находятся в жесткой зависимости от контекста и всего лишь выражают некоторые данности текущей ситуации. Напротив, «...вторжение речи об истине делает ситуацию открытой или, скорее, открывает ситуацию и делает возможными несколько результатов» [94, с. 75]. Ситуация становится открытой не в силу тех вещей, которые высказывает говорящий, но в силу того, каким образом он это делает. Высказывание истины требует не просто ее утверждения, но утверждения ее действительности, ее силы – и это подвергает говорящего риску, поскольку действительность высказываемой им истины и ее власть противостоит господствующей истине-знанию. Поэтому, замечает Фуко, «*parthésia* – это манера... обрета́ть самого себя свободно и в форме мужественного поступка» [94, с. 79].

### ***2.2.2.2. Двойственность обращения: *eros u askesis****

В курсе лекций «Герменевтика субъекта» М. Фуко обращается к теме заботы о себе, которую он обнаруживает в античной культуре. В начале курса он обращается к интерпретации знаменитого изречения, начертанного на стене храма в Дельфах – «Γνῶθι σεαυτόν» («Познай самого себя») – и отмечает, что его стандартный перевод не выражает смысла, который вкладывался в эти слова в античности. Для нас эти слова звучат, скорее всего, как призыв к рефлексивному исследованию своей души, в то время как греческое сознание не могло вкладывать в них такого содержания. Понимание познания как рефлексии характерно для эпистемы Нового времени – но никак не для античности. Чтобы вникнуть в подлинное значение «познания себя» для греков, М. Фуко обращается к диалогу Платона «Алкивиад» и обнаруживает, что речь в нем идет отнюдь не о рефлексивном познании, в котором человек устанавливает о самом себе некоторые факты, но о познании как практике –действию, в основе которого лежит не наблюдение за собой как за объектом собственной мысли, но заинтересованность в себе, внимание к своей жизни. Иначе говоря, призыв к самопознанию – это призыв заботиться о себе, применяя для этого ум; это одна из форм античной традиции заботы о себе, органично вписывающаяся в более широкий круг подобных практик, это «что-то вроде конкретного приложения общего правила: необходимо, чтобы ты заботился о себе самом» [90, с. 17]. Французский философ приводит также несколько толкований знаменитого изречения. Одно из них принадлежит немецкому филологу Вильгельму Рошеру и снова указывает на то, что ни о какой отстраненной от жизни рефлексии здесь речи нет: «...разберись сам с собой, что тебе надо знать, о чем спросить [у оракула – *A. H.*], и раз с вопросами надо по возможности сократиться, дабы не задавать их слишком много, сосредоточься на главном...»

[90, с. 16]. «Сосредоточиться на главном» – это совсем не то же самое, что исследовать свой внутренний мир. Как отмечает М. Фуко, отличие практического познания от теоретического, рефлексивного связано с отношением, которое формируется в познании между человеком и истиной. В античности преобладала установка, в которой истина была неотделимой от целостного бытия человека; она не являлась внешней по отношению к его существу реальностью, носящей «объективный» характер в противовес «субъективности» мыслящего, она соотносилась не столько с его личным разумом, сколько с единым логосом. Истина, к которой обращается человек в таком познании, сама является логическим субъектом, «подлежащим» в аристотелевском смысле, или, выражаясь языком Хайдеггера, она есть то, что «должно быть помыслено», дело мысли, само бытие или сущность вещей, несводимая к ее понятийной форме. Человек соотносится с такого рода истиной, скорее, как с неведомым Другим, чем как с достоверностью познания, которая всегда опирается на предполагаемый разрыв между бытием субъекта и объекта, человека и мира, и поэтому всегда остается относительной. В философии И. Канта, к примеру, присутствует понятие «трансцендентального идеала» (разума) – абсолютного познания, познания вещей в себе. Такое абсолютное познание, по Канту, конечно, является лишь гипотетическим и актуально недостижимым. Тем не менее, стремление к этому идеалу пронизывает собой все познавательные усилия человека. Этот идеал «существует как принципиальная направленность человека в своих родовых глубинных основах на постоянное сближение и уподобление мира вещей в себе человеческому миру явлений, как постоянная возможность субъекта выявить субъектно-подобную сущность объекта...» [48, с. 156]. Однако необходимость в поиске «субъектно-подобной» сущности объекта возникает именно в силу представления об изолированном существовании субъекта и мира объектов, которые «сами по себе» оказываются закрытыми от взора разума, поскольку этот разум конечен и ограничен, а сущность вещей бесконечна и неисчерпаема. В то же время в практическом познании истины связь человека с истиной не ограничивается сферой разума, но распространяется на все существо человека; существо же человека понимается не из теоретической установки, а из практической, ориентированной на само-творчество. Поэтому познание истины в рамках античной культуры подразумевает, согласно М. Фуко, по преимуществу обращение к самому себе, своему существу, которое требует собранности в едином стремлении. Обращение есть движение от себя (такого, какой я есть или кажусь себе) в сторону истины: «Нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, <...> становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта, ибо такой, какой он есть, он не способен к истине» [90, с. 28]

Обращение – действие своеобразное. С одной стороны, оно подразумевает некоторое изменение, трансформацию, поворот («обращать взор», «обращаться к другу»), с другой – возвратное движение, круговорот («обращение Земли вокруг Солнца»). В том и другом случае имеет место движение, однако в одном случае оно направлено, условно говоря, вовне, в другом – на себя. Обращение к самому себе поэтому неоднозначно: оно подразумевает, как минимум, два различных подхода. М. Фуко указывает на существование двух таких форм обращения в античной культуре – это *egos* и *askesis*. Первая форма духовности (так М. Фуко именуется практическое познание истины), *egos*, отличается тем, что человек движется к истине через влечение и любовное стремление к ней. Вторая подразумевает работу, труд над собой. В первом случае человеком движет стремление обрести единение с истиной, во втором – стремление обрести единство с самим собой. В сущности, эти два подхода как раз и выражают особенность истины в рамках практики себя, о которой говорилось выше: она всегда есть не только «инобытие» по отношению к человеку, но и его собственное бытие. Иначе говоря, поскольку истина никогда не становится – в обращении к ней – только объектом, она всегда остается не только целью, но и источником движения (мысли, стремления), причиной движения, подобно самости человека (субъекта), которая становится одновременно и целью, и двигателем практики себя. В эротическом обращении человек воспринимает истину в качестве своего инобытия, в аскетическом – сам для себя становится иным. Отметим, что слово «инобытие» не подразумевает инобытие сугубо на смысловом уровне, в сфере смысла: иначе говоря, такое инобытие является конкретной реальностью, соотносительной с другими реальностями и отнюдь не представляющей собой аналога «вещи-в-себе». Истина в этом смысле является трансцендентной человеку только в горизонте его собственного смысла. О подобном инобытии пишет в «Философии имени» А. Ф. Лосев, когда указывает на двойную природу смысла: последний содержит в себе момент бытия («света») и момент небытия («тьма»). При этом последний момент, момент меональный, не является отрицательным моментом, отрицанием бытия, но есть момент иного утверждения того же бытия: «В понятии меона нет никакого отрицания как факта, ибо отрицание само по себе есть факт обратного полагания. <...> Таким образом, меон есть момент в сущем же, не-сущее есть необходимый момент жизни сущего же» [58, с. 646]. «Положительность» меона делает его «небытием» только в относительном порядке. В другом горизонте смысла оно вполне может оказаться полнотой бытия, для человека иной культуры или даже для нас самих. В контексте данного исследования важно, что инобытие с этой точки зрения всегда уже содержится в любом конкретном бытии, являясь его собственной смысловой неопределенностью, открытостью для становления. Поэтому истина в качестве инобытия – это тот максимум (а также и минимум,

если следовать мысли Н. Кузанского) смысла, который никогда не совпадает с самим собой, поскольку «в себе» существует только «для другого».

Поэтому, когда речь идет об обращении к себе, движении к себе, под «собой» или «самостью» подразумевается не сущность в смысле устойчивой формы; возвратное местоимение «себя», вообще говоря, как раз и указывает на сущностную неопределенность вещей, на их способность отличаться от самих себя. Дж. Агамбен в одной из своих работ, посвященной анализу индоевропейского возвратного местоимения \*se («\*Se: L'Assoluto e L'Ereignis» [118]), весьма точно подмечает, что, с одной стороны, это слово отсылает к теме абсолютного начала, источника – к Абсолюту, который непрестанно осмысляется в европейской традиции; с другой – к теме различия, разрыва с самим собой или, точнее будет сказать, некоторого зияния в сердцевине \*se. Анализируя смысл абсолютности, он пишет, что «латинский глагол solvo, от которого произошло прилагательное “абсолютный” может быть проанализировано как “se-luo”, и оно указывает на действие по отпусканию, высвобождению (luo), которое ведет (или возвращает) нечто к его \*se» [118, p. 116]. Здесь важно подчеркнуть несколько моментов: во-первых, протоиндоевропейский корень \*leu указывает не только на отпусkanie и освобождение, но и на отделение, отсоединение: от него происходят английские слова loosen («ослаблять, отпускать») и lose («терять, утрачивать»). Во-вторых, латинская приставка «ab-» сама указывает на выход, высвобождение (и примерно соответствует русским приставкам «от-», «из-»). Поэтому глагол solvo, который обладает неоднозначным смыслом, определяется приставкой ab-, через которую происходит своеобразное «отрицание отрицания»: действие, в котором вещь отпускает себя или же – столь же правомерная трактовка – отделяется от себя, прекращается через отказ от такого отпускания, превращается в некоторое сдерживание или удержание себя в единстве. Само же \*se в таком случае оказывается неопределенным местом борьбы и определения противостоящих сил. Дж. Агамбен дает несколько иную трактовку возвратного местоимения, которая отсылает к проблеме этоса. Интересно отметить, что Ereignis М. Хайдеггера итальянский мыслитель также трактует как своеобразный вариант Абсолюта. Действительно, событие-особление знаменует собой точку начала мысли и ее конца: оно отсылает к самому себе. Здесь вместо латинской приставки «ab-» мы обнаруживаем немецкую приставку «er-», которая указывает не просто на выход за свои пределы, но и на законченность, завершенность действия, открывающая перспективу целого. Поэтому тот момент, который Гегелем осмыслялся в Абсолюте как выход, высвобождение его самого (его проявление), у Хайдеггера становится завершенностью, законченностью самости, такой ее ограниченностью, которая превращает всякое становление собой, особление, также и в забвение себя.

Что касается смысла самого местоимения \*se, то о нем можно составить примерное представление, если посмотреть на основной корпус индоевропейских слов, связанных с ним семантически или этимологически. Дж. Агамбен приводит следующие примеры: гр. *ethos* («поведение, характер»), санскр. *svadha* («характер, привычка»), лат. *sodalis* («компаньон, товарищ»), лат. *solus* («один, единственный»), лат. *secedo* («отстраняться, уходить»). Можно добавить сюда также русские слова «свойство» и «свобода». Здесь можно выделить две смысловые линии: 1) одиночество-отдельность; 2) собственное-отличность-свойство. Существует ли между ними какая-то внутренняя смысловая связь? Или они согласуются между собой только в конкретной смысловой культурной среде? Агамбен склоняется к тому, чтобы толковать эту связь, исходя из проблемы этоса: на его взгляд, именно этос как образ поведения человека диктует характер различия внутри его самости (его «отличности», «собственного»), которое он часто воспринимает как указание на некоторый трансцендентный первоисточник (упомянутый Абсолют). Тем не менее подобное толкование предполагает определенные допущения; по всей видимости, как мысль Хайдеггера, так и мысль М. Фуко, дает основания и для другой интерпретации – которая при этом отнюдь не возвращает к «онтологическим». Об этом и пойдет речь далее.

### ***2.2.2.3. Epistrophe: от себя к себе***

Движением, ведущим человека к истине и самому себе, в рамках античной культуры, согласно М. Фуко, является обращение к себе, которому соответствует греческий термин *epistrophe*. Такое обращение не предполагает отказа от себя, самоотречения – в отличие от христианского обращения – *metanoia*, которое предполагает кардинальную перемену образа мысли, единомоментное событие обращения, связанное с самоотречением. Напротив, обращение как *epistrophe* есть, скорее, процесс; это практика внимания к себе (в этом внимании и состоит обращение), в то время как *metanoia* знаменует разрыв с (прежним) собой. Говоря об *epistrophe*, Фуко, в частности, упоминает статью П. Адо, посвященную непосредственно этой теме, которая ему представляется важной для понимания сущности такого обращения. По всей видимости, в этой статье действительно содержатся важные пояснения, вероятно, позволившие самому Фуко углубиться в ее осмысление. Однако прежде, чем обратиться к этой статье, стоит вкратце рассказать о контексте появления термина *epistrophe* в греческой традиции. Его утверждение связано с именем Платона и вообще с платонизмом, а в частности – с идеей эманации Единого в платонизме и неоплатонизме. Всякое сущее, которое обладает единством, содержит в себе, согласно этому воззрению, три структурных момента, определяющих его

бытие: это момент пребывания в себе, выхода за свои пределы и возвращения к себе. Последний момент – момент возвращения – это и есть *epistrophe*. Само по себе Единое не вовлечено в это движение выхода-возвращения, однако является источником сущности – первого чина, который можно постигать не только отрицательным образом, но и положительным (катафатически). Сущность как раз и соответствует первому моменту этой трехчастной структуры – пребыванию. Второму моменту соответствует жизнь; на этом уровне происходит выход за свои пределы. Третьему же моменту, моменту возвращения, соответствует ум. Причем, согласно Р. Светлову и Л. Лукомскому, которые разбирают проблему эманации в статье о Дамаскии, представителе позднего неоплатонизма, возвращение у Плотина имеет энергийный смысл. Так, «возвращение оказывается также необходимой деятельностью, или жизнью, в частности, для ума» [84, с. 802]. Характерно, что и само Единое – в качестве иного сущности – мыслится энергийно: «Единое здесь предстает как чистая энергия, не имеющая отношения к сущности, причем энергия творческая и свободная. В его природе, если можно так выразиться, заложено созидание сущности, которая тем не менее не остается в едином, а становится иным ему» [84, с. 800]. Однако стоит иметь в виду, что такая «энергийность» Единого существенным образом отличается от энергий сущего (т. е. энергий, связанных с наличием указанной триады сущности-жизни-ума); в частности, Единое как энергия обладает неограниченной свободой и не определяется никакой необходимостью. Р. Светлов и Л. Лукомский также приводят выразительную цитату из Плотина (Эннеады, V.1.7.4–6): «Однако оно [единое] – не ум. Почему же оно порождает ум? Скорее всего, потому, что созерцает самое себя в возвращении. Созерцание же и есть ум» [84, с. 802]. Таким образом, возвращение или обращение, о котором здесь идет речь – это энергия созерцания Единым самого себя. Поэтому когда Фуко говорит о практиках себя в античности, об обращении к себе (в его разнообразных формах), то речь идет одновременно об обращении также к божественному началу, к Абсолюту, без которого сама самость человека оказывается немислимой: «... чтобы познать самого себя, нужно взглянуть в некий тождественный этому “себя” элемент, и это будет самым началом всякого разумения и познания, и начало это – божественное. Стало быть, самопознание требует усмотрения божественного...» [90, с. 87]. Сама логика античного обращения, *epistrophe*, подразумевает Абсолют, Единое, к которому возвращаются. Однако так ли однозначен сам этот Абсолют? Как явствует из анализа, данного Дж. Агамбенем, абсолютное начало оказывается явлением крайне проблематичным и некоторым образом содержащим в себе различие. А вернуться к тому, что все время ускользает от самого себя, не так-то просто.

Обратимся теперь к статье П. Адо, посвященной *epistrophe*. Во-первых, он отмечает, что представление об *epistrophe* связано в античной философии с интуитивным переживанием

естественных ритмов: к примеру, ритма дыхания, форма которого, как легко заметить, соответствует неоплатонической триаде пребывания-выхода-возвращения. Стойки также улавливают эту вибрацию жизни, характеризуя ее как ритм самого Логоса. А в неоплатонизме, как пишет Адо, «ритм логоса становится <...> противоречием внутри самой жизни, движением к внешнему, к инаковости, и возвращением разума во внутреннее, в тождественность. Бытие есть единство этого двойного движения...» [143, р. 31]. Итак, согласно Адо, второй момент движения (соответственно, третий момент в неоплатонической триаде) – это возвращение к внутреннему и тождественному, к тому же самому. Однако «то же самое» Адо толкует в генетической перспективе: как исток, начало бытия, «l'origine». Обращение – это «акт обратный по сравнению с первым движением экстерииоризации – т. е. акт возвращения к истоку» [143, р. 33]. Если теперь вспомнить, что Единое в интерпретации Плотина (как источник всякого сущего) не есть, собственно, эйдос или вообще сущность, поскольку оно находится за пределами ума и даже жизни (сущности), то станет ясно, что «исток», который имеется в виду, исток, к которому обращаются, сам по себе не может быть однозначно охарактеризован; собственно, этой неоднозначности и касаются знаменитые восемь гипотез платоновского «Парменида». Если же само Единое парадоксально, то и обращение к нему оказывается обращением к собственной парадоксальности и парадоксальности сущего.

Здесь снова стоит вспомнить об интерпретации индоевропейского \*se, предложенной Дж. Агамбеном. Как было сказано, он обнаруживает в этом местоимении момент разрыва, различия, отделенности. Чтобы проиллюстрировать, насколько глубоко тема различия в самом себе укоренена в европейской мысли, он ссылается на известное изречение Гераклита (119 DK), которое на русский переводят либо «Личность (ethos) – божество человека» (В. Нилендер), либо «эго человека – его даймон» (А. В. Лебедев). Для Агамбена важно, что с точки зрения этимологии греческое слово daimon восходит к глаголу со значением «разделять» («daiomaio»). Это, по его мнению, указывает на то, что в самой природе человека – т. е. в его \*se, понятом как этос, поведение – лежит разрыв. Слово ethos Агамбен переводит как «привычка, обычай» и связывает его таким образом с одним из смыслов возвратного местоимения – со смыслом принадлежности, собственного. Получается следующее: то, что наиболее близко человеку, составляет его привычное существо – это как раз нечто разделяющее в нем самом, вносящее в него раскол. Такая интерпретация позволяет Агамбену заключить: «Человек таков, что ему, чтобы быть собой, необходимо вносить разделение в себя» [118, р. 165]. Здесь итальянский философ выхватывает и отмечает то же парадоксальное свойство, которое обнаружилось в структуре Ereignis у Хайдеггера: как было показано, событие состоит в двойном движении, или составлено из двух взаимосвязанных моментов, мотивов; при этом третий момент – момент отношения между становлением собой и самоутаиванием – как раз и составляет существо этого

«пра-феномена». Парадокс же, как было показано, состоит в том, что существо вещи, ее сущность, начинает здесь совпадать с чистым самоотношением, свободным и безосновным, что, конечно, открывает перед мыслью целый ряд вопросов. На этот же самый момент – момент ускользания сущности от определенности – указывает и Д. Агамбен, говоря, что быть собой – значит вносить разделение в себя.

Вернемся к *epistrophe*, обращению к себе и на себя, которое, согласно М. Фуко, характеризует практику себя в античной культуре. Это обращение, как явствует из толкования, предложенного П. Адо, есть второй момент движения, характеризующего Абсолют, а именно, момент возвращения к истоку, к себе, к началу, которое французский исследователь, помимо прочего, характеризует как «пробуждение ото сна» [143, р. 32]. Это возвращение оказывается, однако, всегда неполным, дефектным, никогда не завершается единством с собой (и абсолютным началом, Единым); оно оказывается бесконечным путем возвращения, обращения, пробуждения. Собственно, сам путь, само движение, сама практика обращения на себя становятся фундаментально значимыми: они воплощают в себе открытую возможность «небытийного» (или «сверхбытийного») присутствия в человеке и мире самого Абсолюта. Стоит отметить, что в завершение своего эссе Агамбен делает интересный для данного исследования вывод: изучив преобразования, которая мысль об Абсолюте претерпевает от Гегеля до Хайдеггера, он говорит, что в мысли Хайдеггера о Событии выявляется, прежде всего, безосновность бытия человека; мысль об Абсолюте движется в русле понимания его непрочности, неопределенности, свободы. Абсолют больше не является началом в смысле неподвижного двигателя или христианского Бога, началом, которое сохраняет свою неприкосновенность и определенность; ведь его сущность теперь обнаруживается как разрыв, творящий отношение, и как движение, стремящееся устранить этот разрыв, но лишь преобразующее его форму во времени: его историческую форму, совпадающую со сменой эпох. Агамбен заключает, что бездна разделения и различения, в которую словно «проваливается» человек, избавленный от вневременной опоры, человек, полностью совпадающий со своей конечностью, временностью, эта бездна «собственного», через которую мы могли бы прийти к пониманию сущности человека – не что иное, как *ethos*, обычай, поведение человека. В сущности, Дж. Агамбен утверждает – и продолжает тем самым мысль М. Фуко о том, что именно практика, дискурс как практика, жизнь как практика – создают пространство для раскрытия самости, для становления той или иной формы субъективности и вообще образа человека.

Итак, *epistrophe*, обращение к себе и к своему началу, оказывается действием, которое не обеспечивает человека ни окончательным знанием, ни покоем, ни – тем более – определенной сущностью. Ведь в итоге, если следовать мысли Агамбена, человек возвращается только к

своему же поведению, характеру, этосу, к возможности преобразовывать это поведение, возможно, даже влиять на культуру и быт своего общества, но не более того. Ничего, кроме этого – никакого иного Абсолюта – у человека быть не может. Несмотря на смысловую точность и изящество толкования Агамбена, в нем просвечивает некоторая односторонность в плане понимания «этического». Итальянский мыслитель склонен осмыслять этос в тесной связи с общественным измерением, в рамках которого человек тем или иным образом ведет себя. Так, он пишет: «...\*se – ethos – это социальная практика как таковая, которая, в конечном итоге, обретает самопрозрачность» [118, р. 137]. Однако у этоса есть и другая сторона – индивидуальная. Этос может пониматься именно как индивидуальная практика себя, как характер, формирующийся хотя и в недрах общественного, но самобытным образом – тогда обретение Абсолютом «этического» характера не повлечет за собой увязания в логике социального или психологического детерминизма. Агамбен словно упускает из виду специфику самих понятий – «характер», «образ поведения». Ведь они непосредственно указывают в сторону самобытности, особенности, без которой любое поведение в принципе неотлично от другого, а характер перестает быть характером. Представляется, что продуктивнее говорить о том, что определенные формы самобытности образуют ткань конкретных социальных практик.

Х. Дрейфус, рассуждая о роли субъекта в мысли Хайдеггера и Фуко, также акцентирует внимание именно на этом аспекте – аспекте самобытности этоса, в которой воплощается сопротивление принятым формам жизни и обнаруживается человеческая свобода. Он утверждает, что «чувствительность к тому, что собственный текущий стиль – это только стиль, позволяет собирать маргинальные ныне практики из прошлого, что, в свою очередь, дает человеку возможность вовлекаться в многочисленные, относительно упорядоченные виды деятельности, которые наполняют жизнь смыслом или красотой...» [137]. Ясно, что Дрейфус, хотя и соглашается с тем, что Хайдеггер и поздний Фуко пытаются обнаружить способы воплощения человеческой свободы в реальности, все-таки видит эти возможности преимущественно в восприятии и переосмыслении традиции, прошлого, в конкретной деятельности, то есть в том же, в чем и Агамбен – в пространстве социального. В этой же статье Дрейфус пишет, что в позднем творчестве Фуко уподобляет свободную человеческую самость произведению искусства, которое «...обретает собственный способ сохранения относительного единства и стабильности» [137]. Если этот «собственный способ» сохранения единства полностью определяется тем или иным уже существующим этосом, ничего особенного и подлинно свободного в нем не остается. С другой стороны, мысль о бессосновности действительно приводит к некоторому тупику: с одной стороны, человек свободен, то есть его бытие не определяется никакими трансцендентными инстанциями, с другой – эта свобода оборачивается полной зависимостью от самого себя, своего характера, сообщества.

В свою очередь, В. В. Бибихин, говоря о Другом начале, воспринимает утрату «оснований» и уверенности в том, что в мире присутствует Бог, как положительное явление – как дар, а не утрату. Он говорит: «...мы не слышим чудесного дарящего смысла оставленности» [14]; такой оставленности в бытии, в мире, предоставленности самим себе, которая отнюдь не лишает нас смысла и цели, только лишь делает их неопределенными, уходящими корнями в нашу свободу. В своей мысли он следует призыву Хайдеггера – «хранить» бытие, бережно принимать вещи, чутко сохранять их такими, какие они есть. Здесь человек оказывается свободным не в силу своей деятельности, не в силу особенностей тех практик, в которые он вовлекается, но в силу исходного отношения, пронизывающего собой его этос.

В сущности, становление субъективности в практиках себя также происходит отнюдь не в силу простого следования этим практикам, их внешнего выполнения, но в силу того исходного отношения, которое человек устанавливает в них с самим собой; в конце концов, не нужно упускать из виду, что созерцание или рефлексия, наряду с любыми другими формами деятельности ума, также имеют практическое измерение, могут становиться действиями, имеющими отношение к поведению и этосу человека. Именно это, на наш взгляд, и интересует М. Фуко в заботе о себе – возможность не оставаться лишь творением своего этоса, своеобразным слепком изначального разрыва внутри самости, но и творить свой этос. Утверждение возможности творения собственного этоса обнаруживается и в античной культуре. М. Фуко указывает на греческое существительное «*etho-poiesis*», «создание собственного этоса», которое как раз и выражает ту область открытого отношения к самому себе, которое обладает творческой природой. Что же здесь понимается под творчеством? Стоит вспомнить о том, какую большую роль *poiesis* играет в мысли М. Хайдеггера. Погружаясь в античную философскую традицию и отмечая, что в мысли Платона и Аристотеля смысл бытия сужается до «эйдоса» и «сущности», он обращается к мысли натурфилософов, чтобы отыскать у них изначальный смысл бытия. Хайдеггер обнаруживает, что бытие в ранней греческой мысли – то же, что и *physis*, «природа». Это значит, что нет никакого иного бытия, кроме бытия как *physis* – сама же она при этом, конечно, начинает осмысляться иначе – исходя из присущей ее самоподвижности, а не из устойчивого присутствия. Что касается *poiesis*'а, то благодаря такому пониманию природы это слово начинает выражать не создание чего-либо в соответствии с некоторым образцом, а движение, вторящее подвижности самой природы и совпадающее с ней. Как отмечает А. ди Пиппо, «*poiesis* в таком случае состоит не в подражании предполагаемой модели устойчивого присутствия. Скорее, *poiesis* – это отклик на захватывающий опыт отсутствия и неустойчивости, т. е. утаивающего раскрытия *physis*» [134, р. 32]. Можно предположить, что создание своего этоса у Фуко также является действием, вторящим природной, бытийной двойственности, недиалектическому единству присутствия и

отсутствия, где отсутствие (в случае *ethoroesis*'а речь идет об отсутствии себя, «собственного») становится продуктивной, действующей силой.

### 2.2.3. Речь и свобода

Практика себя – хотя она и указывает на возвращение к абсолютному началу – для М. Фуко неотделима от дискурса и высказывания. В каком-то смысле любая (даже самая далекая от области речи) практика опосредуется речью, а именно – особым образом структурированной речью, включенной в ту или иную дискурсивную формацию. Новаторство Фуко здесь состоит в том, что он предполагает в принципе не отделять эти две области: область человеческой практики и область дискурса, в котором и через который она выражается. Дискурс не является поэтому для него некоторым отдельным родом практического действия: скорее, он как раз и составляет практику *par excellence*, своеобразную архи-практику, которая охватывает и включает в себя любую другую человеческую деятельность. Действительно, ведь любые другие практики артикулируются в дискурсе, хотя эта артикуляция никогда и не соприкасается со сферой не-дискурсивности как таковой. Отсюда ясно, что обращение к себе – это, прежде всего, всякий раз некоторое действие, которому соответствуют определенные высказывания. Иначе говоря, не существует обращения как нейтральной общей формы. Обращение как *epistrophe*, которому уделяет пристальное внимание французский философ, соперничает с обращением как *metanoia*, христианской переменной образа мысли, и не является некоторой универсальной структурой. По этой же причине различные формы субъективности, возникающие в рамках разных исторических формаций, не имеют никакого единого основания – будь то трансцендентальный субъект или трансцендентная причина. В этом контексте представляется весьма точным вывод Дж. Агамбена, когда он говорит (в своей работе о *\*se*), что в современной философии Абсолют утрачивает характер основания – то есть перестает обеспечивать закономерно-разумный характер реальности. Действительно, как демонстрирует мысль М. Фуко, Абсолют сохраняется в качестве единого начала лишь в форме конкретных практик, действий, форм поведения. Однако здесь неизбежно возникает вопрос: что обеспечивает единство этих практик и форм поведения, как и различных исторических формаций? Ведь так или иначе разговор о самости и сущности остается для философии краеугольным, а попытка редуцировать всякое единство к множественности неизбежно рушится со времен платоновского «Парменида». Поэтому в мысли М. Фуко остается открытым вопрос о том, что составляет существо дискурса, его природу. К пониманию этого вопроса и следует обратиться.

Итак, обращение к себе, *epistrophe* – это движение, совершающееся посредством речи и в пространстве некоторого дискурса; движение, которое возвращает говорящего к его

абсолютному началу, которое, однако, не является устойчивым в себе единством, но представляет собой разрыв с самим собой, несовпадение с собой, и это не позволяет возвращению завершиться; поэтому оно становится путем, нескончаемой практикой себя. Истина в таком контексте, конечно, перестает связываться преимущественно с познанием и разумом в их субъективистском преломлении, но отсылает к бытию вообще, в каком бы ключе оно ни осмыслялось. Здесь стоит вспомнить, к примеру, о том, что *epistrophe* в рамках неоплатонизма обладает, прежде всего, энергичным характером, а это значит, что само возвращение оказывается причастным Единому как чистой сверхбытийной энергии, но также и сущности как бытию и первой его эманации. Как отмечает М. Фуко в лекциях 1981–1982 гг. («Герменевтика субъекта»), античное представление о связи субъекта с истиной как и раз и отличается тем, что субъект обращается к истине именно как целое: «...вообще говоря, иметь доступ к истине – это иметь доступ к самому бытию (*a l'être lui-même*), а доступ этого такого рода, что то, что стало доступным, в то же время как бы рикошетом производит преобразования в том, кто получает к нему доступ» [90, с. 216–217]. Это целостное обращение не подразумевает какого-либо определенного образа субъективности, определяющей характер целостности (скажем, можно мыслить субъективность как душу, разум, единство, возникающее благодаря совокупности ощущений в душе и т. д.); целостность субъекта, если следовать анализу М. Фуко зиждется исключительно на определенных формах отношения между различными инстанциями, участвующими в практике обращения. Каковы же эти инстанции? Если следовать основным работам французского мыслителя, посвященным проблеме субъекта и истины в античности («Мужество истины», «Дискурс и истина», «Управление собой и другими», «Герменевтика субъекта»), то ключевыми для обращения к себе оказываются следующие инстанции: 1) *logos*, речь, мышление; эта инстанция предстает в качестве подвижной границы между индивидуальным и социальным; 2) *aletheia*, истина бытия как цель, к которой обращен *logos*; 3) *bios, ethos, nomos*; жизнь, поведение и закон выступают в качестве среды, в которой движется *logos*, который всегда обнаруживается в том или ином контексте, ограничивается и определяется характером дискурсивной практики. Связь этих элементов обеспечивает практику свободной речи, парресии. Попробуем разобраться в том, что представляют собой эти инстанции.

### **2.2.3.1. Не-отношение и сила Внешнего**

Сначала отметим, что парресия рассматривается Фуко как в контексте заботы о себе, так и в другом контексте – контексте политической и социальной практики. Тем не менее эти контексты частично накладываются друг на друга. Однако те инстанции, которые были

выделены при анализе истины в рамках обращения к себе, имеют особую значимость именно для практики себя как таковой. В сущности, греческие понятия *logos*'а, с одной стороны, и *bios*'а/ *ethos*'а/*nomos*'а указывают на характерные для мысли самого Фуко сферы, делающие возможными «игры истины». Речь идет о дискурсе (ему примерно соответствует *logos*) и пространстве не-дискурсивного (*bios*, *ethos*, *nomos*). При этом стоит иметь в виду, что пространство дискурса (отсылающее к речи) и пространство недискурсивного (отсылающее к взгляду, образу), не имеют у М. Фуко некоторого общего основания. Как точно отмечает в своем исследовании творчества своего соотечественника Ж. Делез, дискурсивное и недискурсивное взаимодействуют только через свое «не-отношение», благодаря радикальному различию, нередуцируемому ни к какой форме негативности, а, значит, не вписывающемуся в диалектическую логику, требующую взаимообращения противоположностей. «Слова» (практика речи, логоса) и «вещи» несводимы друг к другу, не выражают друг друга (как если бы в словах выражались зримые образы, а вещи несли в себе скрытый смысл), но, согласно Ж. Делёзу, остаются в состоянии упорствующей двойственности. Он пишет: «Истинное не определяется ни через сходство или общую форму, ни через соответствие между двумя формами. Между видением и говорением, между зримым и высказываемым существует строгая дизъюнкция» [37, с. 92]. Однако разделяющая граница между словами и вещами не только разделяет их, но и некоторым образом соединяет – ведь человек, так или иначе, имеет дело и с тем и другим, связывает их между собой. Соединение при этом, очевидно, само не принадлежит ни уровню и порядку вещей, ни уровню или порядку слов, языка, «логики». То, что делает возможным не-отношение между словами и вещами, Фуко называет Внешним, и это Внешнее являет себя в качестве взаимоотношения сил, соответствующего власти и конкретному функционированию дискурса. Здесь важно указать на тот момент, что силы как таковые обладают независимостью по отношению к дискурсивной и недискурсивной среде; иначе говоря, отношения сил выражают некоторую логику функционирования («диаграмму»), которой, в свою очередь, соответствуют «зримый» и «высказываемый» аспекты реальности, однако одна логика функционирования – в силу отсутствия единого основания – оказывается «оторванной» от другой такой логики, и этот разрыв связан как раз с самостоятельностью сил, относительной спонтанностью действия, которое всегда по своей сущности не совпадает с логикой функционирования, которой это действие ограничивается.

Таким образом, чистые силы, или силы сами по себе, действуют преимущественно в области упомянутого «разрыва», не-отношения, в зазорах между дискурсивными формациями, между дискурсивным и не-дискурсивным. Если вернуться к тем инстанциям, с которыми связано формирование целостности человеческого существа и различных форм субъективности, того «себя», к которому человек обращается, и соотнести эти обнаруживаемые

в античности инстанции с инстанциями, характеризующими мысль М. Фуко, то станет ясно, что *aletheia*, истина бытия, соответствует как раз той области «разрыва» или чистых сил, которая обнаруживается в моменте не-отношения слов и вещей. Действительно, ведь в практике свободной речи *logos* (речь, дискурсивное) и *bios/ethos/nomos* (не-дискурсивное) вступают в отношения благодаря *aletheia*, т. е. истине. А если следовать за мыслью Фуко, такая истина уже не может являться соответствием между речью/высказыванием и жизнью/недискурсивной практикой, поскольку такое соответствие, по меньшей мере, предполагает наличие образца, на который можно полагаться при оценке соответствия, а образец так или иначе будет принадлежать либо сфере дискурса, либо сфере не-дискурсивного, что устраняет радикальную двойственность, существующую между этими измерениями. Соответствие предполагает, что либо речи придаются вне-речевые характеристики, либо жизни, не-дискурсивной практике – черты смысла, наличия в ней логоса. Таким образом, налицо обращение к некоторому основанию – либо находящемуся на стороне вещей, либо – на стороне слов. Это, само собой, противоречит традиции отхода от поиска основания, которой придерживается М. Фуко. Кроме того, если бы в практике свободной речи истина действительно фигурировала как раскрытие соответствия (тождества) между речью и действием, это сделало бы практику такой речи невозможной. Ведь само понятие – «свободная речь» – указывает на то, что такая речь не подчиняется текущим правилам дискурса, принятым нормам речи и знания в целом, но высвобождает новые возможности высказывания. Свободная речь свободна как раз тем, что отрывается от привычного основания и почвы речи. М. Фуко указывает, что момент свободы в практике парресии – это момент разрыва в самой ситуации, привносящий в нее новизну возможностей: «...каким бы ни был обыденный, общеизвестный, квазиинституализованный характер ситуации <...> вторжение речи об истине делает ситуацию открытой или, скорее, открывает ситуацию и делает возможными несколько результатов» [94, с. 75]. Отсюда видно, что ни о каком соответствии между *logos*'ом и *bios*'ом речи не идет. Скорее, в открытой речи как раз проблематизируется отношение между ними: если в рамках обычной ситуации – в которой не имеет места речь об истине – соответствие между этими инстанциями предполагается, хотя и не проговаривается, то парресиаст как раз ставит под вопрос такое соответствие, а вместе с ним и самого себя, поскольку тот «сам», который говорит, оказывается всего лишь голосом истины, разрывающей текущие дискурсивные и не-дискурсивные связи ради раскрытия новых. Как было показано, разрыв между вещами и словами отсылает к сфере чистых сил. Это значит, что свобода, истина в практике парресии есть как раз обнаружение этих сил: когда связь между происходящим и высказываемым становится неочевидной, чистые силы получают возможность действовать.

Как же понимается истина в мысли М. Фуко сама по себе, вне всякой конкретной практики – и одновременно как квинтэссенция всякой практики? Очевидно, что проблема истины у французского мыслителя также тесно связана с властью, как переплетенными оказываются истина и бытие у М. Хайдеггера. Однако «Фуко смещает фокус внимания с вещей, интересующих Хайдеггера, на самость и на то, как она становится субъектом», – отмечает Х. Дрейфус [136, р. 30]. На формирование понятия власти у М. Фуко немалое влияние оказал Ф. Ницше с его представлением об активных и реактивных силах. Ж. Делёз дает весьма прозрачное толкование ницшеанского понимания силы: «...активные силы утверждают, и утверждают собственное отличие: утверждение в таких силах всегда стоит на первом месте, отрицание же всегда оказывается следствием, как переизбыток радости» [33]. Это значит, что утверждение не несет в себе скрытого отрицания (понимаемого как противостояние), т. е. не подразумевает мести жизни, отрицания жизни, отрицания того, что есть (дано). Жизнь, прежде всего, – и во всей полноте – утверждается; тогда и отрицание оказывается формой утверждения, которая способствует сохранению собственного отличия утверждающего. Истина (а с нею и практика истинной речи) знаменует собой как раз проявление утвердительности активных сил, которая позволяет раскрыться новым историческим возможностям; это спонтанное привнесение в мир иных форм отношения с собой, которые обнаруживает человек, вовлеченный в практику себя – такое привнесение, которое никак не зависит от самого человека, но только от активных сил, которые вступают в игру благодаря его речи.

Важно, что М. Фуко, как и близкий ему в этом отношении Ж. Делёз, избегают обращения к любым формам трансцендентности, к любым «глубинам» и «высотам». Мысль Фуко не претендует на вскрытие глубинных оснований истории, на поиск подспудных, неявных течений; на интерпретацию, которая открывает нечто невыраженное, требующее раскрытия. Напротив, мысль действует на самой поверхности дискурса или, если отказаться от делезианских метафор, речь идет о дискурсе и высказывании в их непосредственной данности, отсылающей не к неявному смыслу (как происходит, к примеру, в феноменологии) и не к смыслу, требующему толкования (что отличает герменевтику), но только лишь в горизонтальным отношениям на уровне высказываний. Это означает, что истина не является трансцендентной высказываемому – скорее, она имеет место как само воздействие высказывания, как действие, которое раскрывает бессилие текущего дискурса, показывает возможность другой, более свободной и активной жизни.

### 2.2.3.2 Самобытность силы / Внешнего

Итак, открытая речь, парресия, отсылает к проблеме неустранимого разрыва между тем, что говорится, и тем, что делается; разрыва, который также обнаруживается в самой самости говорящего как его абсолютное начало. Разрыв же этот оказывается не просто местом отсутствия связности, не-отношения, но областью доступа к чистым силам, не обретшим еще определенности и называемым М. Фуко Внешним, в противовес Складке, как пространству внутреннего, в котором обнаруживаются те или иные определенные формы знания и субъективности. Вопреки определенности внутреннего, Внешнее не позволяет исчезнуть неопределенности, двусмысленности, бесконечности движения, бесформенности; субъект есть порождение Внешнего – оно есть безличная, нейтральная среда, дарующая субъекту его речь. Поэтому язык по своей сути не является языком человека, но принадлежит Внешнему в своем бытии: «...мы <...> перед тем зиянием, что долгое время оставалось недоступно нашему взгляду: бытие языка проявляется не иначе как в месте исчезновения субъекта [93, с 321]. Как указывает Ж. Делёз, Внешнее отлично от любых форм экстерности [37, с. 115], оно не является формой, но относится к сфере сил. Понятие Внешнего становится необходимым для М. Фуко, в частности, потому, что сами силы, а с ними и власть, не являются субстанциями (наподобие монад Лейбница) и даже не обладают никакой собственной сущностью; они (каждая из них в отдельности) самоопределяются только через отношение с другими силами, а это означает, что если абстрагироваться от всякого конкретного содержания отдельной силы, остается как раз сам момент чистого самоотношения, неопределенного и то же время определяющего конкретные соотношения сил. Иначе говоря, любая сила определяется в отношении с другими силами, причем отношение не является здесь одной из категорий бытия, которая, как это происходит у Аристотеля, зависит от основной категории – категории сущности; оно встает на место сущности, становится тем, к чему отсылают любые другие образы бытия. Однако смысл самого понятия «отношение» в этом случае знаковым образом трансформируется, указывая уже не столько на связь между двумя сущностями (или объектами), между одним и другим, сколько на образ действия, определяющий и формирующий сами стороны отношения. Это смысловое различие прекрасно можно проиллюстрировать с помощью двух слов современного английского языка, которые на русский язык часто переводятся словом «отношение» – а именно, *relation* и *attitude*.

Если слово *relation* раскрывает преимущественно момент связи и взаимозависимости в отношениях между элементами некоторого целого, на момент их соотносительности, то *attitude* указывает на определенный исходный настрой, на отношение как на образ действия, характер

готовности к взаимодействию с чем-либо другим. Attitude этимологически связано с другим словом – aptitude, которым восходит к лат. aptus – это страдательное причастие от лат. глагола apto, «скреплять, соединять». Т. е. attitude тоже отсылает к понятию связи, как и relation, но это связь другого рода, чем связь между двумя или несколькими элементами, связывающая их в рамках некоторого целого (структуры, композиции). Это, скорее, первичная связь, сообщающая элементу черты целого (в которое оно включается), способ поведения элемента в некотором целом, действия в нем. Отношение такого рода указывает на связность целого, которая выражается в характере, действиях и поведении отдельного предмета, индивида, человека; на подобную связь указывает и Хайдеггер, вводя термин Grundstimmung, «основонастроение», выражающий особый характер открытости себе и бытию, который пронизывает всю структуру целостности, к которой эта открытость относится. К подобному – по меньшей мере, к сходному – понятию отношения отсылает и концепт Внешнего у М. Фуко. Субъект, формируемый Внешним, поэтому, с одной стороны, обладает некоторой устойчивостью – характерными чертами, выражающими его отношение к целому, с другой – он остается столь же неопределенным, как и само Внешнее, всегда отличаясь от самого себя. Поэтому он «непрестанно кочует с одной позиции на другую. Если он в чём-то и укоренён, так именно в этом перманентном перемещении, если предположить, что можно укорениться в неукоренённости» [42, с. 494–495]. Важное отличие понятия Внешнего у М. Фуко от «настроя» М. Хайдеггера состоит, во-первых, в том, что первое совершенно безлично и не отсылает ни к какой структуре субъективности, во-вторых, в нем более активно выражен аспект действия, действительности: Внешнее способно действовать в масштабах личностей, сообществ, обществ и исторических формаций именно как противостояние и взаимодействие уже определенных, конкретных сил. Внешнее как неопределенность исходного отношения-настроя, ускользающая открытость характера действия сил, тем не менее содержит в себе возможности для бесконечного многообразия способов бытия, образов действия, соотношения сил и форм самоотношения. Внешнее как таковое есть не просто некоторое пассивное поле возможностей, но активная, хотя и неопределенная сила, влияющая на человека. В чем же состоит существо этой силы Внешнего? Из сказанного ясно, что тема Внешнего и соотношения сил отсылает к проблеме природы движения и действия. Вкратце укажем на очертания этой проблемы.

Согласно Аристотелю, движение – тесно связанное со временем – является видом энергии – т. е. действием, имеющем свою цель в себе самом. Однако это своеобразная энергия. Как отмечает А. Г. Черняков, энергия движения – «это энергия возможного как такового» [115, с. 78]. Парадоксальное определение: движение является, с одной стороны, завершенным и совершенным в себе действием (в этом и состоит существо энергии), с другой – его завершенность состоит именно в незавершенности. Дело в том, что Стагирит «различает

энергию в метафизическом смысле, с одной стороны, и движение, с другой, как совершенное и несовершенное действие. Движение (как несовершенное действие) не есть энергия, и в то же время движение есть (определяется как) некая энергия» [115, с. 78]. Иными словами, совершенство действия присуще движению – и с этой «энергийной» стороны движение должно обладать формой (энтелехией). В качестве такой формы А. Г. Черняков предлагает мыслить счет, поскольку «душа понимает движение, считая время» [115, с. 79]. Тем не менее парадокс движения как «энергии возможного» никуда не исчезает, если помыслить форму движения как счет. Ведь счет – это тоже действие, а значит, некоторое движение. Ему тоже требуется своя форма. Очевидным оказывается регресс в бесконечность. Можно ли обнаружить другую форму у движения? Не является ли этой формой тот самый ритм Логоса, *epistrophe*, к которому обращается М. Фуко, чтобы понять сущность заботы о себе? Мы оставим этот вопрос открытым, однако укажем на один важный момент: если у Аристотеля энергия (завершенное в себе действие) неизменно отсылает к форме, сущности и цели, то это происходит отчасти потому, что строение (и движение) вещей и мира мыслятся по образцу строения и движения ума и души. «Что же касается космоса – пишет А. Ф. Лосев, – то у Платона и Аристотеля он есть только вечная осуществленность Единого, Ума и Души» [57, с. 77]. Можно ли таким образом – через посредничество вполне человеческих характеристик – непротиворечиво мыслить движение? Кажется, что оно требует совсем иного взгляда и подхода, освобожденного от примата сущности-формы и цели. Именно такой подход отличает как М. Хайдеггера, так и М. Фуко.

Движение/действие как осуществление возможностей больше не отсылает у них к некоей целесообразной определенности, к энтелехии, к сущности – скорее, оно создает пространство возможных целей и смыслов. Здесь высвобождается из-под власти онтологии сущности вопрос о том, что такое движение и время сами по себе, по ту сторону «слишком человеческого». Появляется возможность мыслить сущность, исходя из саморазличающегося характера подвижности, исходя из множественности состояний, которая сама по себе – не требуя исходного закона и порядка – собирается в некое целое.

Как было показано, и у Делёза, и у Хайдеггера, и у Фуко, выход из пространства метафизического мышления, мышления об Абсолюте как об основании выводит к проблеме самоотношения и к новому пониманию того, что такое целое, в чем вообще состоит целостность вещей. Во-первых, любое целое становится принципиально открытым и подвижным, становящимся. Понятие «бытия» выражает уже не на аспект неподвижности, стабильности, «пребывания», характеризующий это целое, но именно на его подвижность, неисчерпаемое многообразие форм подвижности, источником которых является, опять же, только сама подвижность. Во-вторых, такое бытие вещей/сущностей оказывается свободным не в

смысле его произвольности и автономии, независимости от любого другого бытия, а в смысле его беспочвенной самобытности, которая сама является каждый раз другой по отношению к себе и иному. Бытие любим, или единичное бытие, о котором пишет Дж. Агамбен, кажется, сосредоточивает в себе тот крах онтологии сущности, после которого остается только безличная самобытность. «Это порождающая манера, – говорит он, – бытие, которое есть не тем или иным образом, но бытие, которое есть сам способ своего собственного бытия; и поэтому, оставаясь единичным, но лишенным чистой неопределенности, оно множественно и соответствует всему бытию, любому» [2, с. 31].

## **2.3. А. Бадью. Истина и пустота**

### **2.3.1. Прояснение и постановка вопроса**

Основная задача этой главы – прояснить статус истины в метаонтологии А. Бадью и установить ее отношения с концепцией истины бытия М. Хайдеггера. Стоит кратко объяснить некоторые базовые понятия, которые мыслитель использует в большинстве своих работ. Обратим внимание на один важный момент: философский проект автора «Бытия и события» включает в себя три различных структурных уровня (а также уровня, на которых ведется размышление), смешение которых способно приводить к путанице в изложении его идей.

Первый уровень – это уровень, на котором осуществляются истинностные процедуры, рождаются события и возникает субъективность. «Субъект истины» и «событие» – это понятия, сделавшие узнаваемой мысль А. Бадью. Подчеркнем: этот уровень подразумевает, что философия включает в себя не только теорию, но действия и решения (праксис), что никак не исключает их словесного и концептуального оформления (однако не ограничивается им). Характер текста на этом уровне – текуч, изменчив и произволен. Существование такой области совпадения действия и понятия указывает на родство мысли А. Бадью с мыслью ключевого представителя французского постструктурализма – Ж. Делёза, который стремился привнести в процесс мысли чистую свободу и подвижность жизни, освобожденной от трансцендентного принципа.

Второй уровень – это уровень, который А. Бадью сам именуется «метаонтологией». Этот термин указывает на некую теорию, которая выявляла бы основания онтологии – точнее, выявляла бы общность структуры разных онтологий и принцип этой общности. Конкретная «онтология» в таком случае может быть описана на общем метаонтологическом языке. Сама же метаонтология определяется первым уровнем – а именно, уровнем истинностных процедур. Истинностные процедуры, которые, согласно Бадью, не принадлежат области философии,

могут тем не менее быть именованы философией – этот акт именованья называется «обуславливанием»: «Обуславливание – это философская операция, с помощью которой именуется и мыслятся истинностные процедуры, которые имеют место за пределами философии» [144, р. хiii]. Когда философия обретает свое «условие» она как раз и реализуется на этом структурном уровне в качестве метаонтологии.

Наконец, третий уровень занимает онтология. Говоря о своем собственном проекте мысли, А. Бадью называет «онтологией» не философское учение о бытии в целом (традиционное определение), а конкретную систему математического знания – а именно, аксиоматику теории множеств Цермело-Френкеля (в «Бытии и событии») и теорию топосов Гротендика (в «Логиках миров»). Каковы же основания такого выбора? Если не анализировать философию А. Бадью как целостную структуру, то утверждение о тождестве онтологии и математики выглядит, как минимум, произвольным, а как максимум – крайне непоследовательным. Однако оно не является таковым, и вот почему: дело в том, что характер онтологии Бадью определяется со стороны первого структурного уровня. Утверждение о тождестве математики и онтологии – следствие выбора, совершенного философом (А. Бадью) в отношении конкретного события в истории математики, а именно – изобретения теории множеств Г. Кантором, которому соответствует определенная истинностная процедура. Этот выбор состоит в том, что А. Бадью выбирает стать субъектом истины, которая обнаруживается в теории множеств – и определяет характер третьего, онтологического уровня, а вслед за ним – и метаонтологического уровня, поскольку «то, что Бадью обозначает в качестве своей “метаонтологии” – философский результат этого обуславливания, связанного с теорией множеств» [144, р. хiii].

Взаимосвязь между этими тремя уровнями оказывается весьма любопытной: первый уровень – уровень субъекта и истины – определяет конкретный характер онтологии и метаонтологии. Однако третий, онтологический уровень – представляя собой изложение того или иного учения о бытии – отсылает к первому уровню, содержит его в своей структуре в качестве объекта описания. Иначе говоря, с точки зрения онтологии первый уровень оказывается необходимым, хотя и выходит за пределы онтологии. Но это своеобразная, «негативная» необходимость, поскольку истина и субъект «обнаруживаются» внутри математической онтологии как ее предельные точки – в том месте теории множеств, которая сама по себе является неопределимой и вводится с целью устранения парадоксальных, противоречивых выводов – т. н. «парадоксов теории множеств». Поскольку истина и событие оказываются непредставимыми сущностями в аксиоматике Цермело-Френкеля, А. Бадью использует для их описания аксиоматику фон Ноймана. Метаонтология в этом случае

выступает в качестве своеобразного посредника между первым и третьим уровнем, который обеспечивает открытость онтологии, ее связь с процессом истины.

Неразличение этих структурных уровней иногда приводит к непониманию сущности философии А. Бадью. В частности, В. В. Целищев и А. В. Хлебалин критически оценивают предлагаемые им идеи. Вот что они пишут: «Ошибка А. Бадью состоит в том, что он берет модель, и делает не относящиеся к делу математические заключения о контингентных особенностях моделей» [114, с. 12]. Также они делают более обширный вывод, которым причисляют французского мыслителя к когорте «метафизиков», которые ошибочно смешивают обыденный язык с формальным: «Обычно метафизик облачается в неясности обыденного языка, и эта неясность переносится на технические формулировки. Именно такая конструкция имеет место у А. Бадью» [114, с. 9]. Однако верно обратное: А. Бадью как раз четко отличает формальный язык с его строгостью от «неясного» обыденного языка: именно поэтому он рассуждает о математической онтологии «извне», из позиции метаонтологии. Поэтому утверждение авторов о том, что А. Бадью развивает «формальную онтологию» математического типа является неверным: оно разбивается о выделенные структурные различия. Онтология А. Бадью – это не «интерпретация» аксиоматики Цермело-Френкеля, а сама эта аксиоматика. Интерпретация же ее – метаонтология – призвана выявить именно философские следствия из этой аксиоматики, имеющие как раз содержательный, а не формальный характер.

Итак, к чему ведет выявленная структура философской системы А. Бадью? Отметим основные моменты. Во-первых, онтология в данном случае всегда оказывается предельно конкретной и определенной, вовлеченной в исторический процесс; это не столько учение о бытии, претендующее на универсальность и всеобщность, которая бы обосновывалась при помощи аргументов, выходящих за пределы данного учения, сколько учение, которое обосновывает себя само, не отсылая ни к каким внешним инстанциям и основаниям. Это явствует из того, что исходный тезис о тождестве онтологии и математики выдвигается на основании положений самой же развиваемой онтологии и на основании понятий, которые она в себе содержит: онтологический уровень отсылает к уровню истины – с помощью онтологии обосновывается легитимность истинностных процедур в целом, т. е. необходимость существования истины и субъекта логически выводится из выбранной онтологии. Это не означает, однако, что А. Бадью полностью отказывается от внешних обоснований своего выбора: так, в «Кратком трактате по переходной онтологии» он подробно анализирует современные особенности философского осмысления математического знания; рассуждает о связи математики с логикой и об онтологическом статусе математических объектов. Во-вторых, «конкретность» онтологии и ее связь с истинностной процедурой, отсылающей к некоторому

историческому событию – отнюдь не единственному, неизбежно влечет за собой вывод о множественности – при этом бесконечной множественности – возможных онтологий и метаонтологий. Печать бесконечности, как будет показано далее, ложится и на события и истинностные процедуры. Этот факт отнюдь не является случайностью. В «Бытии и событии», своем основополагающем трактате, А. Бадью посвящает целый раздел теме бесконечности: как он показывает, тезис о бесконечности интерпретаций события вытекает непосредственно из аксиоматики теории множеств.

В-третьих, выявленная структура философского проекта, развиваемого А. Бадью, предполагает радикальное различие между, с одной стороны, условиями философии (которые конкретизируются в процессе «обуславливания») и соответствующими им онтологиями и философией как таковой. Оливер Фелтхэм, переводчик «Бытия и события» на английский, отмечает по этому поводу: «Отделение философии от ее условий, совершаемое Бадью, призвано предотвратить, выражаясь его словами, “катастрофу”. Катастрофа происходит тогда, на его взгляд, когда философия стремится смешаться с одним из своих условий» [140, р. xviii]. Сам же автор «Логики миров» пишет: «Философия освобождалась или избавляла себя от физики, космологии, политики и многих других вещей. Сегодня важно, чтобы она освободилась от онтологии *stricto sensu*» [122, р. 97]. Зачем же философии отделять себя от своих условий – и от онтологии, которую они обеспечивают? Можно предположить, что такое отделение необходимо, чтобы избежать статичного представления об онтологии, присвоения ей статуса внеисторичной и не развивающейся системы. Действительно, конкретная онтология не может быть единственным и окончательным учением о бытии потому, что, будучи обусловленной конкретной истинностной процедурой, она оказывается вовлеченной в процесс становления, во время. При этом «историчность» онтологий никоим образом не указывает на их ошибочность – напротив, именно утверждение истины внутри времени, посредством возобновляющейся верности субъекта истине, обеспечивает ее вечность.

Представление об историчности истин, вероятно, отчасти обязано своим происхождением мысли М. Хайдеггера: бытию становящемуся, погруженному во время соответствует становящаяся истина, которая при этом – парадоксальным образом – ускользает от окончательного рассеяния во времени и тем самым совпадает с аристотелевским «вдруг», источником времени. Хотя истина у А. Бадью тоже «становится», это становление является процессом, который может быть описан и изложен средствами конкретной онтологии и метаонтологии. Поскольку же учение о бытии – не единственное, онтологий может существовать бесчисленное множество, то обращение к бытию не предполагает единственного «другого начала», на возможность которого указывал немецкий мыслитель: оно предполагает разные начала, которые, тем не менее, не могут быть равноценными и равноправными –

напротив, они соперничают между собой, претендуя на универсальность выражаемой ими истины. В «Логиках миров» А. Бадью указывает, что его проект – именуемый им «материалистической диалектикой» – отличается от широко утвердившегося современного «демократического материализма» именно этим пунктом: тезисом о существовании истин, наряду с телами и языками. [121, р. 35]

## **2.3.2. Математическая онтология и ее границы**

### ***2.3.2.1. Онтология как математика***

Своеобразие философского проекта А. Бадью состоит в том, что он утверждает тождество онтологии и математических теорий. Иначе говоря, онтология – учение о бытии (сущем) в целом – выводится им за пределы философии; философия может лишь так или иначе интерпретировать достижения онтологии (т. е. математического знания): философия обеспечивает метаонтологию, обсуждает возможные следствия из утверждений, уже присутствующих в онтологии. Свою позицию французский философ аргументирует, ссылаясь исключительно на события истории философии – в частности, наступление «третьей эпохи науки», «второй эпохи учения о Субъекте» и обретение «новой отправной точки в учении об истине» [121, р. 3]. Иначе говоря, совершаемый им выбор – понимать онтологию как математику – является во многих отношениях произвольным. Утверждая, что онтология – это математика, А. Бадью не утверждает, что философия ограничивается онтологией. Напротив, объем его метаонтологических работ указывает, что у метаонтологии гораздо больше шансов на то, чтобы занимать центральное место в структуре мысли, чем у онтологии. В качестве центрального события, которое А. Бадью кладет в основание своей мысли, выступает создание теории множеств знаменитым математиком Г. Кантором. Эта теория становится онтологией для «Бытия и события». В «Логиках миров» он обращается к теории топосов Гротендика, которая была разработана в середине XX в. в рамках более общей теории категорий – последняя была призвана выступить в качестве альтернативы теории множеств, она «претендует на замену теории множеств в роли основания математики» [40, с. 88].

Появление теории множеств является одной из ключевых вех в истории математики конца XIX – начала XX вв. Нововведения, привнесенные Кантором в основания математики – введение таких понятий, как множество, актуальная бесконечность, мощность множества, трансфинитное число – вполне можно назвать революционными в том смысле, что они стали предметом многочисленных дискуссий и споров среди математиков. Несмотря на спорность теории множеств и вскоре обнаружившиеся в ней противоречия, она легла в основу самых

разных областей математического знания. Как отмечает В. Ф. Асмус, «это была сама теория множеств – общая и специальная теория “точечных” множеств; теория функций действительного переменного и ее подразделения (теория интегрирования, теория тригонометрических рядов, общая теория “разрывных” функций); теоретико-множественная топология; функциональный анализ» [7, с. 234]. Как таковая теория множеств также получила существенное развитие: были разработаны различные аксиоматики теории множеств. Одними из самых известных таких аксиоматик являются система Френкеля-Цермело (аббревиатура – ZFC) и система Гёделя-Бернаиса (NBG). Существует также аксиоматика Тарского-Гротендика (TG), Морса-Келли (МК) и др. Появление теории множеств в изложении Г. Кантора сопряжено с поиском логических оснований математики, с необходимостью обосновать математическое знание в его целостности. Новые понятия, введенные немецким математиком, «стали поводом для еще неизвестной в такой мере потребности в строгой логической выработке основных понятий математики» [7, с. 219]. Г. Кантор решительным образом расширяет интуитивное представление о числе, вводя основополагающее для его математической мысли понятие множества – множество становится более общим, более всеохватным понятием по отношению к числу; оно определяется как «всякое многое, которое можно мыслить как единое, то есть всякую совокупность определенных элементов» [71, с. 69]. Проблемы, связанные с теоретико-множественным подходом в математике, были сформулированы в дальнейшем в форме парадоксов или антиномий, которые получали и продолжают получать различное объяснение и попытки решения в процессе развития математики – большой интерес эти парадоксы вызывают и у философов, поскольку их структура во многом сходна со структурой лингвистических парадоксов. Так, известный историк философии А. Койре посвятил подробному логическому анализу известного парадокса Лжеца отдельную статью, где он утверждает, что данный парадокс структурно тождественен известному парадоксу Рассела и является всего лишь софизмом, который легко разоблачается при помощи средств формальной логики [149]. Исследованием парадоксов занимались также Б. Рассел, Г. Фреге, А. Тарский, Г. Прист, У. Куйан и др.

Большая часть таких парадоксов, связанных с развитием теории множеств, как отмечает американский исследователь Т. Боландер, имеет сходную формальную структуру и обусловлены одной и той же проблемой – проблемой рефлексивности (self-reference), или самоотношения. Так, в случае известного парадокса Б. Рассела речь идет о свойствах «множества всех правильных множеств» (т. е. всех множеств, не принадлежащих самим себе), которое, как выясняется в процессе рассуждения, должно одновременно принадлежать и не принадлежать самому себе, что является противоречивым. Т. Боландер утверждает, что существование парадоксов вызвано недостаточно точным и адекватным определением

конкретных понятий, ключевых для функционирования языка, научной теории или математического высказывания. Так, «в случае семантических парадоксов, по всей видимости, недостаточным является наше понимание фундаментальных семантических понятий, скажем, истины (парадокс лжеца и парадокс Греллинга) и определимости (парадокс Берри и Ричарда). В случае парадоксов теории множеств таким понятием является понятие множества» [125]

Понятие множества действительно является достаточно неопределенным в рамках теоретико-множественного подхода. В аксиоматике Цермело-Френкеля оно не вводится явным образом, а обеспечивается за счет отношения принадлежности и его отличия от отношения включения. Отношение принадлежности является тем, что делает множество множеством – оно выступает в качестве его определяющего свойства. Тогда высказывание в рамках теории множеств будет противоречивым в том случае, если придерживаться определенного понимания отношения принадлежности, которое запрещает объекту принадлежать самому себе (в одном отношении) и одновременно не принадлежать (в другом). Почему же характер отношения принадлежности препятствует рефлексивному отношению? Можно предположить, что причина противоречивости состоит в следующем: отношение принадлежности обеспечивает (и предполагает) базовую однородность рассматриваемых объектов – а именно их экстенциональный, пространственный характер: это означает также и то, что состав конкретного объекта не может быть неоднородным. По всей видимости, именно наличие подобной неоднородности (скажем, неоднородности «интенсивных» и «экстенсивных» различий, характерной для философии Ж. Делёза, неоднородности бытия и сущего в мысли Хайдеггера и т. д.) делает возможным реальную рефлексивность, избавляя ее от противоречивости. Иными словами, парадоксы, возникающие в той или иной теории, указывают на внутренние границы (и ограничения) данной теории и одновременно являются точкой возможного выхода за ее пределы – скажем, с тем чтобы построить новую, более всеобъемлющую теорию на основании текущего подхода или выбрать совершенно другой подход к проблеме. Так, как отмечает В. С. Библер, «парадоксы сигнализируют, что необходим переход от расщепленной формы логического движения (логика определения — логика доказательства) к логике самообоснования» [16, с. 39]. Переопределение границ некоторой теории, очевидно, требует действий со стороны теоретика: требует вовлечения субъекта в процесс мысли. Таким образом, парадоксы выявляют не только ограничения теории, но и указывают на присутствие того, кто эту теорию осмысляет. Можно вводить осмысляющего (субъекта) «извне», определяя его на основании тех или иных философских или научных положений, а можно пытаться понять его особенности «изнутри» – из самой структуры парадокса. А. Бадью стремится придерживаться второй линии размышления.

Мы еще вернемся к особенностям отношения принадлежности в той форме, в какой оно присутствует в теории множеств, а также к значению проблемы рефлексивности (самоотношения), поскольку в онтологии А. Бадью истина и субъект появляются именно в «проблематичной» для онтологии точке – в том месте, где возникают парадоксы. Структуру самого рефлексивного отношения французский философ проясняет, с одной стороны, на формальном уровне – т. е. средствами онтологии, с другой, содержательно – обращаясь к интерпретации связи субъекта и истины. Хотя переплетение темы рефлексивности с темой субъекта имеет долгую историю в европейской философии, новаторским ходом А. Бадью является отграничение субъективности, с одной стороны, от сферы сознания и духа – т. е. от понятий, имеющих идеалистические коннотации, с другой – от сферы психического и эмпирического – т. е. от понятий, имеющих натуралистические коннотации. «Материалистическая диалектика» А. Бадью – это, прежде всего, новая философия субъекта, где само понятие «тела» становится зависимым от процесса истины [См. *Logics of Worlds. Book VII. What is a Body?*]. Сам же процесс истины является укорененным в онтологии (обусловленным онтологией) и преобразующим (обуславливающим) ее. Истина, таким образом, оказывается исходной точкой, где возникает рефлексивность, присущая самому бытию и находящая свое выражение в рефлексивности субъекта. Весьма точным в этом отношении является наблюдение О. А. Доманова: «Интуиция Бадью состоит в том, чтобы понять их [парадоксы теории множеств, проблему неполноты систем – *А. Н.*] как явления одной природы (говоря точнее, одной структуры) с тем, что мы наблюдаем в современных теориях субъекта...» [40, с. 90]

### ***2.3.2.2. Проблема презентации: природа и математика***

А. Бадью отказывается следовать той философской традиции, которая мыслит бытие в неразрывной связи с единством – в которой оно предстает в качестве принципа единства, либо как трансцендентный источник единства. Однако из этого не следует, что он отождествляет бытие с множеством. Несмотря на то, что бытие может быть представлено (презентировано) в терминах теории множеств, презентация бытия в качестве множества – это не само бытие, не бытие как таковое. Здесь следует прояснить, что А. Бадью вкладывает в понятие «презентации» и каким образом оно позволяет обращаться с бытием, исключая его из порядка мыслимого. А. Бадью говорит о том, что бытие может быть презентировано в качестве множества, хотя само оно не является множеством. Понятие презентации, если следовать его мысли, является естественным способом «данности» бытия. Это понятие не связано необходимым образом с

какой-либо разумной инстанцией (субъектом), но является той единственной формой, в которой бытие дано как таковое. Впрочем, не совсем правильно в данном случае говорить о «данности»: дело в том, что данность подразумевает того, кому нечто дается, подразумевает некоторую форму субъективности, к которой эта данность обращена. Однако, согласно А. Бадью, бытие никогда не дано в таком смысле – он отказывается говорить о данности бытия, поскольку такая терминология, в сущности, возвращает философию к идее трансцендентального субъекта – субъекта, который является самождественным источником достоверного знания. Любые формы данности бытия, если под последней понимать такую связь бытия с мышлением, в которой бытие непосредственно открывается человеку, является ему, отвергаются французским мыслителем. Причиной такого неприятия, по сути, феноменологического мотива в философии является критическое отношение А. Бадью к философскому проекту М. Хайдеггера – несмотря на признание им ключевой роли немецкого мыслителя в становлении постметафизической традиции в XX в. Тем не менее он пишет: «Хайдеггер все еще находится под властью, даже в своем учении об отказе [бытия – *A. H.*] и несокрытости, того, что лично я считаю сущностью метафизики: а именно, образа бытия как дарованного и дара, как присутствия и раскрытия... <...> Я буду называть онтологию такого типа поэтической; это онтология, одержимая исчезновением Присутствия и утратой истоков» [119, р. 9–10]. Такое толкование проекта М. Хайдеггера, конечно, упускает из виду значимость для него негативного аспекта бытия – самоутаивания, которое, хотя и может описываться как дар, не может представляться в виде некоторого положительного приобретения, некоторой наличной данности. Однако Хайдеггер действительно придерживается той позиции, что отношение между бытием и человеком (сосредотачивающим в себе способность мышления) однозначно является отношением открытости: открытость же подразумевает, что граница между мышлением и бытием проницаема, а связь между ними является коммуникацией, в которой мысль действительно способна помыслить бытие, а бытие – вместить мысль. А. Бадью не отрицает, что некоторое отношение между бытием и мыслью имеет место. Однако он понимает это отношение, скорее, как отношение принципиальной закрытости бытия от мышления и, соответственно, мышления от бытия. Во Введении к «Бытию и событию» он прямо говорит о том, что математическая онтология является альтернативой той форме онтологии, которую – связывая ее с именем Хайдеггера – он называет поэтической; и эту альтернативу он связывает с субтрактивным способом мышления бытия. Термин «субтрактивный» указывает на математическую операцию вычитания; в данном случае оно указывает, что бытие может мыслиться только как такая инстанция, которая никоим образом не присутствует в мысли. Бытие, проще говоря, «вычитается» из мышления. Французский философ пишет: «...соблазну поэтической близости – признаю, мне едва удалось избежать его

– я буду противопоставлять радикально субтрактивное измерение бытия <...> Я буду говорить, что бытие как таковое никаким образом не позволяет к себе приблизиться...» [119, р. 10]. Это, однако, не означает того, что мышление – как философия и, в частности, как математическая онтология – вообще никак не соприкасается с бытием. Между ними, конечно, существует отношение – но такое, которое исключает открытость мышлению сущности бытия. В таком случае бытие как таковое остается навсегда закрытым от мышления, неприступной для мысли, неопишуемой ее темой. Здесь стоит подчеркнуть, что недоступным является лишь бытие как таковое. Это первоначальное бытие, по мысли А. Бадью, является внешним всякой мысли: оно обнаруживается лишь тогда, когда в упорядоченное представление множественности вторгается парадоксальное событие и истина, противостоящие всякому знанию. Хайдеггер, напротив, считает бытие как таковое («бытие», *Sein*, как противопоставленное *Sein* в его поздних сочинениях), рассматриваемое вне горизонта сущего, делом мысли и посвящает многочисленные страницы своих поздних работ. Бадью же не считает возможным обсуждать бытие как таковое: поскольку бытие может быть только презентированным (но никак не данным мысли), оно неизменно оказывается за пределами мысли.

Точно так же за пределами мысли, однако, оказывается у А. Бадью и единое: точнее, та форма единства, которую он признает реальной – он называет ее «операцией счета-за-единицу». Бытие единства – в терминологии Бадью, присутствие единства в структуре представления – радикально отвергается. Единого не существует. Его место занимает упомянутая операция счета-за-единицу, которая тоже не уместается в границы представления, то есть онтологического мышления, однако выступает в качестве закона, организующего неконсистентные (хаотичные, лишённые внутренней структуры) множества в консистентные (внутренне структурированные). Трудно не согласиться с А. Г. Черняковым, который отмечает сходство утверждения А. Бадью о несуществовании единства с утверждениями неоплатоников о том, что Единое находится за пределами бытия [116, с. 430–431]. Это сходство, однако, касается не только характеристики единого как «не-сущего», но и другой его черты – а именно, того факта, что Единое/единство и в неоплатонизме, и у Бадью, мыслится в его действенном, силовом аспекте: в первом случае оно предстает как чистая энергия, во втором – как операция. И в том, и в другом случае тем не менее единство оказывается отличным от сущности (и сущего), стоящим выше бытия и его оформленности: «Единое здесь [в учении Плотина – *А. Н.*] предстает как чистая энергия, не имеющая отношения к сущности, причем энергия творческая и свободная. В его природе, если «можно так выразиться, заложено созидание сущности» [85, с. 800]. Вопрос о том, насколько понимание операции А. Бадью можно сравнивать с античным пониманием энергии, пусть останется открытым.

Вернемся к отношению презентации, которое описывает негативную взаимосвязь между бытием и мышлением о бытии, онтологией. Роль презентации в философии А. Бадью является, в сущности, методологической: иначе говоря, такого отношения между бытием и мыслью требует утверждение о математическом характере онтологии. Подобным образом и диалектика в античности, в частности, у Платона, диктует определенный способ отношения между бытием и мыслью. Действительно, если бытие, мыслимое как чистое единство или чистая множественность, оказывается самопротиворечивым (идея, известная, по меньшей мере, с момента появления диалога Платона «Парменид»): если идея единства бытия неизбежно влечет за собой идею его множественности, и эти идеи оказываются неотделимыми друг от друга, то мы имеем дело не только с идеями единого и многого, но и с их соотношением. Стоит вспомнить, что в «Пармениде» соотношение единого и многого возникает тогда, когда Парменид начинает размышлять о едином, которое есть, т. е. которое полагается. Бытие единого влечет за собой многочисленные выводы. Само же бытие здесь как таковое не становится темой мысли: оно существует как понятие, которое обеспечивает возможность взаимодействия, связи между идеями единого и многого. Философию Платона характеризует преимущественно диалектическое соотношение между единым и многим – иначе говоря, соотношение единого и многого (в качестве идей) мыслится диалектически. В случае же А. Бадью в качестве такой формы соотношения выступает как раз презентация. В частности, он пишет: «Если бытие – едино, тогда необходимо утверждать, что того, что не едино, множества, не существует. Однако это неприемлемо для мысли, поскольку то, что презентируется, является множеством» [119, р. 23].

Но каким образом отношение презентации выводится из тезиса о том, что онтология – это математика? На этот вопрос А. Бадью не дает прямого ответа. Тем не менее, стоит высказать некоторые соображения на этот счет. Слово, которое использует А. Бадью в оригинальном тексте «Бытия и события» – *présentation* – указывает на связь этого понятия с другим философским понятием – понятием присутствия (*présence*). Понятие присутствия в «Бытии и событии» употребляется преимущественно в контексте выражения «онтология присутствия», которой А. Бадью противопоставляет собственную онтологию, основанную на достижениях математики. Понятие присутствия Бадью тесно связывает с опытом и переживанием, которые он трактует преимущественно как то, что противостоит структуре, являясь мистическим и внерациональным. Так, в Первом размышлении можно прочесть о том, как французский мыслитель понимает отрицательную теологию, которую он также относит к категории «онтологий присутствия»: «...этот путь посвящен мистическому уничтожению; уничтожению, в котором, благодаря прерыванию всех ситуаций, содержащих презентацию, и в конце отрицательного духовного упражнения, обретается Присутствие» [119, р. 26]. Однако

можно ли согласиться с тем, что проект М. Хайдеггера является «онтологией присутствия» в указанном смысле? Вкратце напомним, что автор «Бытия и времени» говорит о понятии присутствия. Анализ традиционного («метафизического») толкования идеи существования и сущности, который он проводит в «Основных проблемах феноменологии», позволяет ему выявить два ключевых момента, важных для понимания идеи присутствия: 1) присутствие мыслится на основе схемы произведения, т. е. присутствующая вещь – это вещь, с одной стороны, наличная (завершенная в себе), а с другой – производимая кем-то (например, человеком); [106, с. 199]; 2) присутствие и схема произведения тесно связаны с особым характером осмысления времени: с приоритетом настоящего (момента «теперь») над другими модусами времени, приоритетом, возникающим уже у Аристотеля [106, с. 335]. Идея присутствия, согласно Хайдеггеру, оказывается неразрывно связанной с традиционным толкованием других метафизических идей – существования, сущности, действительности, которые мыслятся исходя из той же схемы «произведенности». Он пишет: «Собственно сущее, οὐσία, есть само по себе находящееся в рас-по-ряжении, про-из-веденное, в себе постоянно присутствующее, пред- (под)-лежащее...» [106, с. 196]. Важно иметь в виду, что метафизическое понимание присутствия немецкий мыслитель четко отграничивает от его собственного понимания настоящего/присутствия как одного из экстазисов временности: «Настоящее (Gegenwart) в экзистенциальном смысле не тождественно присутствию (Anwesenheit) или наличию (Vorhandenheit) [106, с. 351]. При этом определяющим для бытия человека, или ведущим модусом времени у него является, как известно, не настоящее, а будущее; поэтому едва ли можно всерьез говорить о его стремлении вернуть утраченное «присутствие» в том смысле, в каком о нем говорит А. Бадью: как своеобразный, не поддающийся структуризации чистый опыт.

Однако если понятие присутствия входит в важное для А. Бадью понятие «презентации», оно должно фигурировать в его философии не только в качестве реликта поэтического сознания, но и иметь самостоятельный смысл. Очевидно, А. Бадью не мыслит присутствие в духе метафизической традиции, деструкцией которой занимается фундаментальная онтология: по крайней мере, он всячески старается отмежеваться от метафизики и даже (как мы видели) уличает М. Хайдеггера в недостаточно радикальном разрыве с нею. При этом, конечно, едва ли можно назвать А. Бадью адептом самой фундаментальной онтологии, который мог бы понимать присутствие в смысле одного из экстазисов временности. Тогда остается предположение, что присутствие в рамках математической онтологии – то же, что и бытие (как таковое), которое всегда оказывается отделенным от презентации, непосредственно не выраженным в ней – и тем не менее обретающим в ней свою единственную определенность. По меньшей мере, в «Бытии и событии» нет указаний на другие возможные толкования. При этом «бытие как таковое» Бадью

называет Присутствием лишь тогда, когда оно вписывается в структуру «поэтической онтологии», когда предполагается возможность непосредственного взаимоотношения с бытием, возвращения его из забвения, обретения его дара. В структуре математической онтологии у бытия другое имя – имя пустого множества. Одиннадцатое размышление из «Бытие и события» он посвящает непосредственно анализу поэмы и матемы, т. е. прояснению различия между математической и поэтической онтологиями. В первую очередь он замечает, что поэтические онтологии (которые он называет также «онтологиями Присутствия») понимают бытие в качестве природы, фюзис. Такое толкование, в частности, характерно для Хайдеггера, который – в поисках изначального греческого понимания природы – приходит к выводу, что хотя уже в философии Платона и Аристотеля природа стала мыслиться как отдельный, вполне определенный регион бытия, прежде она отождествлялась с самим бытием как целым. Бадью отмечает, что для поэтической онтологии «природа – не регион бытия, не регистр бытия-в-его-тотальности. Это явление, раскрытие самого бытия, выход его в присутствие» [119, р. 123]. Бытие, которое мыслится как природа, постигается на основании, в сущности, интуитивного восприятия природных явлений, циклов расцвета и увядания, которые плавно переходят друг в друга, не подразумевая явных разрывов. Такое интуитивное восприятие ведет к тому, что на первый план в изначальном, поэтическом понимании природы выходит неразрывная связь между бытием и явлением бытия (его присутствием), между раскрытием бытия и его самоутаиванием. Собственно, можно говорить даже не о связи бытия с присутствием, а об осуществлении бытия в качестве присутствия. Никакого разрыва между явлением и сущностью, конечно, такая интерпретация не предполагает. Это говорит не только о возможности непосредственной причастности бытию, но и о том, что присутствие мыслится как явленность бытия, его полнота; самоутаивание же бытия представляет собой не что иное, как проявление избыточности бытия: потаенность бытия не выражает его закрытости или удаленности от мышления, но указывает на его неисчерпаемость. Итак, «φύσις обозначает бытие-в-присутствии в соответствии с доступной сущностью его самопредставления, и <...> природа поэтому есть само бытие – то бытие, близость и не-сокрытость которого утверждает онтология присутствия» [119, р. 123].

Что же представляется А. Бадью сомнительным в поэтической онтологии? В первую очередь, он говорит о том, что поэтический тип мышления – хотя он и является универсальным и достаточно древним изобретением – не совпадает с философским типом мышления; скорее, он предшествует появлению философии и никак не может указывать в сторону ее начала (что утверждает Хайдеггер). Напротив, философия начинается с утверждения иного взгляда на бытие – математического взгляда, который мыслит бытие не как природу, но как идею. Идея, как и природа, содержит в себе момент явленности: собственно, как пишет А. Ф. Лосев,

«видимая умом (или, как говорили греки, “умная”) сущность вещи, ее внутренне-внешний лик, и есть идея» [55, с. 175]. В чем же отличие явленности идеи от явленности природы? Если в природе является само бытие в многообразии его форм, то в идее является, скорее, явленность явленного; иными словами, идея не выявляет бытие непосредственно – она выявляет лишь то в бытии, что само по себе очевидно и явно. По этой причине – что немаловажно – идея начинает противостоять природе, поскольку природное как таковое (с его особой, поэтической логикой) в логику идеи умещается не полностью: существенный момент природного – а именно, единство в природе бытия и его явления, раскрытия – попросту не принимается в расчет. Природа теперь мыслится так, как если бы она не обладала бытием. На это указывает и тот факт, что в платонизме становление, подвижность (присущие как раз природе) начинают восприниматься в качестве мёона, небытия; причастное становлению и небытию, в свою очередь, не может являться подлинно сущим.

Когда греческая мысль переходит от поэтического типа мышления к математическому, согласно Бадью, как раз и начинается история западной философии. Присутствие, или бытие в качестве всеобъемлющей природы, как бы переживает раскол в самом себе, и для мысли сохраняется та часть природы, которая не имеет ничего общего с присутствием. «Уникальное изобретение греков состоит в следующем: бытие выразимо тогда, когда решением мысли оно вычитается из любой ситуации присутствия» [119, р. 126]. Бытие, вычтенное из ситуации присутствия – это и есть идея как таковая. Далее, в этом же Размышлении, А. Бадью указывает, что существенной чертой природы, которая сохраняется в математическом описании, является устойчивость (или стабильность). Природа отличается не только своей способностью к самораскрытию и изменению в текучести явлений, но и устойчивостью. Однако если автор «Бытия и времени», с которым дискутирует здесь Бадью, считает источником такой устойчивости саму же сущность природы – «природу природы» – в которой подвижность соединяет в себе черты движения и покоя, так что покой является формой подвижности; то у А. Бадью стабильность не является свойством самой природы: она привносится как бы извне – операцией счета-за-единицу, которая удерживает всякое множество от полного растворения в бесструктурном хаосе. Дело в том, что «всякая консистентность [упорядоченность – А. Н.] имеет своим источником счет» [119, р. 127], и поэтому природное/естественное в его устойчивости понимается французским мыслителем в неразрывной связи с операцией счета-за-единицу. Отметим важный момент: присутствие Бадью понимает как понятие, отличающее поэтическую онтологию – в которой, если пользоваться терминами самого Бадью, упорядоченность и неупорядоченность не являются строго разграниченными, в отличие от его математической онтологии, и что более важно, упорядоченность не возникает в природе благодаря некоей внешней инстанции; если природа как фюзис и предполагает те или иные

«операции», то они осуществляются внутри самой же природы, ведь, совпадая с бытием как таковым, природа в таком понимании не может иметь ничего внешнего по отношению к себе, ничего, определяющего ее извне. В то же время в рамках математической онтологии упорядоченность является всего лишь результатом конкретной операции (счет-за-единицу). Тогда получается, что природные/естественные множества, то есть множества упорядоченные, неизбежно несут в себе «след» учреждающей их операции: ведь структура, которая выявляется в неупорядоченном множестве в результате счета, сама по себе не принадлежит этому множеству, не является его элементом. А. Бадью видит в таком «следе» счета опасность для структуры – ведь операция счета содержит в себе непосредственную данность бытия, которая в терминах теории множеств выражается в качестве пустого множества (не содержащего ни одного элемента), а непосредственная данность бытия способна разрушить режим презентации, уничтожить структуру – поэтому операция счета требует удвоения: презентация требует репрезентации, то есть повторной операции счета, благодаря которой упорядоченным оказывается не только исходное множество, но и его презентация – его структура.

Итак, «внутри презентации существует нечто, что ускользает от счета: это нечто – не что иное, как сам счет» [119, р. 93], поэтому необходимо произвести две операции счета: вторая операция подчиняет первую операцию закону единства, соответствующему уже установленной структуре множества. Здесь возникает закономерный вопрос: если операция счета упорядочивает множество (наделяет его структурой), и всякий раз характер этой структуры определяется характером множественности, с которой операция имеет дело, не получится ли так, что между структурой 1 (возникающей благодаря первой операции счета) и структурой 2 (возникающей благодаря второй операции) неизбежно возникнет зазор? Действительно, ведь первая операция счета имеет дело с неупорядоченным множеством – она совершает его упорядочивание, презентует его как единство. Вторая же операция имеет дело с уже упорядоченным множеством – но в чем тогда состоит ее функция? Едва ли в том, чтобы просто «пересчитывать» заново уже учтенные члены множества. А. Бадью предлагает решить этот вопрос с помощью разграничения двух типов отношения в рамках онтологической ситуации, т. е. ситуации, в которой бытие рассматривается с точки зрения математики, а именно, теории множеств – отношения принадлежности и отношения включения. Отношение принадлежности фиксирует элементы множества (или множества как элементы), т. е. обеспечивает упорядоченность множеств, их единство; отношение включения фиксирует подмножества некоторого множества (т. е. возможные выборки элементов внутри конкретного множества). Легко увидеть, что нечто всегда сначала принадлежит множеству, а затем уже в него включается, поскольку наличие подмножества предполагает, что «выбираемые»

подмножеством элементы уже наличествуют в качестве элементов – иначе говоря, они должны быть «посчитаны».

Тем не менее двойная операция счета полностью не решает проблемы избыточности. Операция счета-за-единицу, концентрирующая в себе исходную неупорядоченность бытия, неизбежно присутствует в своих результатах – в том, что презентруется в качестве единства. Поэтому ситуации, которые автор «Бытия и события» называет природными/естественными, в сущности, тяготеют к тому, чтобы утрачивать свою естественность – иначе говоря, в них содержится избыток, потенциал неупорядоченного бытия, которое всегда готово вырваться наружу. Бытие как таковое, которое не является ни единым, ни многим, находится с «природой», то есть с упорядоченным, дважды посчитанным множеством, которое защищено режимом презентации от всякой причастности хаосу, в парадоксальном отношении: в отношении не-отношения, весьма сходном с тем, что Ж. Делёз именует «дизъюнктивным синтезом». Природа, таким образом, действительно становится неотличимой в «Бытии и событии» от идеи в платоновском смысле: «естественным», по Бадью, является как раз нечто идеально сконструированное: по преимуществу – математические объекты, множества и отношения множеств. Вне режима природного существования оказывается только избыток, содержащийся в любой операции счета-за-единицу – само бытие как таковое. Как таковой этот избыток не может быть «уловлен» иначе, кроме как в презентации; тем самым, однако, устраняется загадочный след Присутствия – и остается только чистая структура.

Теперь можно сделать определенный вывод о том, что такое презентация, и каким образом она связана с бытием. Само слово «презентация» указывает на понятие присутствия, презенции. Присутствие же, как ясно из сказанного, оценивается А. Бадью преимущественно как достояние поэтической онтологии – как результат открытости бытия-природы как мышлению, так и самому себе: такое состояние раскрытости, или дарованности бытия, подразумевает взаимопроникновение явления и являющегося, их неотличимость друг от друга. В рамках математической онтологии так понимаемое присутствие не столько отвергается, сколько «выносится за скобки»: презентация в таком случае является отношением, связывающим бытие с мышлением таким образом, что обнаруживается лишь чистая – идеальная – явленность бытия, «явление явленности», исключающее всякую возможную неупорядоченность или, точнее говоря, подчиняющее ее закону структуры. Это позволяет А. Бадью заключить, что «присутствие – это чистая противоположность презентации» [119, р. 27]. Поскольку же презентация является множественной и отвечает за возможность создания онтологии, исключающей всякое единство бытия, возникает вопрос: не является ли «присутствие», поскольку оно противоположно презентации, оплотом несуществующего единства? И не является ли операция счета-за-единицу тем неуловимым моментом

присутствия-бытия-опыта, от которого математической онтологии никак не удастся избавиться?

### ***2.3.2.3. Вне презентации: исходная точка мысли***

Основная «аксиома» онтологии А. Бадью – небытие единства. Из этого следует, что бытие можно обнаружить в качестве множественности; иначе говоря, реально существуют – т. е. могут быть даны в презентации – только множества. Тем не менее «множественность» бытия не означает, что само бытие, бытие как таковое, является множеством. Вспомним, что режим презентации предполагает, что бытие как таковое никогда не может быть представлено в мысли. Оно остается в качестве некоторого немыслимого, непрезентируемого осадка, который, тем не менее, не может быть окончательно устранен из презентации – в ином случае презентация окажется лишенной бытия и бессмысленной. Поскольку математическая онтология пользуется терминами теории множеств, то и тезисы относительно бытия как такового оказываются вписанными в эту систему. Тем не менее А. Бадью дополняет свой анализ также и обращением к классическим текстам – в частности, ключевые моменты своей концепции бытия он излагает во Втором размышлении «Бытия и события», в котором речь идет о диалоге «Парменид» – в частности, о статусе единого и многого в их отношении к бытию. Здесь появляется важная для понимания дальнейших рассуждений о бытии мысль. Согласно А. Бадью, читатель обнаруживает у Платона два различных тезиса о едином, а именно: «Единое есть (полагается)» и «Единое не есть». Второй тезис, однако, не так прост, как кажется на первый взгляд. Дело в том, что тезис о небытии единого тем не менее подразумевает, что оно причастно бытию. Действительно, в данном случае небытие единого не является абсолютным – ведь утверждение о том, что «единое не существует», подразумевает некоторую определенность единого, а значит, его присутствие в мысли. Присутствие же в мысли никак нельзя назвать чистым небытием.

Поэтому Парменид, рассматривая гипотезу о небытии единого, заключает: «Следовательно, единое несуществующее, чтобы быть несуществующим, должно быть связано с небытием тем, что оно есть несуществующее, равно как и существующее для полноты своего существования должно быть связано [с бытием] тем, что оно не есть несуществующее» (Парменид, 162b) [77, с. 404]. Бытие, таким образом, оказывается неустранимым из тезиса о небытии: утверждение о небытии некоторого предмета подразумевает, что этот предмет обладает некоторым минимумом бытия, необходимым для того, чтобы о таком предмете вообще могла идти речь. Что важно в данном тезисе для А. Бадью? Он обращает внимание на

важное для философии Платона понятие – понятие причастности. Так, именно отношение причастности связывает между собой идею и предмет чувственного мира. Последний является причастным идее и тем самым – бытию. Однако причастность обеспечивает не только идеальное бытие предметов, но и единство этих предметов в смысле их самоидентичности. Причастно ли, однако, само единство некоторой идее? Иначе говоря, существует ли идея единого? А. Бадью утверждает, что такой идеи нет – поскольку единство является как раз тем, что обеспечивает реальность (бытие) идей. Поэтому единство обладает некоторой избыточностью по отношению к (идеальному) бытию: его нельзя отождествить с чистым небытием, ведь оно так или иначе обладает причастностью бытию (т. е. идее) и одновременно оно само не является ни идеей, ни предметом чувственного мира. Однако оно вполне может быть самим отношением причастности. Такой вывод и делается во Втором размышлении: единство трактуется А. Бадью в качестве «эффекта причастности»: единства не существует, если под бытием мыслить идеальное (в платоновском смысле) бытие, или же бытие презентуемое (в терминах математической онтологии). И одновременно единство некоторым образом есть, хотя этот способ бытия оказывается неуловимым с точки зрения презентации – он не может быть дан в презентации, или же причастен идее. Иначе говоря, само бытие обнаруживает в себе неустранимую двойственность, бытие идеи подразумевает также избыточное бытие единства: «...в самой Идее мы обнаруживаем этот зазор между предположением о ее бытии (об области умопостигаемого) и признанием эффекта единства, который она обеспечивает (причастность) – чистое «имеется», избыточное по отношению к своему бытию» [119, р. 36]. Этот «зазор», который соответствует неустранимому различию между любой презентацией и операцией счета-за-единицу, которая не может быть дана внутри презентации, и оказывается в онтологии А. Бадью той инстанцией, которую он понимает в качестве чистого бытия.

В «Бытии и событии», как и в «Метафизике» Аристотеля, «о сущем [т. е. о бытии] говорится в разных смыслах» (Метафизика, VII. 1). Таких смыслов можно выделить, по меньшей мере, три. Во-первых, бытие понимается как бытие-множественным, иначе говоря, бытие в качестве презентации как таковой, безотносительно к эффекту единства, который в ней возникает (этот смысл соотносится с бытием идей у Платона). Во-вторых, оно понимается как эффект единства, возникающий в результате операции счета-за-единицу (этот смысл соотносится с бытием единства как особым бытием, «избыточным» по отношению к идее). Наконец, в-третьих, бытие понимается как различие (или «зазор») между этими двумя смыслами бытия: как различие между презентацией и ее структурой (т. е. эффектом единства). Именно бытие, понимаемое в последнем смысле, делает в рамках метаонтологии возможными два других смысла, хотя на первый взгляд это кажется парадоксальным – действительно, каким

образом различие могло бы быть исходным по отношению к тому, что различается? Однако онтологизация различия обнаруживается уже в мысли М. Хайдеггера – и выходит на первый план в трудах Ж. Делёза и Ж. Деррида. Наделение различия *per se* исключительным статусом подразумевает не просто смещение акцентов с проблемы тождества на проблему различия – оно, прежде всего, требует принципиально нового осмысления различия как такового; разработки концепта различия (Ж. Делёз), герменевтики онтологической дифференции (М. Хайдеггер), мысли о неустранимом *differance* (Ж. Деррида) и т. д. Случай А. Бадью – не исключение. Дистанцируясь от мысли своих предшественников и современников с помощью онтологии, совпадающей с математической теорией, он, тем не менее удерживает в фокусе внимания те же ключевые темы: тему различия, событийности, негативности (небытия), генезиса истины/смысла, который не опирался бы на предпосылку существования самодостаточного субъекта. Поэтому тема зазора, различия между двумя способами бытия, который, невзирая на это, как раз и обладает бытием по преимуществу, получает в мысли французского философа детальную разработку.

В чем состоит специфика этого «бытия-различия»? В каком отношении оно находится с двумя другими способами бытия? Прежде всего, стоит отметить один важный момент: отказ А. Бадью от традиции поисков философией своего основания или своего начала – начала не в смысле «архэ» (первоначала), а в смысле истока как обоснования. Проблема для него, судя по всему, состоит здесь в том, что существование начала – или исходного принципа – философии предполагает, что есть нечто единое, что обосновывало и определяло бы структуру и историю философии, причем речь идет о единстве реальном, а не об операции «счёта-за-единицу» в онтологической ситуации. Подобный тезис в рамках математической онтологии, построенной на аксиоматике теории множеств, конечно, не может быть поддержан. Поэтому существование единого начала философии отвергается – признается лишь временное объединение философии с одним из четырех ее условий (а именно – политикой, наукой, любовью и искусством). Подобным образом и чистое бытие не может осмысляться в качестве единого начала или принципа, если всерьез считать онтологию – математикой: это следует из того, что в аксиоматической теории множеств, в частности, в версии Цермело-Френкеля, на которую по преимуществу опирается А. Бадью, невозможно существование «множества всех множеств», или множества, которому принадлежали бы все прочие множества (в том числе и оно само). Благодаря этому устраняются известные парадоксы, связанные с самоотношением (в частности, парадоксы Рассела и Кантора). Из невозможности существования множества всех множеств, в частности, следует, что невозможно описать некоторое множество вне его отношений и связей с другими множествами – невозможно представить множество как таковое, множество «в себе». Оно неизменно понимается лишь с точки зрения своих отношений с другими множествами:

отношений принадлежности/включения/равенства. Как же обосновывается невозможность существования всеобъемлющего множества?

В «Основаниях теории множеств» Френкель и Бар-Хиллел говорят о том, что для построения теории множеств математикам не обязательно иметь дело с «индивидами» – такими объектами, которые не имеют членов, т. е. которым, формально говоря, не принадлежит ни одного элемента, и которые по этой причине не могут быть названы множествами. Вполне можно обойтись одним таким индивидом: «Мы можем <...> считать множествами все предметы за исключением одного-единственного, не содержащего членов...» [88, с. 45]. Этот индивид, как становится ясным из их дальнейшего рассуждения – пустое множество. Собственно, «множеством» этот объект является лишь номинально – ведь он не содержит ни одного элемента. Тем не менее из Определения I, в котором определяется отношение включения, следует, что «каждое множество есть подмножество самого себя» [88, с. 46]; поэтому и пустое множество является собственным подмножеством. Кроме того, это множество является подмножеством любых других множеств – становясь таким образом вездесущим и неустранимым (обоснование этому дается в Теореме 1 [88, с. 60]). Ясно, что именно пустое множество является тем, что странным образом объединяет все множества, какими бы они ни были – однако это единство обеспечивается как бы негативным образом: существование пустого множества означает, что всякое множество содержит в себе точку, не являющуюся множественной (не содержащую элементов), однако «единство», обеспечиваемое этой точкой, весьма необычно: эта точка указывает на тот факт, что всякое множество, какие бы условия (предикаты) ему ни приписывались, всегда включает в себя некоторое неопределимое условие, безусловное по отношению к другим условиям.

Именно пустое множество является для А. Бадью областью, где проявляет себя бытие как таковое. Впрочем, поскольку режим презентации полностью блокирует бытие в смысле опыта и поэтического «присутствия», то и пустое множество соответствует аксиомам теории множеств, и все его признаки выводятся непосредственно из этих аксиом. Интересно, что Френкель и Бар-Хиллел вводят пустое множество с целью предупредить возможность возникновения противоречивых высказываний о множествах. Так, Теорема 1 звучит следующим образом: «Существует в точности одно пустое множество. Доказательство. Возьмем в качестве  $P(x)$  [предиката  $x - A. H.$ ] в аксиоме V противоречивое условие для  $x$ , например " $x \neq x$ ". Тогда для любого  $a$  получим подмножество  $y = a(p)$ , не содержащее членов, т. е. пустое множество» [89, с. 60]. Эту теорему можно выразить «неформальным» образом такими словами: если некоторому объекту приписывается противоречивое свойство, то совокупность подобных объектов не будет включать в себя ничего – будет пустой. Но если в

математике пустое множество играет сугубо функциональную роль, то в метаонтологии эта фигура обогащается смыслами и обретает фундаментальное значение.

Во-первых, пустое множество – чистое бытие – выражает неконсистентность (отсутствие структуры), которая необходимым образом предполагается существующей «до» всякой структуры: ведь единого и единства не существует изначально, оно возникает в качестве эффекта и как результат счета. Отсюда следует, что любое консистентное (структурированное) множество содержит в себе «след» бесструктурности. Однако этот след не может, очевидно, принадлежать самой презентации – в этом случае он бы подчинялся закону счета и считался за некую единичную сущность. Поэтому, пишет автор «Бытия и события», «необходимо, с точки зрения ситуации, чтобы чистая множественность, абсолютно не презентуемая посредством счета, была ничем. Однако бытие-ничем также отличается от небытия, как “имеется” отлично от “быть”» [119, р. 53]. «Быть ничем» не значит «не быть» вообще; скорее, это означает быть в ситуации (подчиняющейся режиму презентации) иным образом, отличным от способа существования этой ситуации – которому соответствует режим презентации. Этот режим предполагает, что единство есть, а не-единства – нет. С этой точки зрения пустое множество действительно не обладает никаким бытием, поскольку оно не подчиняется операции счета, не представляет собой единства и не может быть локализовано. Однако своеобразное «присутствие» пустоты, условной (неопределенной, нелокализуемой) точки в любой ситуации – необходимо: без этой пустоты режим презентации ждет крах – столкновение с парадоксами, с проблемой целого и самоотнесенности. Это присутствие пустоты оказывается крайне неопределенным: в Четвертом размышлении А. Бадью даже отмечает, что пустое множество соответствует понятию материи – хоры – фигурирующему в платоновском «Тимее» [120, р. 55]. Здесь небезынтересным будет отметить, что материя в «Тимее» обладает свойствами пространства или вместилища, однако не отличающегося той однородностью, которой наделила пространство наука Нового Времени. В «Тимее» материя зовется, как известно, «хорой»: «...это не просто место, а единственное в мире ограниченное пространство, изначально предназначенное для данного народа, бога, рода людей или вещей, где они могут рождаться и развиваться сообразно своей природе; стоит им переступить границу, и они перестают быть сами собой» [19, с. 128].

Отождествление пустого множества с материей «Тимея» указывает на то, что нелокальный характер пустоты не несет в себе мистического оттенка: пустота не может быть «расположена» в каком-либо месте просто потому, что сама является местом, в котором расположено все остальное – в частности, множества в режиме презентации. Причем это место не является однородным, безразличным к тому, что в нем помещается. Напротив: хотя пустое множество не отличается никакими свойствами, оно, фигурально выражаясь, «указывает» на ту

специфическую брешь – на тот не вмещающийся в режим презентации остаток – который делает эту презентацию возможной в каждом конкретном случае.

Поэтому, несмотря на то что пустому множеству – как понятию – не могут приписываться конкретные свойства, для каждого множества, в которое оно включено, оно выявляет его собственный предел, границу. Причем это не граница, за пределами которой находится «непостижимое», а граница, указывающая на неполноту конкретного множества, находящегося в режиме презентации. Исследователь А. Бадью Холлвард отмечает по этому поводу: «Недоступное – это чистая и неразложимая пустота, но, как напоминает нам Бадью, пустота всегда является таковой для некоей ситуации. Горизонт – это не объективная структура мира или вселенной, но предел, отличающий конкретное восприятие или концептуализацию, какими бы всеохватными и абстрактными они ни были» [144, р. 319]. Поэтому непрезентуемое и бесструктурное бытие выражает не непостижимое Присутствие (как уже говорилось, «поэтизация» бытия как невыразимого избытка А. Бадью не устраивает), а факт несуществования целого, понимаемого как тотальность – т. е. подчиненность всякой части целого единому закону/принципу (Критике понятия целого А. Бадью посвящает в «Бытии и событии» целую главу, где обсуждает понятие целого у Гегеля). Иными словами, пустое множество с точки зрения метаонтологии призвано обосновать и закрепить фиктивный характер единства, его вторичность по отношению к множественности: пустота обеспечивает наличие неустраняемого зазора между всякой презентацией и тем, что в ней презентуется. А. Бадью утверждает: «... всегда существуют части, которые от-сутствуют в ситуации, и которые тем самым вычтены из единства. Отсутствующая часть – возможный довод в пользу следующего – что разрушило бы структуру – единство иногда отсутствует, противоречивость – это закон бытия, сущность структуры – пустота» [119, р. 97].

Здесь возникает, казалось бы, парадокс: если онтологию трактовать как ситуацию (т. е. саму онтологию мыслить как «консистентное множество», множество в режиме презентации), то можно задать вопрос: что презентуется в этой конкретной, онтологической ситуации? О каких «объектах» в данном случае идет речь? Иначе говоря, что это за «реальность», которая лежит за презентацией в онтологической ситуации? Этой реальностью как раз и оказывается пустота, не-множественность, т. е. тот самый зазор, который призван обеспечивать различие между презентацией и тем, к чему она относится. Не разрушается ли тем самым изящное представление о пустоте как о различии и материи, которое развивает А. Бадью? Такой крах действительно имел бы место, если бы не одна небольшая деталь: дело в том, что пустое множество – или чистое бытие – ответственно не только за различие между презентацией реальности и самой реальностью, но и за различия между самими презентациями. Причем эти два типа различий не только являются взаимосвязанными, но, в сущности, выявляют одно и то

же различие – поскольку наличие «невыразимой» (в рамках конкретной презентации точки) всегда предполагает наличие другой, дополнительной презентации. В онтологической ситуации это различие сводится к различиям в имени. Проще говоря, единственное, что отличает одно множество от другого, а пустое множество от любого другого множества – это имя. При этом имя» пустого множества никак его не конкретизирует. Оно, скорее, является «именем имени». Французский философ пишет в «Бытии и событии» по этому поводу: «Это имя [имя пустого множества – *A. H.*] не может выражать его отличительные черты; оно не может подчинять пустоту какой-либо категории – это означало бы заново утверждать единство. Акт именования, отрицая особость именуемого, поглощает себя, указывая лишь на непрезентуемое как таковое» [120, р. 59]. Иначе говоря, имя – с точки зрения чистого бытия – есть пустое имя, имя без референта: имя, которое не именуется ничем – в прямом смысле слова.

Получается, что пустое множество, чистое бытие, само является «первичным» именем, которое обеспечивает возможность различия между множествами и их элементами. П. Холлвард замечает по этому поводу: «...в контексте теории множеств единственное, что отделяет ... элементы друг от друга – непосредственное различие самих букв. Не имеет ни малейшего значения, что эти буквы могут репрезентировать. Они не репрезентируют – и это нужно понимать буквально – совсем ничего» [144, р. 84]. Что получается в итоге? Пустое множество, являясь именем без референта, обеспечивает различия между множествами. Однако оно также функционирует как инстанция, отличающая множества в целом от области непрезентуемого. Поскольку же пустота – то же, что и непрезентуемое, выходит, что она отличает множества от самой себя – играя роль одновременно «зазора» между презентацией и презентуемым, и роль самого презентуемого, чистого бытия. Именно на это, кстати, указывает и семантика слова «пустота» – это не только чистое отсутствие, но еще и открытое пространство, «пустошь», не «населенная» и не освоенная.

Какое эта пустая точка и «материя» онтологии имеет отношение к мышлению? Мышление исходит из этой точки – так, множества строятся на основе пустого множества, пустота является первым «объектом» мышления; и одновременно мышление само совпадает с этой точкой – операция счета-за-единицу, если акцентировать внимание именно на счете как действии, а не на эффекте счета (единстве), совпадает с «актом именования», который зиждется на пустоте, т. е. он является безосновательным, произвольным именованием. Иначе говоря, единственное, что связывает мышление в философии А. Бадью с бытием – это имя. Как отмечает А. Г. Черняков, пустота «...и есть истинно сущее <...> в его бытии, оставляющее в пределах онтологии свой след или имя, при помощи которого онтология как мышление бытия “подшивается” к бытованию бытия» [116, с. 423]. Именно «из пустоты», как бы странно это ни звучало, вырастает концепция события и истины – ведь произвольность имени, тот факт, что на

онтологическом уровне имя отсылает к самому себе как к собственному основанию, влечет за собой важные следствия. Пустое множество, помимо прочего, делает легитимным существование таких подмножеств, которые в конкретной ситуации присутствуют только в качестве своего имени – таким образом, что члены данных подмножеств в ситуации отсутствуют, остаются неименованными.

Такая возможность обеспечивается аксиомой фундирования – одной из ключевых аксиом системы Цермело-Френкеля. Она звучит так: «Всякое непустое множество  $a$  содержит такой член  $b$ , что  $a$  и  $b$  не имеют общих членов» [88, с. 118]. Эта аксиома, прежде всего, носит негативный характер – она предотвращает возникновение парадоксальных «самопринадлежащих» множеств. Однако А. Бадью стремится переосмыслить эту аксиому в положительном ключе – и даже показать, что эта аксиома отнюдь не устраняет «событийных» или самопринадлежащих множеств. Он вводит «теорему избыточной точки», которая звучит так: «...всегда существуют подмножества, которые, несмотря на то что они включены в ситуацию как композиции множеств, не могут в данной ситуации считаться ее членами и поэтому не существуют» [119, р. 97]. Однако «несуществование» здесь – не то же самое, что и «небытие»: дело в том, что понятие «существования» А. Бадью применяет исключительно по отношению к режиму презентации – т. е. это понятие призвано указывать на статус объектов в рамках конкретных множеств. Объект, «несуществующий» в режиме презентации – это попросту объект, не вписывающийся в структуру презентации, т. е. объект, очень близко подходящий к пустоте и чистому бытию. Наличие «избыточной точки», которая на уровне онтологии полагается несуществующей и тем не менее именуется, для А. Бадью не только очерчивает границы математической онтологии, но и пролагает путь за ее пределы – к метаонтологическому осмыслению парадоксального множества, которое принадлежит само себе – и которое он называет событием.

### **2.3.3. За границами онтологии: сверх-бытие**

#### ***2.3.3.1. Событие и рефлексивность***

Черты чистого бытия, которые А. Бадью в рамках своей метаонтологии выводит из особенностей пустого множества, постулируемого в аксиоматике теории множеств Цермело-Френкеля, указывают на некоторые важные особенности самой этой теории множеств – на ее ограничения, которые, в свою очередь, задают двойственный характер философии А. Бадью: с одной стороны, речь идет об онтологии и «естественных» множествах, с другой – об истории, сингулярностях и событиях. Существование последних, однако, становится возможным не

вопреки, а благодаря аксиоматике теории множеств – это означает следующее: аксиоматика определенным образом ограничивает в целях избежания противоречий область своего действия или возможной применимости. Эта «граница» вводится как извне – посредством базовых определений, так и изнутри – посредством утверждения о существовании пустого множества. «Нелокализуемый» характер пустого множества, благодаря которому такое множество не может явным образом присутствовать в структуре презентации и считаться чем-то единичным, в сущности, подвергает опасности базовое отношение, которое кладется в основания аксиоматики Цермело-Френкеля – отношение принадлежности: действительно, любой элемент множества, поскольку он принадлежит множеству, является локализуемым. Однако пустое множество не принадлежит ни одному множеству – оно является включенным в него, а отношение включения имеет иной смысл. Однако определение включения вводится после введения отношения принадлежности – и, в сущности, является зависимым от последнего. Между этими двумя видами отношений существует неразрывная связь, которая обрывается только в случае пустого множества – поскольку оно не может по определению принадлежать ни одному другому множеству. Необычный статус пустого множества в рамках аксиоматики Цермело-Френкеля, однако, не приводит А. Бадью к мысли о «трансцендентности», скрытой в этом объекте – которая могла бы отсылать к некоторому немислимому первоначалу. Рассмотрим, почему это так.

В аксиоматике Цермело-Френкеля отношение принадлежности, вообще говоря, является единственным исходным отношением. Отношение включения добавляется к отношению принадлежности с помощью первых определений, выдвигаемых в рамках этой аксиоматической системы. Важным отличием отношения принадлежности от отношения включения является то, что любое множество  $x$  не может принадлежать само себе, а вот включать оно само себя не только может, но и должно: «Если придерживаться нашей терминологии, то каждое множество включает (comprises) себя само и свои подмножества, но, вообще говоря, не содержит (contains) ни себя, ни своих подмножеств» [88, с. 47]. Элемент множества в данной аксиоматике сам является множеством, а не индивидом; иначе говоря, любой элемент-множество состоит из частей – других множеств, и не существует некоторых первичных индивидов, первоэлементов, наличие которых утверждалось бы изначально. Аксиоматика Цермело-Френкеля допускает существование лишь одного такого индивида – пустого множества. Такое множество принципиальным образом отличается от всех остальных: оно не имеет частей, и поэтому, являясь множеством, является «не множественным».

Каков же онтологический статус элемента (множества), если иметь в виду, что он определяется исключительно отношением принадлежности – тем единственным исходным отношением, которое кладется в основание всей аксиоматики? Во-первых, элемент

рассматривается в качестве объекта (в самом широком смысле этого слова), обладающего экстенциональными характеристиками. В терминах формальной логики это значит следующее: если множество уподобить понятию, то такое понятие рассматривается не с точки зрения его содержания, а с точки зрения его объема, то есть с точки зрения тех конкретных индивидов, которые в него входят. На экстенциональный характер множеств указывает П. Холлвард в своей работе, посвященной Бадью [144]. При этом он отмечает, что «такая экстенциональная или комбинаторная концепция множества обеспечивает открытый характер вселенной теории множеств» [144, р. 86]. Эта открытость, прежде всего, обеспечивает независимость множеств от любых понятийных, т. е. содержательных определений. Такие определения могут приписываться множествам в дальнейшем: изначально же, аксиоматически, таких определений не задается. Здесь можно заметить, что «экстенциональность» – это, конечно, тоже содержательное определение, а не только указание на пространственно-количественный характер элементов. В этом смысле аксиоматической теории множеств не удастся полностью освободиться от отображения «интенционального» аспекта реальности. Характерно определение, которое математик А. Н. Колмогоров дает количественным отношениям. Он пишет: «Количественные отношения суть чистые отношения, сохраняющие от конкретной действительности, от которой они отвлечены, только то, что предусмотрено в их определении» [53, с. 63]. Отсюда ясно, что количественное (как понятие) неизбежно имеет некоторое содержание. Мыслить количественное, не обращаясь к форме понятия, пытается интуиционистская математика – с философскими основаниями которой, по наблюдению О. А. Доманова [39], во многом солидарен А. Бадью. Так, «Брауэр рассматривал математику, прежде всего, как деятельность. Она не зависит от языка, который требуется лишь для передачи математических истин и способен лишь исказить их» [39, с. 122]. Отказ от понятийного, т. е. содержательного рассмотрения количества неизбежно влечет за собой обращение к субъекту – т. е. к деятелю, который обеспечивает «счет» количеств и устраняет необходимость их понятийно-языкового рассмотрения, что происходит как в математическом интуиционизме, так и в философии А. Бадью. Теоретико-множественный подход, напротив, «запечатывает» содержательный аспект реальности в пустом множестве.

С экстенциональной точки зрения элемент (или множество) – это объект, который принадлежит некоторой совокупности других объектов (отвечающей, к примеру, объему некоторого понятия). Важно отметить следующее:  $x$ , если он принадлежит  $y$ , всегда соответствует некоторой сугубо экстенциональной, количественной совокупности: он не может соответствовать свойствам предметов или содержанию некоторого понятия, выражать его смысл. А. Бадью тоже указывает на этот факт, когда рассматривает в «Бытии и событии» эволюцию теории множеств. В рамках канторовской, «наивной» теории множеств (такой эпитет

она получила преимущественно в силу того, что Кантор строил свою теорию, опираясь на некоторые метафизические понятия и принципы) само понятие множества определялось как «многое, которое можно мыслить как единое» (цит. по: Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике [7, с. 220]), без дальнейших уточнений. Позже (в частности, Г. Фреге) понятие множества было уточнено: «Что было представлено [Кантором – А. Н.] как “интуиция объектов” было переработано таким образом, что стало мыслиться исключительно как объем понятия» [119, р. 39]. Экстенциональный характер отношения принадлежности определяет собой и важный запрет на «самопринадлежность»: действительно, никакой объект, если брать его с точки зрения экстенциональной, пространственной, не может содержать в себе себя самого – это подразумевало бы, что он фантастическим образом удвоился: вместо одного объекта обнаружилось бы два. Другими словами, никакой объект не может соотноситься в данной аксиоматике с собой как с целым, как с индивидом, поскольку понятие «индивида» в данной аксиоматике отсутствует. В то же время отношение включения обладает другими характеристиками – оно касается как раз содержательных характеристик множества, хотя эта «содержательность» сводится в математике исключительно к наделению подмножества, включенного в некоторое множество, символическим именем (скажем,  $x$  или  $z$ ) или некоторым предикатом (в частности, о предикатах речь идет в формулировке аксиомы выделения).

В свете исследуемой проблематики важно следующее: А. Бадью использует основные понятия математической онтологии – аксиоматики теории множеств – в своей метаонтологии, и обнаруживает в понятии «пустого множества» границу, которую математическая мысль специально устанавливает для себя, чтобы избавиться от антиномий/парадоксов – в частности, от парадоксальности своей попытки мыслить количественный аспект реальности в отрыве от качественного. Однако в отличие от математиков, философ обнаруживает не только негативный, но и позитивный смысл этого понятия (пустого множества): это становится возможным потому, что его целью является не построение логически непротиворечивой формальной системы, а прояснение того, какие выводы о бытии в целом можно сделать из той или иной формальной системы. Пустое множество указывает не только на чистое бытие (являясь его «собственным именем»), но и обладает потенциалом к трансформации текущего режима презентации, т. е. существующей реальности. Легко увидеть, что это связано с бесосновным характером бытия – тем фактом, что оно соответствует имени без референта и неустранимому «зазору» между презентацией и ее структурой.

Ex nihilo в метаонтологии появляется в прямом смысле слова все, что угодно: и это неожиданное явление нового как раз и именуется событием. Однако событие не является совсем беспочвенным: его почвой является «естественная» ситуация, т. е. ситуация, полностью подчиненная режиму презентации и не имеющая в себе никаких аномалий. В такой ситуации,

однако, могут появляться множества, которые находятся «на границе пустоты»: это множества, которые описываются теоремой об избыточной точке: они присутствуют в конкретной ситуации лишь в качестве имени, а их члены при этом ситуации не принадлежат. Что это означает? То, что члены данных множеств, строго говоря, не подпадают под эффект единства, отсутствуют в структуре презентации. Именно такие множества служат «местом события» (в оригинальном тексте «site evenementiel»), то есть областью множественного, подчиненного режиму презентации бытия, где становится возможным «вторжение» бытия-различия, пустоты. В «Бытии и событии» А. Бадью дает следующее определение «месту события»: «Я буду называть местом события полностью ненормальное множество; а именно такое множество, ни один из элементов которого не представлен в ситуации. Само место события презентировано, однако “под его поверхностью” не презентировано ничего, из чего бы оно состояло» [119, р. 175]. Множества, существующие «на границе пустоты», способны приобретать продуктивность, отличающую чистое бытие – иначе говоря, такие множества способны соотноситься с самими собой.

Как же понимает А. Бадью «соотнесенность с собой» и как он интерпретирует рефлексивное отношение? Как говорилось, появление множества, принадлежащего самому себе, нарушает онтологический запрет на самопринадлежность. Размышляя об аксиоме фундирования, А. Бадью приходит к выводу, что суть ее состоит в следующем: «Множество, конечно, может быть (и обыкновенно является) бесконечным в пространственном смысле (оно обладает бесконечным числом элементов), но оно не бесконечно в “генеалогическом” смысле, или в глубину. Существование такого момента остановки позволяет множеству обрести устойчивость в самом себе и гарантирует, что, по меньшей мере, в одной точке оно встречается с тем, что отлично от него самого» [122, р. 100]. Фундированное множество А, таким образом, – это множество, которое имеет в качестве основания нечто, отличное от самого себя: некоторое множество В, которое является только включенным в А, но не принадлежащим ему. Однако отношение включения, как было показано, отсылает к содержательному аспекту или свойствам множеств – поэтому фундированность множества А заключается в том, что множество В наделяется определенным свойством, которое позволяет ему соотноситься с А и при этом отличаться от А. Иначе говоря, множество В действительно «фиксирует» множество А в самом себе, выступая в качестве его основания и границы. В таком случае множество, нарушающее аксиому фундирования, в прямом смысле не имеет никакой границы и никакого основания, кроме самого себя. Такое парадоксальное множество утверждает возможность универсальности, противостоящей локальному (относительному) характеру обычных множеств; оно утверждает свой вневременной характер – поскольку не имеет никакой причины, которая отличалась бы от него самого.

Понятие события, на что указывает обыденное значение этого слова, также тесно связано с темой времени. На «временные» черты события указывает и А. Бадью. Это понятие выявляет тот факт, что происходящее внутри времени имеет своим источником вневременную точку, в которой нечто действительно «происходит» – независимо от реально наблюдаемых во времени изменений. Подобное понимание событийности вообще характерно для постметафизической традиции – в частности, для М. Хайдеггера и Ж. Делёза. Первый обнаруживает исток времени в «особлении», Ereignis, – исходном единстве временных экстазисов, предшествующих их конкретным различиям, второй указывает, что помимо хронологического времени и причинно-следственных связей, его отличающих, можно говорить о времени становления – Эоне, времени без настоящего, дwoящемся на будущее и прошлое и существующем лишь как их подвижное различие. К чему ведет подобная интерпретация события? Прежде всего, к тому, что течение хронологического времени становится неразрывно связанным со «временем события», а поскольку у А. Бадью событие не единично – событий множество, то становится возможным говорить о множестве различных хронологических времен. Стоит отметить, что признание неоднородности времени характеризует и некоторые современные концепции в рамках постнеклассической науки. В частности, русский ученый и основатель синергетики С. П. Курдюмов выдвинул предположение о существовании различных «темпомиров», т. е. различных ритмов развития, характеризующих эволюционирующие системы. Так, в «Основаниях синергетики» говорится: «...исследование эволюционных процессов в мире с точки зрения режимов с обострением, с точки зрения автомодельности <...> дает некоторые основания предложить модель мира как иерархии различных темпомиров, зависимых, проникающих друг в друга или же независимых, параллельных [51, с. 46–47]. Во-вторых, осмысление события как источника времени согласуется с пониманием его в качестве исходной рефлексивной структуры: действительно, если некоторое множество «генеалогически» происходит от самого себя, является *causa sui*, то, очевидно, оно не может включаться в хронологическую причинно-следственную связь.

А. Бадью не рассматривает внутреннюю структуру рефлексивности и события, он только показывает необходимость наличия рефлексивного отношения – неизбежность его «вторжения» в онтологическую ситуацию. Событие, как он отмечает, «это единое-множественное, состоящее из, с одной стороны, всех множеств, которые принадлежат месту события, а, с другой стороны – самого события» [119, р. 179]. Принадлежность события самому себе означает, что оно остается неопределенным и неопределимым с точки зрения экстенциональной – т. е. с точки зрения пространства и «количественно» истолкованного времени. Тем не менее оно скрытым образом присутствует в каждой природной ситуации. Оно совпадает с историей природы. Можно говорить о том, что рефлексивность становится у А. Бадью необходимым следствием

математической онтологии. Рефлексивность и самоотношение становятся не особенным свойством «жизни» или «сознания», а универсальным «сверх-бытием», которое способно проявлять себя в любой ситуации, в рамках любой системы, независимо от степени ее сложности.

### ***2.3.3.2. Множественность истин и проблема историчности***

Чтобы понять суть «анти-феноменального» подхода Бадью, вспомним, что суть феномена у Гуссерля, а затем и у Хайдеггера, заключается как раз в изначальности связи между бытием и мышлением. Так, Хайдеггер понимает феномены не как «только явления», но как «себя-в-себе-самом-показывание», «особый род встречи чего-то» [95, с. 31]; иными словами, изначальная интуиция Хайдеггера состоит в том, что любое сущее (в своем бытии) в принципе открыто человеку как вот-бытию и статусом априорности обладает как раз взаимосвязь бытия и человека как таковая, которую уже невозможно осмыслить, понимая бытие и человека как своеобразные сущности (в традиционном смысле слова), взаимодействующие друг с другом. Итак, феномен у Хайдеггера не есть то, что «только является», но как раз та точка исконной открытости бытия человеку, в которой дуализм явления/сущности перестает иметь всякий смысл. Что, с другой стороны, можно сказать о «презентации» у А. Бадью? Презентация артикулирует бытие – в качестве не-бытия (ведь, как мы видели, презентация не есть). Бытие как таковое оказывается принципиально недоступным для мысли, при этом оно не является и неким «ноуменом», ибо никакого «феномена» в философии Бадью не существует; французский мыслитель настолько последовательно отводит от бытия возможность всякой «явленности» в мысли, что мысль в некотором роде сама занимает место бытия. Презентация, в отличие от феномена, не раскрывает то, что есть, но является результатом операции «счёт-за-единицу».

Кто же, или что же производит этот счёт? Возможно ли, чтобы этот «квази-субъект», в конечном итоге, совпадал с «субъектом истины», о котором говорит Бадью? Далее будет показано, что мысль Бадью, по меньшей мере, не исключает такого положения дел. Субъект в онтологии Бадью – не субстанционален, не выступает в качестве результата и причины, он предстает в качестве «локального статуса процедуры» (процедуры истины. А именно: «Субъект не есть результат – как не есть он и причина. Он является локальным статусом процедуры, конфигурацией, избыточной по отношению к ситуации» [119, р. 392]). Истину же Бадью строго размежевывает со знанием (знание принадлежит области «нормального») и мыслит ее исходя из понятия события – как того, что нарушает стабильность и нормальность Природы и бытия своим «сингулярным» характером. В «Этике» Бадью определяет истину следующим образом: «То же есть не то, что есть (то есть бесконечная множественность различий), а то, что

происходит. Мы уже назвали то, по отношению к чему имеет место только приход Того же: это истина. Только та или иная истина как таковая безразлична к различиям» [10]. Итак: истина не есть, однако является местом присутствия «того же». «То же» – это имя «безразличного к различиям», то есть безразличного к уходящему в бесконечность различению множественного бытия. «То же», однако, не является самотождественностью сущности: тождество происходит. Сбывание того же самого вопреки бесконечному саморазличению бытия – вот что называет А. Бадью истиной. Но не является ли в таком случае истиной всякая операция «счёта-за-единицу»? Попробуем ответить на этот вопрос.

Очевидно, что операция «счёта-за-единицу» имеет место в рамках «онтологической ситуации». Любая же ситуация, согласно Бадью, является либо природной и «нормальной», либо исторической и «сингулярной». Каков же характер этой специфической ситуации – онтологической? Важно, что онтология является «презентацией презентации»: она формально же выражает возможные формы бытия. Помимо презентации некоего множества возможна так же его репрезентация – однако у одной и той же ситуации могут существовать самые разные репрезентации, поскольку репрезентация производит операцию «счёта-за-единицу» по отношению не к самой ситуации, а к состоянию ситуации и таким образом является той или иной структуризацией ситуации. А. Бадью определяет репрезентацию как «модус счёта или структуризации, присущий состоянию ситуации» [119, p. 521]. Значит, являясь презентацией презентации, онтология не дает ответа на вопрос, «каково» бытие (такой ответ могла бы дать репрезентация презентации), но лишь демонстрирует возможную форму бытия вообще.

Вспомним теперь, что историческими или «сингулярными» ситуациями являются те ситуации, элементы которых презентированы, но не репрезентированы. Как можно видеть, в онтологической ситуации, с одной стороны, отсутствует всякая репрезентация, а с другой – имеется удвоение презентации, своеобразное «замыкание» презентации на самой себе. Отсутствие репрезентации в рамках онтологической ситуации позволяет говорить о том, что эта ситуация относится к разряду исторических, хотя эта «историчность» обладает специфическим характером: в ней презентуется не неконсистентная множественность (то есть не бытие), но презентация как таковая. Однако выяснилось, что презентация как таковая не имеет в себе бытия и является чистой формой. Выходит, что онтология Бадью является ситуацией, которая к бытию не имеет в буквальном смысле никакого отношения: действительно, единственный «остаток» бытия в этой онтологии стоило бы искать где-то внутри отношения презентации *per se* с бытием *per se*, однако если презентация имеет анти-феноменальный характер, то она становится не местом явления бытия, но местом разрыва с ним.

Итак: ситуация онтологии является ситуацией сингулярной, потенциально событийной – по той причине, что сама эта ситуация никак не «репрезентирована», а значит, отвечает

особенностям исторической ситуации. При этом эта ситуация презентует не бытие (как то происходит в «обычной» сингулярной ситуации), а место разрыва с бытием. Более того: всякое событие может быть нормализовано посредством некоторой репрезентации – таким образом, через репрезентацию оно оказывается вписанным в нормальную, естественную ситуацию, однако сингулярность, присутствующая в ситуации онтологии, принципиально не может быть репрезентирована. Но в этом случае онтология оказывается событийной *par excellence* – иными словами, онтологическая ситуация, призванная представить возможные формы бытия, оказывается радикальной формой события – того, что нарушает законы бытия. Интересно при этом, что онтология («содержание» онтологической ситуации) запрещает событийность, ибо в ней речь идет, очевидно, о бытии: «Онтологический запрет на событие – это, пожалуй, один из важнейших тезисов всей метафизической доктрины Алена Бадью: если событие есть, то, с точки зрения ситуации, оно не принадлежит бытию – но лишь сверх-бытию» [43, с. 101].

Вернемся теперь к вопросу о том, можно ли считать операцию «счёта-за-единицу» иным именем для «истины». Мы отвечаем утвердительно – на том основании, что, как выяснилось, онтологическая ситуация является целиком и полностью событийной. Операция «счета-за-единицу» не есть, так же как не есть и истина – однако и то, и другое связано с утверждением вне-бытийного единства, основанного на верности событию. В этом случае – если считать операцию «счета-за-единицу» истиной – в чём же состоит существо события, которое запускает «процедуру» этой истины? Обыкновенно события, о которых говорит Бадью – события вполне конкретные и исторические. Однако онтологическая ситуация «исторична» лишь условно: ее можно назвать исходно-исторической, задающей форму для всякой исторической ситуации в принципе. Если события истории, на которые указывает Бадью, фиксируются как точки выхода из «нормального» бытия (в событиях происходит отказ от репрезентации в пользу истины), и тем не менее имеют под собой некоторую бытийную почву, то событие онтологической ситуации – это точка выхода из разрыва с бытием, то есть из режима презентации. Но выход из точки разрыва с бытием – это одновременно и установление непосредственной связи с бытием, выход к неразрывности бытия, выход из презентации к феномену – в самом широком смысле этого слова.

Однако что же оказывается «феноменальным» в онтологической ситуации? Мы говорили, что аналогом исторического события в ситуации онтологии является операция «счёта-за-единицу». Таким образом, это событие, эта операция, оказывается тем, что явлено как реальный «отпечаток» бытия. Событие как таковое несет в себе исходную истину – «приход Того же», единства. Это единство, которое «не есть», тем не менее оказывается местом явленности бытия – в нем бытие оказывается дано не в качестве презентации, но феноменальным образом. Бытие непосредственно проявляет свой характер неконсистентной

множественности – в операции счёта-за-единицу дает о себе знать бытие как «пустота». Счёт-за-единицу, как исходное событие, раскрывает бытие в качестве множественного, являясь непрезентуемым, знаменуя собой переход из области бытия как чего-то «данного» в области бытия как «истинного». В работе «Краткий трактат по переходной онтологии» («Court traite d'ontologie transitoire») Бадью прямо называет всякое событие «переходным бытием», понимая его как «форму» бытия, альтернативную бытию, фиксируемому онтологически – с помощью теории множеств.

Хотя сам А. Бадью интерпретирует событийность достаточно узко – в качестве культурно-исторических моментов, точек, зачинающих новое движение смысла, становится ясно, что его собственная онтология выводит к несколько иному видению событийности. Ведь исходное событие (операция счёта-за-единицу) скрыто или явно присутствует не только в онтологической, но и в реальных ситуациях всегда, когда происходит выход за пределы данности тех или иных смыслов и попытка «поименовать» эту данность: такое именование, как ввод нового означаемого, и запускает процедуру истины. Так, А. Бадью пишет: «Для разворачивания относящейся к ситуации истинностной процедуры необходимо, чтобы эту ситуацию пополнило некое чистое событие. Это пополнение оказывается неизменным, не представимым ресурсами самой ситуации (ее структурой, установленным для называния ее терминов языком и т. д.). Оно вносится особым именованием, запуском сверх того еще одного означаемого» [9, с. 17]. При этом «исторические» события являются таковыми лишь в той мере, в какой опираются на это исходное событие, являющееся своеобразным «феноменом» в противовес презентации – в той мере, в какой они причастны бытию непосредственно, причастны через радикальную отрешенность от него, непричастность к непосредственности. Если следовать онтологии Бадью, мы постоянно и ежесекундно становимся свидетелями неисчислимого множества событий истины – так что «верность» истине, о которой он говорит, в исходной своей форме оказывается верностью всякому событию раскрытия некоего единства. Впрочем, не стоит забывать, что такое «раскрытие единства» и последующее его именование являются априорными по отношению к субъекту – не субъект производит операцию «счёта-за-единицу», но наоборот – эта операция производит субъекта. Иными словами, субъект у Бадью появляется лишь как некий «момент» истины, а сами истины «принадлежат миру, являются истинами мира, а не вбрасываются в него по произволу субъекта» [9, с. 103]. Вывод о «вездесущем» рождении истин и событий указывает на своеобразную неуловимость субъекта, на его реальное отсутствие в качестве некоего цельного оператора. Ведь не существует никакого правила, согласно которому одно событие истины «предпочтительнее» другого: поэтому человек, по А. Бадью, оказывается парадоксальным вместилищем бесконечных истинностных процедур и бесконечного множества субъектов, которые хранят верность тем или иным

истинам. Человек – а также другие возможные носители субъективности – оказывается полем встречи бесконечных субъектов, а его реальное Я (действующее в мире) – суммой действий тех субъектов, которым по тем или иным причинам удастся проявлять себя через него более активно, чем другим. Причем, если следовать «онтологике» самого Бадью, то остается неясным, каковы же эти причины. Напомним, что «онтологика» – термин А. В. Ахутина, которым он удачно обозначает различные способы мышления о бытии, каждый из которых строится на основании собственных, несводимым к другим онтологикам, принципов.

Подведем краткие итоги. Итак, истина в онтологии А. Бадью, по его собственному убеждению, является чем-то достаточно редким и исключительным, нарушающим законообразный характер «нормальных», природных ситуаций. Однако можно показать, что 1) исходная истина (своеобразное «основание» иных, конкретно-исторических истин) коренится в самой ситуации онтологии, появляясь благодаря событию конкретной операции – операции «счёта-за-единицу». Такая истина – и соответствующее ей событие – выводит за пределы презентации (как формы мышления, выражающей разрыв с бытием и в то же время выражающей, по Бадью, «бытие как бытие»), являясь своеобразным феноменом, который выражает связь с бытием. 2) Поскольку операция «счёта-за-единицу» действует не только в онтологической ситуации, но постоянно присутствует в различных реальных ситуациях, то истина и событие присутствуют в бесконечном многообразии в мельчайших происшествиях повседневной жизни. Возможно, такой вывод о вездесущем характере истины становится необходимым потому, что Бадью, строя онтологию на основании теории множеств, тем не менее вводит в эту теорию весьма нематематическое различие – а именно, различие между природными и историческими ситуациями, которое, являясь вне-онтологическим, изнутри теории множеств подрывает те смыслы, которые сам французский мыслитель вкладывает в свои понятия. Иными словами: хотя различие между нормальными и сингулярными ситуациями отвечает структуре математической онтологии, соответствие понятия «природы» понятию «нормальности», и, с другой стороны, понятия «истории» понятию «сингулярности» является не совсем обоснованным.

Напоследок стоит заметить, что событие А. Бадью также определяет, как «сверх-единицу», как тезис о присутствии Двух: речь идет о реальном «двоении» естественной ситуации, того, что казалось подзаконным уже установленному порядку. Однако, согласно сделанным выводам, исходное событие является как раз утверждением истины Того же – истины единства. Таким образом, сверх-единица Двух оказывается самой радикальной формой единства – однако отнюдь не выхолощенного единства, характерного для режима презентации. Здесь уместно будет снова процитировать «Бытие и событие»: «Исходная сущность событийной сверх-единицы – Два, являющееся в этой особенно поразительной форме

разделения божественной Единицы, Отца и Сына – которое на самом деле безоговорочно рушит любое воспоминание о божественной трансценденции в простоте ее Присутствия» [119, р. 213].

### ***2.3.3.3. Истина и субъект: двоица***

Поворот от истины высказывания к истине бытия как изначальной форме истинности, инициированный М. Хайдеггером, находит свое развитие в философии А. Бадью, претерпевая в ней существенные изменения. Их объединяет отказ ассоциировать истину со знанием и в целом относить ее исследование к области гносеологии. Однако если у Хайдеггера исток истины совпадает с истоком бытия, так что мыслить истину вне обращения к вопросу о бытии оказывается невозможным, то А. Бадью идет дальше: с одной стороны, он отграничивает проблему истины от логики высказывания и вообще от языковых / познавательных проблем, с другой – столь же резко он отграничивает ее от бытия и онтологических проблем. Он пишет: «Процесс истины ...полностью выходит за рамки онтологии. В этом отношении необходимо отказаться от тезиса Хайдеггера об изначальной со-принадлежности бытия (как *φύσις*) и истины (как *ἀλήθεια*, или несокрытости) [119, р. 355]. Другой важный момент, который объединяет эти концепции – «процессуальный» характер истины. Это слово намеренно поставлено в кавычки, чтобы подчеркнуть условность и метафоричность определения. Строго говоря, процесс – это изменение некоторого объекта во времени. Однако и у Хайдеггера, и у Бадью, истина является вневременной в том смысле, что определяет собой характер времени. Это связано с ее событийным характером – с тем фактом, что основанием истины является исходное единство времени – «вдруг», а не самоотждественное «теперь». В таком случае, в чем же состоит «процессуальность» истины? Во-первых, истина обнаруживается во времени как то, что привносит в реальность радикальные перемены. Вечность и бесконечность истины неотделима от конечной реальности: истина состоит в процессе ее самообнаружения, в процессе верности субъекта истине. Во-вторых, истина содержит в себе подвижность, которая позволяет ей ускользать от завершенности и от совпадения с замкнутым целым – с тотальностью сущего. При этом обсуждение события, истины и субъективности происходит на особом уровне размышления, который не совпадает ни с онтологией, ни с гносеологией. Как же можно охарактеризовать этот уровень?

Истина, как он утверждает, двойственна: одновременно множественна и едина (она отличается «сверх-единством», не совпадающим со структурным единством, обеспечиваемым операцией счета-за-единицу). Эта двойственность соответствует двоице, возникающей в процессе истины – двоице истины (бесконечного аспекта процесса истины) и субъекта

(конечного аспекта этого же процесса). Множественность истин – как и существование различных множеств в рамках математической онтологии – обеспечивается не законом единства, а продуктивностью не-единой и не-множественной пустоты, пустого множества или чистого бытия. Истин много и они различаются: однако, поскольку они укоренены в бытии-пустоте, а не в бытии-законе единства, их различия оказываются произвольными и не подчиняющимися одной-единственной логике. Однако и сами по себе истины, очевидно, выходят за пределы логики и языка – хотя и находят в них свое воплощение и выражение. Представление о внеположном языке и логике существовании истин связано с тем, что А. Бадью склонен отграничивать математику (т. е. онтологию) от логики (и от проблем естественного или формального языка). Об этом отграничении он пишет, в частности, в «Кратком трактате по переходной онтологии» [120]. Здесь он касается вопроса о том, как понимается ныне математическое знание – не извне, скажем, философией, а «изнутри» – самой математикой. Согласно (современной) «математической доктрине», математика – это «квази-мысль о псевдо-бытии», а «псевдо-бытие разделено между квази-объектами» [120, р. 47]. Такую точку зрения автор возводит к «Метафизике» Аристотеля, где впервые и утверждается «нереальность» математических объектов: в математике объект становится неотличимым от акта, в котором он полагается: при этом сам акт полагания «промахивается» как мимо эмпирической реальности (поэтому математика отличается от физики), так и мимо реальности ума (поэтому математика не является формой рефлексии). Отсюда – вывод о том, что математический объект является чем-то иллюзорным и не имеющим отношения к реальности: «Математическую объективность можно считать псевдо-бытием, подвешенным между чистым единичным актом, высшее имя которому – Бог, и субстанциями чувственного мира, или реально существующими вещами» [120, р. 46]. Этому, в сущности, конструктивистскому взгляду на математику он противопоставляет свой ключевой тезис: математика – это онтология, а это значит, что ее высказывания касаются бытия как такового – а не представляют собой пустые формы, не имеющие реального объекта. Иначе говоря, математическая объективность – это форма объективности, предшествующая любой другой объективности и концептуализации (будь то философская идея, произведение искусства и т. д.): это объективность, лежащая как в основе эмпирического, так и в основе рационального знания. Именно поэтому – и здесь совершается переход к идее истины – объект математики, если это чистое бытие, не является чем-то «данным», будь то данность в опыте или в идее.

Математические объекты – это объекты не «данные», но презентированные, тем или иным образом структурирующие бытие. Поэтому объект математики обретает определенность не в результате соотнесенности с некоторой трансцендентной реальностью, а в результате выбора, решения математика. Такой выбор как раз и задает характер явленности бытия,

который А. Бадью называет «существованием» – иначе говоря, выбор определяет то, каким образом чистое бытие представлено на феноменальном уровне, в структуре конкретного (замкнутого) мира. Изначально – т. е. до всякой концептуализации – бытие нам «дано» лишь как пустота (пустое множество) и ничего более: ему невозможно приписать никаких свойств. Поэтому, пишет Бадью, «существование никоим образом не является исходным даром [здесь он делает отсылку к традиции хайдеггерианской традиции понимания бытия как «дара». – *А. Н.*]. Существование – это и есть само Бытие в той мере, в какой мысль принимает решение о нем» [120, р. 55].

Другими словами, «разрывы» внутри математического знания (расхождения между различными теориями, отсутствие единой логики рассуждения в рамках математики), которые указывают на ее «безосновательный» характер и наиболее ярко проявляются в периоды ее кризисов, являются как раз сущностной ее чертой – они обнажают множественность решений о существовании, множественность возможных логик. Эти логики принципиально несводимы друг к другу – и при этом каждая из них обладает собственной «логической» истиной, своим способом соответствия между объектами и высказываниями, который определяется иной – исходной истиной, истиной-решением, которая задает характер логики в целом. Концепция истины является «двухуровневой» также и у М. Хайдеггера, с которым полемирует А. Бадью: с одной стороны, он говорит об истине сущего (т. е. о мире некоторой исторической эпохи), с другой – об истине бытия (выражающей принадлежность человека бытию). Однако М. Хайдеггер не сомневается в единственности исходной истины (бытийной) – т. е. в единственности изначального (подлинного) отношения между бытием и человеком, а, следовательно, и в необходимой единственности начала мысли (исторически соответствующего «греческому началу»).

Единственное начало, конечно, «двоится»: распадается на первое и другое начало – однако различие между ними все-таки остается вторичным по отношению к единящему их отношению. А. Бадью, напротив, настаивает на изначальной множественности истин, которая задает множественность логик – а с ними и конкретных миров. Он говорит, что логика конкретного мира определяется его «трансцендентальным» – совокупностью условий, которые делают возможным существование конкретного мира: трансцендентальное – «то, что навязывает всякому расположенному в мире множеству логическое ограничение, которое также является законом его проявления» [121, р. 101]. Здесь важно подчеркнуть: хотя понятие «трансцендентального» сближается с понятием истины, которое развивает Бадью – оно также находится «у границ» существующего мира, выходит за его пределы – «трансцендентальное» не может совпадать с истиной, поскольку обеспечивает устойчивость и логическую непротиворечивость текущего мира. Истина, напротив, подрывает логику конкретного мира.

Она, можно сказать, является изнанкой трансцендентального. Именно поэтому истина неизменно оказывается разрывом в ткани существования – знаменующим собой, однако, не выход к некому чистому, исходному взаимоотношению с бытием, а радикальный выход за пределы самого бытия – а, значит, и отношений с ним. Трудно не согласиться с П. Холлвардом, который указывает на то, что Бадью всячески пытается избежать темы отношения, соотношения, связи; по крайней мере, на онтологическом уровне речь идет исключительно о разделении и разграничении. Его философия «ограничена», если можно так выразиться, лишь отказом наделять отношение какой-либо действительно конституирующей силой» [144, р. 322].

Если М. Хайдеггер пребывает в поисках нового философского языка, который пробудит мысль о Другом начале, то А. Бадью утверждает, что истина – то, что не может быть выражено ни одним в конкретном языке, но является тем, что обеспечивает трансформацию самого языка. Эта трансформация не вписывается в естественные процессы развития ситуации – процессы, которые А. Бадью в «Логике миров» называет модификациями. Появление истины знаменует собой именно разрыв в ткани существования, выход из логики конкретного мира – радикальную переменную. Так, событие создания теории множеств Г. Кантором и соответствующая ему истина сами являются вне-логическими и произвольными, однако это не мешает теории множеств иметь свою логику и строиться на определенных непротиворечивых тезисах – ведь данная теория уже принадлежит презентации и множественному бытию, а значит, должна иметь структуру. Выход за пределы логики конкретного мира – это не выход в логику другого мира, но выход за пределы логики вообще. Где кончается логика мира, его стабильность, обеспечиваемая трансцендентальными условиями, начинается истина как то, что определяет возможность подлинной перемены в мире.

В статье «Событие как сверх-бытие» А. Бадью подчеркивает: «Суть моей мысли состоит в том, чтобы утверждать, насколько это возможно, и в самых новаторских условиях мысли, что сама истина в любом случае – не что иное, как множественность. <...> Это требует радикального начального жеста, который является отличительной чертой современной философии: необходимо отграничить исследование истин от простой формы суждения» [122, р. 102]. Истина четко отграничивается от всякого знания, «вычитается из знания» – поэтому любые утверждения о возможности «познания» истины или установления ее логических критериев являются вторичными, производными от исходной, событийной истины, которая определяет и переопределяет структуру того мира, в котором логика ищет критерии познания. Онтология с такой точки зрения не содержит в себе истин: она лишь может быть частью процесса истины. Поэтому становится необходимой «метаонтология» как описание онтологии, опосредованное процессом истины.

Истины рассматриваются А. Бадью в качестве того, что возникает в конкретных ситуациях: они появляются благодаря парадоксальным – потенциально событийным – множествам, имеющимся в любой ситуации. А. Бадью выделяет четыре типа таких множеств: «неопределимое», «неразличимое», «родовое» и «неименуемое». В качестве примера рассмотрим понятие неразличимости, которое А. Бадью подробно разбирает в статье «О вычитании» [123, р. 103–117]. Его суть заключается в том, что любая система (скажем, язык) содержит элементы, которые невозможно отличить друг от друга в терминах данной системы. Такими элементами могут быть, к примеру, высказывания, если рассматривать их с точки зрения логики – в той ситуации, когда некоторое высказывание не может быть однозначно названо истинным или ложным. Действительно, в этом случае положение дел, которое описывается данным высказыванием, двоятся – одновременно имеет место присутствие в реальности того, о чем говорится в высказывании, и его отсутствие. «Их два, это так, но не так, что вы могли бы от-метить их двойственность. Поэтому неразличимое вычитает различие как таковое из всякого акта отвлечения» [123, р. 105]. Рассмотренное с другой точки зрения, «неразличимое» может представать в качестве «родового». Это понятие также несколько проясняет положение истины в структуре ситуации: истина выражает то, что принципиально не может быть описано в терминах ситуации, что указывает на неизбежный избыток, который обеспечивает непротиворечивое существование ситуации. Можно пояснить это так: чтобы увидеть некоторую структуру в ее целостности, необходимо взглянуть на нее «со стороны», увидеть ее с точки зрения другой ситуации. Поскольку же вторая ситуация также является ограниченной, то и видение целостности первой ситуации будет «частичным». Тогда мы можем выйти также и за пределы второй ситуации; сменить «мета-взгляд» на «мета-мета-взгляд». Этот процесс, очевидно, может продолжаться до бесконечности – мы никогда не обретаем такого взгляда на первую ситуацию, который бы действительно позволил нам сказать о ней нечто определенное. Этот процесс неисчерпаем. Именно эту особенность всякой ситуации выражает понятие «родового»: «Термин “родовое” позитивным образом указывает, что то, что неразлично – на самом деле является общей истиной ситуации, истиной ее бытия, если считать его основанием всякого возможного знания» [119, р. 327].

Чем же является истина по существу, если она не укоренена, с одной стороны, в бытии в его «чистой форме», в форме пустого множества, с другой – в бытии в качестве презентации и консистентного множества? Как было показано, в философии А. Бадью истина оказывается тесно связанной с проблемой рефлексивности (самоотношения) и проблемой бесконечности, которая обнаруживает в «родовом» и «неразличимом» множестве. Обе эти проблемы имеют одну общую черту. Они указывают на границу мышления, которая в данном случае является не только негативной границей, полагающей для мышления предел в виде возникающих в нем

парадоксов и регресса в бесконечность, но и позитивной границей, которая указывает на конечность любой формы мышления и на бесконечность мышления как такового, его внутреннюю продуктивность, не подчиняющуюся действию законов бытия или, выражаясь в терминах А. Бадью, «структуре ситуации». В сущности, истина, понимаемая в таком духе, является не пределом возможного знания, а безграничным процессом обнаружения самой же истины. Можно выразить эту мысль иначе: если существуют только множества (а единства нет), то между разными множествами, строго говоря, отсутствует связь – ведь наличие необходимой связи между ними было бы равнозначно утверждению их единства, а бытие единства как раз отрицается. Множества могут «связываться» друг с другом в соответствии с некоторым законом – посредством операции «счета-за-единицу». Однако такой «счет» всегда будет содержать в себе момент свободы, произвольности, поскольку с точки зрения бытия множества никак не связаны между собой. Между ними отсутствует необходимое отношение. Иначе говоря, множества несоизмеримы между собой. Их конкретная «общность» всегда зависит от производимой операции. Процесс истины, в котором обнаруживается событийное «сверх-единство» в таком случае как бы вторит операции счета-за-единицу, однако имеет совершенно иной смысл: если операция счета-за-единицу выявляет закономерности построения множеств, то в процессе истины «сосчитывается» как раз то, что не подпадает под действие какой-либо закономерности. Процесс истины выявляет произвольность всякого счета. Даже с математической точки зрения родовое множество таково, что «оно не может быть выделено (описано) никакой формулой языка теории множеств. <...> Коль скоро оно не описывается языком, оно для своего формирования требует субъекта-математика, явным образом указывающего, какие элементы ему принадлежат» [39, с. 122].

Почему же оказывается, что процесс истины неизбежно требует наличия субъекта, который бы эту истину утверждал? Дело в том, что «сверх-единство» события указывает не только на тот факт, что событие не подчиняется счету-за-единицу, не вписывается в существующую структуру ситуации. Понятие «сверх-единства» имеет положительный смысл: а именно, оно утверждает реальность иного единства – единства, обеспечивающего такую связь между его участниками, которую принципиально невозможно просчитать, т. е. вписать в наличную структуру бытия. Если событие является точкой (или, как выражается А. Бадью, «интервалом») такого сверх-единства, оно не только обеспечивает возможность такой связи, но и задает двойственный характер собственного осуществления, поскольку связь требует, как минимум, двух элементов. Иначе говоря, в самой структуре события – поскольку оно обеспечивает «сверх-единство» – необходимо содержится двойственность, которая и соответствует необходимой двойственности истины и субъекта. Так, в «Бытии и событии» есть такие строки: Если рассматривать событие <...> с точки зрения его положения, оно является,

скорее, интервалом, чем элементом: оно укореняется, благодаря обратному действию вторжения [утверждения события. – *А. Н.*], между пустой анонимностью, которая граничит с местом события, и дополнением в форме имени» [119, р. 206]. Поэтому субъект в философии А. Бадью оказывается фигурой достаточно абстрактной: он определяется лишь через свою связь с истиной – через возможность верности ей, которая как раз и созидает субъекта. Тем самым субъективность полностью утрачивает «человеческое лицо»: она больше не предполагает наличия сознания, духа, трансцендентального Я. В то же время она не является характеристикой человека как живого существа, особой ступенью в природной организации жизни. Субъективность, утверждающаяся как верность «исключению» из законов бытия – верность событию истины, не просчитываемой связи – есть нечто не человеческое; или, скорее, кардинально меняющее человека, который в процессе истины заново соприкасается с самим собой.

Очень точное и в то же время поэтичное определение истины в философии А. Бадью дает Ж.-Л. Нанси. Он делает акцент на несоизмеримости, несравнимости разных множеств между собой – а также на том, что эта несоизмеримость указывает не только на бесконечный бытийный «зазор» между любыми двумя вещами, которые на онтологическом уровне связаны лишь тем, что они количественно (пространственно) различны, но и на внутреннюю продуктивность этого зазора, этого различия между вещами: оно проявляет себя не только как их несоизмеримость, но и как возможность установления между ними действительно открытой, не подчиняющейся законам бытия связи: «Истина как таковая, которая не дана ни в качестве зародыша, ни в качестве финального условия, является в первую очередь открытой и открытой для самой себя: это структура и субстанция встречи с ней же самой, ожидание истины и/или верность ей. В этом смысле истина “пуста”, <...> лишена избыточности и тем самым открыта в самой себе и в отношении самой себя» [154, р. 43]

## 2.4. Выводы

Резюмируем некоторые черты концепций истины французских мыслителей, которые значимы в контексте развития предложенной М. Хайдеггером проблематики истины бытия:

1. Истина утрачивает вневременной характер; не только в том смысле, что исключается существование истины, не изменяющейся с течением времени, но и в том смысле, что исключается однозначная фиксация истины в настоящем (поскольку она требовала бы обращения к вневременному критерию истины). Истина осмысливается как инстанция, задающая

сам характер настоящего и времени в целом, но не в качестве вневременной закономерности, а в качестве уникального события.

2. Концепт «события» в его различных трактовках у Ж. Делёза, М. Фуко и А. Бадью артикулирует сложную природу времени и описывает становление единства; «событие» является до-субъективной и до-объективной структурой самопроявления, которая определяет характер субъективности и объективности; истина неразрывно связана с так понимаемым событием – она осмысливается как устойчивый, неизменный аспект самопроявления, как конкретная сущность, смысл, форма, обнаружимые в реальности.

3. Событийный характер истины ставит вопрос о том, что представляет собой самопроявление на онтологическом уровне, где еще отсутствует структуризация и различенность; очевидно, самопроявление (вообще) не может иметь некоторой устойчивой формы и смысла, ведь тогда оно определялось бы внешней причиной. Поэтому истина всякий раз обнаруживается по-разному; в силу этой особенности, скажем, смысл в философии Делёза бесконечно саморазличается, выражается во всем многообразии культурных форм, а практики себя (у М. Фуко) – и соответствующий им индивидуальный духовный опыт – существуют в бесконечности вариаций и являются действенными лишь как фактическое, неповторимое самопреобразование.

4. Поскольку так понимаемая истина (как уникальный способ бытия) не имеет внешнего основания или причины, она возвращает к вопросу о том, что представляет собой (имманентное) самопричинение и самоотношение вообще. Все рассмотренные концепции истины содержат в себе этот вопрос – однако он не получает непосредственной разработки, а присутствует в них в качестве парадокса, от которого отталкивается мысль. Важно, что этот парадокс предстает не в качестве недоступного для мышления начала, а в качестве открытой для понимания данности.

5. В связи с этим преобразуются отношения между субъектом и истиной: субъект не является более инстанцией, которая способна познавать (уже наличную) истину; он обнаруживается в качестве возможности, которая актуализируется посредством приобщения человека к процессу становления истины; критерием истины в таком случае оказывается не субъективная/объективная ее достоверность, а полнота раскрытия человеком (или группой людей) тех возможностей, которые он сам в себе обнаруживает в качестве настоящих.

## Заключение

Исследование проблемы истины бытия потребовало, во-первых, прояснения особенностей понимания истины М. Хайдеггером и ее связи с феноменологическим (Гуссерль) контекстом современной ему мысли; во-вторых, сравнения выявленного понимания с соответствующими концепциями истины, развиваемыми французскими мыслителями, тексты которых, как представляется, имеют существенное онтологическое содержание – это концепции Ж. Делёза, М. Фуко, А. Бадью. Наша основная цель заключалась в том, чтобы выявить основные черты истины в современной континентальной традиции, и таким образом более ясно обозначить отличие концепции истины бытия от концепции истины высказывания /познания (корреспондентной теории истины). Это представляется особенно важным, поскольку нередко смысл выражения «истина бытия» воспринимается в качестве самопонятного и уже не требующего прояснения – в этом случае понятия «истина» и «бытие» берутся в их повседневном, неопределенном значении, которое только кажется самоочевидным. Существуют также попытки проведения параллелей между концепцией истины бытия, предложенной М. Хайдеггером, и идеями апофатического богословия (см. напр. Caputo J. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*); однако, принципиально важно было выявить положительное, сугубо философское содержание этой концепции, освобожденное от мистических аллюзий. Поэтому особенное внимание уделялось историко-философскому контексту, в котором разворачивается диалог мыслителей. Более подробно этот контекст освещается в статье «Истина после Хайдеггера» [69]

Обратимся сначала к основным чертам концепции истины бытия М. Хайдеггера, которые удалось обнаружить. В ходе анализа были рассмотрены следующие вопросы:

1) неразрывная связь проблемы истины для Хайдеггера с его собственным пониманием бытия, отсылающим (в поздний период творчества) к древнегреческим истокам. Отсюда – его обращение к понятию «несокренности». Бытие как таковое, в свою очередь, осмысливается им в двух ключевых смыслах – а) в качестве бытия сущего (т. е. осмысляемого в горизонте сущего); здесь оно имеет временной характер, поскольку предстает лишь в качестве конкретных способов бытия вещей внутри определенного исторического мира; б) в качестве бытия самого по себе (вне горизонта сущего), которое М. Хайдеггер осмысляет в качестве события (*Ereignis*) – структуры, организующей взаимосвязь бытия и времени. Эти два аспекта понимания бытия соответствуют двум аспектам несокренности.

2) структура истины бытия в том виде, в каком она предстает, преимущественно, в поздний период его творчества и которая обнаруживает следующие черты (к слову, находящие свое отражение и в мышлении Хайдеггера в целом, что подчеркивают исследователи (см., к примеру, J. Malpas [151, p. 9]): а) несокрытость обладает двойственной природой, ее структура содержит как минимум два несводимых друг к другу и невыводимых друг из друга (логически или диалектически) момента – это, во-первых, момент раскрытия (соответствующий характеру явленности того или иного сущего внутри данного мира) и, во-вторых, сокрывающий, утаивающий момент (выражающий потенциал становления этого сущего, не ограничивающийся возможностями конкретного мира, в котором оно явлено); б) эти два структурных момента связаны между собой таким образом, что каждый из них определяется только через другой; иначе говоря, они отличаются друг от друга только в соотнесенности с друг другом. Так, невозможна «явленность» или «сокрытость» сущего вообще, в целом, безотносительно к тому миру, в котором это сущее присутствует. Эти аспекты истины поэтому не являются понятиями, объем и содержание которых можно было бы однозначно установить (для любой ситуации). Любая вещь оказывается явленной конкретным образом – так, что этой явленности соответствует конкретная форма сокрытости. Понятие «несокрытости» поэтому лишено универсального смысла; оно отсылает к конкретному осуществлению взаимосвязи между явленностью вещи (ее открытостью человеку) и сокрытостью вещи (ее самобытием);

3) связь проблемы основания (в смысле ratio) с онтологической истиной, в частности, утверждение М. Хайдеггера о «безосновности» истины и о ее свободном (или спонтанном) характере. Если у вещей (на онтологическом уровне) отсутствует основание, это значит – для познающего вещи сознания – что закон тождества не является общеобязательным и возможны парадоксальные ситуации, в которых одновременно будут истинными противоречащие друг другу высказывания и даже – на первый взгляд – противоречащие друг другу положения дел. Чтобы прояснить, как понимается М. Хайдеггером «безосновность» истины, были рассмотрены следующие темы: 1) различие и тождество, переосмысленные немецким мыслителем в русле «взаимо-со-принадлежности» бытия и человека, которое, с его точки зрения, только и делает возможным законы логики; 2) связь несокрытости с «изначальным» греческим пониманием бытия как природы, «фюсис». Здесь мы рассматриваем критическую интерпретацию М. Хайдеггером некоторых понятий Аристотеля и его попытки восстановить в правах понятие природы в качестве слова-синонима для бытия в целом (а не только для сферы биологического сущего); 3) вопрос о самоподвижности бытия (как «природы») и о внедискурсивной сущности несокрытости, которая полностью утрачивает нормативные / ценностные оттенки смысла.

**Первый вывод**, который нужно сделать, состоит в том, что несокрытость как таковая не может пониматься в качестве сущности, которая определяется структурой и формой языка (и,

соответственно, формальной или иной логики); иначе говоря, она не может пониматься в смысле аристотелевской «второй сущности», или формы, поскольку форма как раз предполагает внутреннее единство и самождественность вещи, формой которой она является, а М. Хайдеггер пытается показать, что всякая логика и форма делаются возможными благодаря истине бытия, а не наоборот. Подвижность и спонтанность раскрытия сущего онтологически предшествуют его самождественности. Этот вывод подтверждается и тем фактом, что Хайдеггер склонен осмыслять бытие (а также сущность) через призму своей интерпретации природы в мысли досократиков и Аристотеля, о чем говорится выше. Более того, структура *physis* во многом оказывается тождественной структуре несокрытости – она, как и первая, обладает двойственным характером, содержа в самой себе иное себе начало.

**Второй вывод**, следующий из описанного соотношения структурных моментов истины бытия у Хайдеггера, состоит в том, что тема несокрытости у него, в сущности, представляет разработку темы самоотношения. Этот вывод, во-первых, явствует из осмысления М. Хайдеггером понятия *physis* и критики им принципа основания. Кроме того, ключевой термин поздних работ немецкого мыслителя, который выражает практически тот же смысл, что и понятие несокрытости – а именно, событие (*Ereignis*), указывает на определенный (вневременной) процесс, который состоит в особлении, становлении собой; это процесс, который как раз и определяет собой сущность человека и открывающегося ему в мире сущего. Важно то, что этот процесс не происходит с некоторой субстанцией – скажем, если мыслить в качестве такой субстанции бытие как наиболее неопределимую и всеохватную сущность. Протест М. Хайдеггера против метафизики в одном из отношений как раз и состоит в том, что он отказывает понимать бытие как субстанцию. На этот момент указывают многие исследователи (см. М. Roesner [162], М. de Beistegui [124], W. Brogan [127]). Бытие – и в качестве понятия, и в качестве реальности – отличается подвижным, становящимся, спонтанным характером. Поэтому событие в качестве процесса особления отсылает только к самому себе – или, иначе говоря, указывает на становление самого бытия. К тому же феноменологический и герменевтический метод, применяемые Хайдеггером, отсылают друг к другу (как показывает Т. Шиэн на примере анализа интерпретации автором «Бытия и времени» аристотелевского понятия *hermeneia*), поскольку толкование (действующее в круге) обращается, в конечном итоге, к реальности феномена, который Хайдеггер трактует как определенный способ бытия, а именно бытия в самом себе и через самого себя (см. Бытие и время [95, с. 31]), а феномен, в свою очередь, оказывается невысказанным и не существующим вне истолкования. Их тесная взаимосвязь основывается на том, что как выявление феномена, так и осуществление толкования, касается «самой вещи» в том широком значении понятия «вещь», которое присутствует в древнегреческом слове *pragma*. С одной стороны, мы говорим о

некоторой вещи (истолковываем), с другой – видим ее (в качестве такой или иной). И в том, и в другом случае мы так или иначе раскрываем эту вещь, а вещь раскрывает себя. Поскольку, согласно Хайдеггеру, такое раскрытие предшествует различению между субъектом и объектом, которое возникает на уровне сущего (наличных вещей) как один из исторических способов интерпретации онтологического различия (разницы между бытием и сущим) [96]; поскольку оно происходит на уровне бытия, то любой акт понимания имеет двойкий смысл – с одной стороны, он выявляет способ бытия вещи (ее определенность, особенность), с другой – само ее бытие (совпадая с ее временным осуществлением через событие). Понимание, осмысляемое из онтологической перспективы, поэтому является не человеческим действием, а «моментом» истины, движением истины. Здесь, однако, возникает парадокс: понимание – это осуществление, событие истины, раскрывающее бытие вещей, и при этом бытие вещей, в свою очередь, также является осуществлением истины. Из этого следует, что понимание «понимает» само себя, некоторым образом соотносится само с собой.

Проблема самоотношения (отдельными аспектами которой является вопрос о самопричинении (*causa sui*), о рефлексивном характере самосознания, о самореферентности в контексте семиотики, логики, математики, об обратных связях и эмерджентности в рамках теории самоорганизующихся систем и др.) обсуждалась уже Платоном, Аристотелем, неоплатониками. Самым известным образцом осмысления этой темы является мысль Аристотеля о неподвижном двигателе, Уме. Особенность осмысления этого вопроса М. Хайдеггером состоит, во-первых, в том, что самоотношение, понимаемое как сущность вещей, становится имманентным самим вещам, неотделимым от их непосредственного существования во времени. Во-вторых, самоотношение не мыслится им в качестве общей формы или образца, который бы просто отображался в конкретной реальности вещей. Подобная интерпретация противоречит стремлению Хайдеггера освободиться от дуализма сущности / явления: если самоотношение понимается в качестве общего определения всех вещей, и при этом из виду не упускается уникальность («этовость») каждой вещи, то возникает различие между общей формой самоотношения и конкретными вариациями самоосуществления вещей, эквивалентное различию между субстанцией и акциденциями. Однако онтологическое раскрытие вещи, в котором она одновременно является сама и так или иначе выявляет бытие, не имеет характера внешней трансцендентной заданности, которая обеспечивала бы вневременную устойчивость вещи или бытия вообще. Можно заключить, что особенность интерпретации Хайдеггером этого вопроса состоит в том, что он мыслит самоотношение в качестве всякий раз своеобразного процесса обобления / обретения единства.

Важно также сказать о том, какое положение концепция несокрытости занимает в общей структуре онтологии М. Хайдеггера после «поворота». В данном исследовании упор делался

больше на анализе его поздних сочинений (а также ранних работ, которые содержат в себе важные для нашей проблематики мотивы, полноценно развитые именно в поздний период), поскольку именно тогда его внимание почти целиком сосредотачивается на осмыслении бытия (Sein) вне горизонта сущего, а поэтому и концепция истины бытия получает более глубокое и цельное истолкование, не привязанное к антропологической тематике. Этот момент представляется особенно важным: если в рамках проектов герменевтики фактичности и фундаментальной онтологии сохраняется ощущение того, что Dasein, хотя и не эквивалентный субъекту, обладает особым положением среди сущего благодаря понимающему отношению к бытию, то в поздний период творчества представление об особости положения Dasein почти полностью исчезает. Отчасти это как раз связано с более углубленной разработкой вопроса о бытии и истине бытия, а также проблемы логоса (мышления). Стоит обратиться хотя бы к лекционному курсу, посвященному Гераклиту (1966 –1967 гг.), или к лекциям «Was heißt Denken?» (Что зовется мышлением?): в осмыслении проблемы мышления здесь делается акцент, во-первых, на его «собирающей» природе, которая выражается в единстве и непрерывности памяти, во-вторых, на его неразрывной связи с присутствием (несокрытостью) сущего. Так, в лекциях «Что зовется мышлением?» читаем: «“Память” означает изначально вовсе не способность запоминать. Это слово именуется целое духа в смысле постоянной внутренней собранности в том, что присуще <...> всякому чувствованию» [113, с. 145]. Хайдеггер также характеризует логос как «давание предлежать», как определенное выявление сущего (не обязательно происходящее в слове). Обращает на себя внимание то, что присутствие сущего мыслится отнюдь не в качестве условия логоса, которое обеспечивает его возможность. Логос, понимаемый как собирание, собранность вещи в некоторое целое, не возникает «после» присутствия в мышлении человека; он и есть само это присутствие, так или иначе артикулированное. Характерно, что устойчивость присутствия вещей (его сохранность во времени, неизменность) «логично» по своему существу, поскольку состоит как раз в собранности, цельности вещи: «Охарактеризованное присутствие собирается в пребывании, которое дает пребывать и горе, и морю, и дому, и благодаря чему дает предлежать им среди других присутствующих. <...> Устойчивость в присутствии присутствующего есть собранность» [113, с. 208–209].

Итак, концепция истины бытия строится вокруг темы имманентного самоотношения; она проблематизирует логическое понимание различия и тождества, принципа основания, а также поднимает вопрос о природе движения (а с ним – энергии и возможности). Здесь абсолютно четко прослеживается ориентация на признание реальности индивидуальных вещей, которую – к слову – подхватывает современное течение объектно-ориентированной онтологии (см. Г. Хармэн, «Четвероякий объект»). Тем не менее стоит указать также на другой аспект: а именно,

на глубокую и особую связь человека с бытием, которая все-таки не позволяет низвести его до такой же, как и прочее сущее, «вещи». Мысль Хайдеггера до конца сохраняет в себе ноты трансцендентализма: «зазор» между логосом человека и логосом бытия никогда не может быть устранен, бытие никогда не утрачивает оттенка идеальности / трансцендентности, просто эта трансцендентность начинает, скорее, пониматься как потаенность, сокрытость, тайна, которая, однако, оказывается доступной для мысли.

Два важных понятия феноменологии Э. Гуссерля – очевидности и сущностного усмотрения (интуиции сущностей) – во многом, как было показано, предвосхищают онтологическую концепцию истины М. Хайдеггера. Очевидность отсылает к некоей перводанности вещи, ее самоданности сознанию. Мы пытаемся прояснить характер этой перводанности, обращаясь к интенциональному отношению – основополагающей черте сознания, о которой говорит Э. Гуссерль. С одной стороны, она предстает в качестве структуры (артикулируя различия, к примеру, между имманентной и трансцендентной сферами, между ноэмой и ноэзисом), с другой – в качестве бытия сознания, его «жизни». Интенциональность, взятая в первом значении, еще позволяет говорить об очевидности в русле корреспондентной теории истины, в русле соответствия содержания актов сознания трансцендентным предметам. Однако с точки зрения интенциональности как жизни сознания, т. е. как переживания направленности на предмет и обладания его смыслом, на первый план выходит именно явленность смысла предмету сознанию – явленность именно «самой вещи», а не ее образа / описания / интерпретации. Поскольку же сознание мыслится Э. Гуссерлем как временной поток, как постоянное конституирование смыслов во времени, актуальным становится не статический срез сознания, но его подвижность – а значит, не фиксированная сущность, а варьирующаяся и изменчивая структура вещи. Хотя М. Хайдеггер критически преобразует и деконструирует метод своего учителя, он сохраняет ориентацию на понимание феноменов как единственной и полноценно открытой (при условии правильно примененного метода) реальности.

У трех французских мыслителей второй половины XX в. – Ж. Делёза, М. Фуко, А. Бадью – вообще отсутствует гносеологическое измерение истины: это понятие совершенно перестает связываться у них с проблемами познания – во многом в силу известной критики, которой они подвергают классическую теорию субъекта (и основанную на ней теорию познания), которая активно деконструируется также и многими другими их современниками. Однако разрушение веры в возможность обретения «истинного» знания не означает разрушения веры в возможность истины вообще – если под «истиной» понимать «подлинность» бытия. Правильнее будет сказать, что вопрос об истине из измерения разума (понимаемого как особенность субъективного устройства человека) переносится в другие измерения – в

измерение чистой имманентности, безличной жизни, в которой самопроизвольно творится смысл (Ж. Делёз), в измерение человеческой практики, противостоящей власти дискурса и в то же время питающей его (М. Фуко), в измерение парадоксального, нарушающего привычные законы бытия события, которое делает истину плодом непредсказуемого откровения (А. Бадью). Во всех случаях имеет место попытка обновления той или иной традиции античной мысли или культуры – традиции мысли стоиков, древнегреческих практик «заботы о себе», платонизма. Цель этого обновления – не столько реконструкция некоего «изначального» смысла соответствующих идей, сколько обнаружение в них потенциала, который позволил бы придать новый импульс европейскому мышлению и, порвав с классической метафизикой, сохранить своеобразие философии, ее несводимость к какому-либо теоретическому / практическому знанию.

Ж. Делёз, можно сказать, избавляется от классического понятия истины вообще – зато он известен своим вниманием к проблеме смысла. Автор «Логики смысла», конечно, признает существование истинных и ложных высказываний, но считает такую истинность производной от смысла, присущего высказыванию. Если истинность высказывания – это характеристика отношения между высказыванием и некоторой внешней по отношению к нему реальностью, то смысл – это и есть реальность как таковая; реальность, которая выражается в высказывании и языке вообще, однако бесконечно ускользает от всякой определенности. Смысл не есть нечто внешнее по отношению к высказыванию, он имманентен ему и никогда не может быть от него отделен; именно это придает как смыслу, так и языку невероятную продуктивность, творческую активность, не привязанную более к деятельности субъекта. В своих последних работах Ж. Делёз говорит о «трансцендентальном поле», «чистой имманентности» и «(асубъективной) жизни» – эти концепты описывают особую сферу опыта, в которой человек взаимодействует с миром не через призму так или иначе понимаемой субъективности, а свободно, отказавшись от иллюзии собственной самотождественности. Смысл является тем, что возникает, порождается в этом поле. Концепция смысла Ж. Делёза, хотя она формируется на базе совершенно других источников (А. Бергсон, Б. Спиноза, философия стоиков), имеет некоторые общие черты с концепцией истины бытия М. Хайдеггера: в частности, смысл также содержит в себе двойственность – он требует наличия нонсенса, «избытка смысла», который позволяет смыслу непрестанно становиться, проясняться, не превращаясь в устойчивый абсолют. Широко известным стало понятие «складки», выражающее способ соотношения смысла с самим собой; это понятие восходит к понятию онтологической дифференции. Смысл и истину бытия также сближает их становящийся, подвижный характер – смысл, как и истина бытия, есть событие, однако существующее не в хронологическом времени, а в особом времени становления, где он может всегда сохранять свою неопределенность. Концепт смысла у Ж. Делёза – это концепт

саморазвертывающейся (через отношение выражения) структуры, реальность которой обеспечивается ею же самой: процесс его становления определяется только самим смыслом – что, как выяснилось, характерно также и для истины бытия.

М. Фуко подробно рассматривает вопрос об истине в связи с ключевой темой своего позднего творчества – темой заботы о себе, или субъективации. Процесс субъективации является различным в зависимости от исторически-изменчивых конфигураций дискурса и власти. Тема истины здесь оказывается неразрывно связанной с темой человеческой практики вообще – как действий, направленных на трансформацию себя и других. Поиск истины понимается в качестве разных форм обращения человека к самому себе (и посредством этого – к бытию) – причем это обращение подразумевает не самопознание и не саморефлексию, в которых «Я» постигается как уже наличный субъект (таков картезианский подход к познанию истины, которому М. Фуко противопоставляет «заботу о себе»), а процесс активного преобразования себя, действительного «обретения» себя в целом; благодаря такому обращению преобразуется не только разум или поведение человека, но и сама его сущность: он действительно становится другим. М. Фуко неоднократно апеллирует к понятию «истины бытия», которое – в контексте практик себя – есть не соответствие сущности человека некоторому образу субъекта, а его динамическое единство с самим собой, делающее его самодостаточным и подлинно независимым от существующих форм власти / дискурса. Тема самоотношения, которая у М. Хайдеггера, скорее, контрапунктом ложится на основной лейтмотив – вопрос о смысле бытия, в полную силу звучит в поздних работах М. Фуко. При этом обращение к себе происходит не посредством существующих дискурсов, а посредством присвоения себе власти – обретения власти над самим собой. Истина в таком случае понимается как внедискурсивное единство с самим собой, которое способно вторгаться в существующую ситуацию и оказывать на нее воздействие.

В мысли А. Бадью концепция истины, с одной стороны, однозначно движется в русле онтологизации истины, с другой стороны – развивается в полемике с воззрениями М. Хайдеггера. Хотя автор «Бытия и события» наследует от немецкого мыслителя представление о событийном характере истины, он кардинальным образом отграничивает событие от бытия, т. е. от содержания и законов конкретного мира: событие не есть у него «сбывание» бытия и времени – скорее, это разрыв внутри бытия, который никогда не может найти в нем своего места. Событие и истина всегда вне бытия, они характеризуются как «сверх-бытие»; в структуре математической онтологии (представленной теорией множеств и теорией топосов) они присутствуют в качестве парадоксальных точек – в качестве невозможных (в рамках этих систем) множеств, принадлежащих самим себе – соотносящихся с самими собой. Поэтому хотя истина впервые обнаруживается на онтологическом уровне, сама она не принадлежит бытию и

не находится с ним ни в каких отношениях. Характерно, что, согласно А. Бадью, именно это позволяет отождествить истину с идеей – разглядеть ее вечную, неуничтожимую природу. Бытие множественно (полностью лишено единства) и поэтому – изменчиво и одновременно подчинено строгим законам изменчивости. Истина же – вне всякого закона; она есть необъяснимое изменение, которое в силу своей парадоксальности приобретает неожиданное единство. Идеальность и вечность истины, однако, существенно отличаются от «идеальности» в платоническом смысле слова. Речь идет о том, что истина и событие указывают на сверх-бытийное существование «того же самого», помимо бесконечности различий, навязываемых бытием. «То же самое», ускользающее единство, есть та точка, в которой становится возможным – для человека – становление самим собой, обретение субъектности. В этом случае идеи, как законообразные формы, уступают место идеям как непостижимым, необъективируемым моментам самообнаружения – они снова и снова стремятся обрушить законы бытия и обеспечивают человека – свободой, а мысль – делом.

## Литература

1. Адорно Т. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е. Л. Петренко. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Агамбен Д. Грядущее сообщество / Пер с ит. Дм. Новикова. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
3. Аристотель. Метафизика / Пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. под ред. В. Ф. Асмуса. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 65–367.
4. Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. И. В. Брагинской // Сочинения в 4-х тт. под ред. В. Ф. Асмуса. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–294.
5. Аристотель. Физика / Пер. с древнегреч. В. П. Карпова // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. под ред. В. Ф. Асмуса. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 61–262.
6. Артёменко Н. А. Хайдеггеровская «потерянная рукопись»: на пути к «Бытию и времени». – СПб: Гуманитарная академия, 2012. – 128 с.
7. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: VII – начало XX вв. – М: Мысль, 1965. – 312 с.
8. Бадью А. Делёз. Шум бытия / Пер. с фр. Д. Скопина. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-альтера», 2004. – 184 с.
9. Бадью А. Манифест философии / Пер. с фр. В. Е. Лапицкого. – СПб: Machina, 2003. – 184 с.
10. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла / пер. с франц. В. Е. Лапицкого // URL: [http://royallib.com/read/badyu\\_alen/etika\\_ocherk\\_o\\_soznanii\\_zla.html#0](http://royallib.com/read/badyu_alen/etika_ocherk_o_soznanii_zla.html#0) (дата обращения: 13.11.2020).
11. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. А. Флеровой. – СПб: Азбука, 2016. – 384 с.
12. Биbihин В. В. Дело Хайдеггера // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 3–14.
13. Биbihин В. В. Мир. – СПб: Наука, «Слово о сущем», 2007. – 431 с.
14. Биbihин В. В. Другое начало (статья) // [URL]: [http://www.bibikhin.ru/drugoe\\_nachalo1](http://www.bibikhin.ru/drugoe_nachalo1) (Дата обращения: 12.11.2020)
15. Биbihин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 114–129.
16. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.

17. Бланшо М. Неопишемое сообщество / Пер. с фр. Ю. Стефанова // [URL]: <http://www.lib.ru/INPROZ/BLANSHO/soobshestwo.txt> (Дата обращения: 11.11.2020)
18. Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. – 1999. № 11. – С. 65–83.
19. Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М.: Издатель Савин С. А., 2008. – 284 с.
20. Гайденко П. П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – С. 383–413.
21. Гайденко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. Изд. 3-е. – М.: Книжный дом «Либроком», 2011. – 376 с.
22. Гадамер Х.-Г. Платон // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А.В. Лаврухина. – Минск: ПроPILEI, 2007. – С. 94–108.
23. Гадамер Х.-Г. Религиозное измерение // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А.В. Лаврухина. – Минск: ПроPILEI, 2007. – С. 192–207.
24. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера. – М.: АСТ, 2018. – 912 с.
25. Гронден Ж. «Поворот» в мышлении М. Хайдеггера / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. – М.: Русский мир, 2011. – 252 с.
26. Грякалов А. А. Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. СПб: Наука, 2019. – 567 с.
27. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. Михайлова А. В. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
28. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с.
29. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. Т. 1. Пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Гнозис, 1994. – 192 с.
30. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Э. Гуссерль. Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 185–240.
31. Делёз Ж. Бергсонизм // Ж. Делез. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза: Пер. с франц Я. И. Свирского. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 229–324. 39
32. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.

33. Делёз Ж. Ницше / Пер. с фр. С. Л. Фокина // [URL]: <http://www.nietzsche.ru/look/xxb/delez/> (Дата обращения: 12.11.2020)
34. Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Ж. Делёз. Марсель Пруст и знаки. Пер. с фр. Е. Г. Соколова. – СПб: Алетейя, 1999. – С. 133–174.
35. Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
36. Делёз Ж. Спиноза и проблема выражения / Пер. с фр. Я. И. Свирского. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. – 320 с.
37. Делёз Ж. Фуко / Пер. с фр. Е. В. Семиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с. 45
38. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. – СПб: Алетейя, 1998. – 288 с.
39. Доманов О. А. Ален Бадью между формализмом и интуиционизмом // Вестник томского государственного университета. – № 2 (18), 2012. – С. 120–127.
40. Доманов О. А. Ален Бадью: от онтологии к феноменологии // Ценности и смыслы. 2013. – М.: АНОО «Институт эффективных технологий», 2013. – С. 88–98.
41. Дьяков А. В. Жиль Делёз, Философия различия. – СПб: Алетейя, 2012. – 504 с. 49
42. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. – СПб: Алетейя, 2010. – 672 с.
43. Егорычев И. Э. Субъект и событие // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 12 (26): в 3-х ч. – Ч. 1. – С. 99-104.
44. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: [Лекции 1967 г. в Осло] / Пер. с нем. А. Денежкина и В. Куренного // [URL]: <https://textarchive.ru/c-1194123-rall.html> (Дата обращения: 15.11.2020)
45. Инишев И. Н. Интенциональность и очевидность. Истоки трансцендентальной феноменологии Гуссерля // Известия Томского политехнического университета. – № 7. Т. 311. – 2007. – С. 84–88.
46. Инишев И. Н. Феноменологическая герменевтика между теорией языка и теорией действия // Е. Борисов, И. Инишев, В. Фурс. Практический поворот в постметафизической философии. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – С. 9–82.
47. Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс» // Логос. – 1991. – № 1.
48. Калинин Л. А. Проблема истины: трансцендентализм И. Канта в споре с онтологизмом В. Эрна и П. Флоренского и акцидентализмом Л. Шестова // Кантовский сборник. Под ред. Н. А. Дмитриевой. – 1999. – Выпуск № 1 (21). – С. 141–195.

49. Кант И. Критика чистого разума / Пер с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
50. Книга Екклесиаста // Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Канонические в русском переводе. США–Швеция: Русское библейское общество.
51. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.
52. Койре А. Философская эволюция М. Хайдеггера / Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. – 1999. – № 10 (20). – С. 113–136.
53. Колмогоров А. Н. Математика в ее историческом развитии. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 224 с.
54. Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Э. Гуссерля // Э. Левинас. Избранное: Трудная свобода. Пер. с фр. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 7–161.
55. Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 тт. – Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. – М.: АСТ, 2000. – 846 с.
56. Лосев А.Ф. История античной эстетики. В 8 тт. – Т. 3: Высокая классика. – М.: АСТ, 2000. – 624 с.
57. Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 тт. – Т. 4: Аристотель и поздняя классика. – М.: АСТ, 2000. – 880 с.
58. Лосев А. Ф. Философия имени // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 613–801.
59. Маркова Л. А. Наука и логика смысла Ж. Делёза // Философия науки. – Вып. 6. – М., 2000. – С. 254–281.
60. Маркова Л. А. Философия из хаоса. – М.: Канон +, 2004. – 384 с.
61. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности / Пер. с фр. Л. Медведевой. – Екатеринбург–Москва, 2015. – 196 с.
62. Михайлов А. В. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 284 с.
63. Михальский К. Логика и время. Опыт анализа теории смысла Гуссерля. Хайдеггер и современная философия / Пер. с польского. Е. Твердисловой. – М.: Территория будущего, 2010. – 424 с.
64. Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. – М.: Территория будущего, 2007. – 456 с.
65. Монтебелло П. Делёз и Бергсон, контр-феноменология / Пер. с фр. Ю. Подороги // Логос. – 2009. – № 3 (71). – С. 98–106.

66. Морен Э. Метод. Природа природы / Пер. с фр. Е. Н. Князевой. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
67. М. Хайдеггер: pro et contra, антология. Науч. ред. Ю. М. Романенко. – СПб.: РХГА, 2020. – 1152 с.
68. Никулина А. С. Двойственность истины бытия в мысли М. Хайдеггера и проблема самоотношения // Вестник Московского университета. – Серия 7: Философия. – Номер 6, 2017. – С. 30-45.
69. Никулина А. С. Истина после Хайдеггера: постметафизические концепции истины М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью // Контекст и рефлексия. – Том 12, № 5-6 А, 2023. С. 37-50.
70. Никулина А. С. Несокрытость и природа творения: к связи техники и природы в философии М. Хайдеггера. Вестник Российского университета дружбы народов. – Серия: Философия. – Том 22 (1), 2018. – С. 116–124.
71. Новые идеи в математике. Сборник № 6. Учение о множествах Георга Кантора. Под ред. А. В. Васильева. – СПб: Изд-во «Образование», 1914. – 184 с.
72. Орлов Д. У. От конституирования к поэзису: герменевтический метод М. Хайдеггера // Einaï: Проблемы философии и теологии. – Том 1 (2012). – С. 35–50.
73. Паткуль А. Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. – СПб: Наука, 2020. – 810 с.
74. Паткуль А. Б. Понятие онтологии в «Идеях I» Эдмунда Гуссерля // Известия Уральского федерального университета. – Серия 3. Общественные науки. – Том 8, № 2 (2013).
75. Пико делла Мирандола, Д. О сущем и едином. Пер. О. Ф. Кудрявцева // [URL]: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000563/index.shtml> (Дата обращения: 10.11.2020)
76. Платон. Филеб. Пер. с древнегр. Н. В. Самсонова // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 7–78.
77. Платон. Парменид. Пер. с древнегр. Н. Н. Томасова // Платон. Собрание сочинение в 4-х тт. Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Т. 2. Мысль, 1993. С. 346–412.
78. Плотин. Шестая Эннеада. Трактаты VI–IX / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. – СПб: Издательство Олега Абышко, 2005. – 416 с.
79. Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. – СПб: Наука, 2017. – 581 с.
80. Прехтль П. Введение в феноменологию Э. Гуссерля. – Томск: Водолей, 1999. – 96 с.

81. Рист Дж. М. Плотин: Путь к реальности / Пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. – СПб: Издательство Олега Абышко, 2005. – 320 с.
82. Романенко Ю. М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб: Алетейя, 2003. – 779 с.
83. Романенко Ю. М. Сравнительный анализ онтологических концепций М. Хайдеггера и А.Ф. Лосева в свете герменевтики В.В. Библихина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Том 19. Выпуск 3. С. 51–58.
84. Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю. Печальные времена. Дамаский Диадокх как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадокх. О первых началах. – СПб: Издательство русского христианского гуманитарного института, 2000. – С. 755–828.
85. Свирский И. Я. Нелинейный мир постнеклассической науки и творческое наследие Ж. Делёза. Автореферат диссертации на соискание степени доктора философских наук. – М.: 2004. – 44 с.
86. Свирский И. Я. Самоорганизация смысла. Опыт синергетической онтологии. – М.: 2001. – 181 с.
87. Фалёв Е. В. Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. – Серия: Философия, этика, религиоведение. – № 2 (2014). – С. 23–32.
88. Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств / Пер. с англ. Ю. А. Гастева. – М.: Мир, 1966. – 555 с.
89. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. – СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. – 416 с. 91
90. Фуко М. Герменевтика субъекта / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – М.: Наука, 2007. – 677 с. 96
91. Фуко М. Дискурс и истина / Пер. с фр. // Логос. – 2 (65). 2008. – С. 159–262.
92. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II / Пер. с фр. – М.: Наука, 2014. – 360 с.
93. Фуко М. Мысль о Внешнем / Пер. с фр. Т. Вайзер // Современные стратегии культурологических исследований: Труды Ин-та европейских культур. Вып. 2 / Отв. ред. Т.А. Филиппова. – М.: РГГУ, 2008. – С. 318–347.
94. Фуко М. Управление собой и другими / Пер. с фр. А. В. Дьякова. – СПб: Наука, 2011. – 432 с.
95. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Академический проект, 2013. – 460 с.
96. Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 26–37.

97. Хайдеггер М. Время и бытие // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 391–405.
98. Хайдеггер М. Гегель / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2015. – 320 с.
99. Хайдеггер М. Гераклит / Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2011. – 512 с.
100. Хайдеггер М. Закон тождества // М. Хайдеггер. Тождество и различие. [URL]: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Heidegg/Togd\\_Razl.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Togd_Razl.php) (Дата обращения: 10.11.2020)
101. Хайдеггер М. Исток художественного творения // М. Хайдеггер. Исток художественного творения. Избранные работы разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Академический проект, 2005. – С. 77–229.
102. Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления / Пер. с нем. Д. В. Смирнова // [URL]: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (Дата обращения: 15.11.2020).
103. Хайдеггер М. Ницше. В 2-х тт. Т. 1 / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 604 с.
104. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // М. Хайдеггер. Тождество и различие. [URL]: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Heidegg/Togd\\_Razl.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Togd_Razl.php) (Дата обращения: 11.11.2020)
105. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество / Пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2013. – 591 с.
106. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
107. Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις // Т. В. Васильева. Семь встреч с М. Хайдеггером. – М.: Издатель Савин С.А., 2004. – С. 119–184.
108. Хайдеггер М. О существе основания / Пер. с нем. В. В. Бибихина // [URL]: [http://www.bibikhin.ru/o\\_sushestve\\_osnovaniya](http://www.bibikhin.ru/o_sushestve_osnovaniya) (Дата обращения: 05.12.2017)
109. Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. З. Н. Зайцевой // [URL]: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000293/> (Дата обращения: 10.11.2020)
110. Хайдеггер М. Подачи / Пер. с нем. Э. Саркисяна // Герменейя. – 2013. № 1 (5). – С. 84–128.
111. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. Борисова. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.

112. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // *Время и бытие: статьи и выступления* / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 345–361.
113. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. – М.: Территория будущего, 2006. – 320 с.
114. Целищев В. В., Хлебалин А. В. Формальная онтология и метафизическая семантика // *Вестник НГУ. – Серия: Философия.* – 2012. Т. 10. Вып. 4. – С. 5–13.
115. Черняков А. Г. Онтология времени. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 406 с.
116. Черняков А. Г. Онтология как математика: Бадью, Гуссерль, Плотин // *Сущность и слово.* – СПб: «Феноменология-Герменевтика», 2009. – С. 415–436.
117. Agamben G. Absolute Immanence // G. Agamben. *Potentialities. Collected Essays on Philosophy.* Transl. by D. Hellen-Roazen. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – Pp. 220–239.
118. Agamben G. \*Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis // G. Agamben. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy* / Transl. by D. Hellen-Roazen. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – Pp. 116–137.
119. Badiou A. *Being and Event* / Transl. from French by O. Feltham. – London-New York: Continuum, 2005. – 526 p.
120. Badiou A. *Briefings on Existence. A Short Treatise on Transitory Ontology* / Transl. from French by Norman Madarasz. – SUNY Press, 2006. – 202 p.
121. Badiou A. *Logics of Worlds* / Transl. by A. Toscano. – London-New York: Continuum, 2009. – 636 p.
122. Badiou A. The Event as Trans-Being. in: A. Badiou. *Theoretical Writings.* – London-New York, Continuum, 2005. – Pp. 97–102.
123. Badiou A. On Subtraction, transl. by R. Brassier and A. Toscano, in: A. Badiou. *Theoretical Writings.* – London-New York, Continuum, 2005. – Pp. 103–117.
124. Beistegui M., de. *Immanence – Deleuze and Philosophy.* – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. – 210 p.
125. Bolander T. Self-Reference / *Stanford Encyclopedia of Philosophy* // [URL]: <https://plato.stanford.edu/entries/self-reference> (Дата обращения: 13.06.2021)
126. Brand G. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls.* – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955. – 147 p.
127. Brogan W. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being.* – Albany: State University of New York Press, 2005. – 211 p.

128. Bryant L. R. *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence.* – Evanston: Northwestern University Press, 2008. – 278 p.
129. Capobianco R. *Engaging Heidegger.* – Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2010. – 182 p.
130. Capobianco R. *Heidegger's Way of Being.* – Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2014. – 113 p.
131. Caputo J. *Demythologizing Heidegger: «Aletheia» and the History of Being // The Review of Metaphysics.* – Vol. 41, No. 3 (Mar. 1988). – Philosophy Education Society Inc., 1988. – Pp. 519–546.
132. Deleuze G. *Bergson's Conception of Difference // G. Deleuze. Desert Islands and Other Texts. 1953–1974 / Transl. by M. Taormina.* – Los Angeles: Semiotext (e), 2004. – Pp. 32–51.
133. Deleuze G. *Immanence: A Life // G. Deleuze. Pure Immanence. Essays on a Life.* Transl. by A. Boyman. – New York: Zone books, 2001. – Pp. 25–33.
134. Di Pippo, A. F. *The Concept of Poiesis in Heidegger's An Introduction to Metaphysics // Thinking Fundamentals, IWM Junior Visiting Fellows Conferences.* – Vol. 9. – Vienna, 2000.
135. Donohoe J. *The Nonpresence of the Living Presence: Husserl's Time Manuscripts. // The Southern Journal of Philosophy – 2000, Vol. XXXVIII.* – P. 221–230.
136. Dreyfus H. «Being and Power» Revisited // *Foucault and Heidegger. Critical Encounters.* Ed. By A. Milchman and Alan Rosenberg. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. – Pp. 30–54.
137. Dreyfus H. *Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practices.* [URL]: <https://www.scribd.com/document/64663400/Heidegger-and-Foucault-on-the-Subject-Agency-and-Practices> (Дата обращения: 15.11.2020)
138. Dreyfus H., Wrathall M. *Martin Heidegger: An Introduction to His Thought: Work, and Life, in: A Companion to Heidegger.* Ed. by H. Dreyfus and M. Wrathall. – Blackwell Publishing, 2005. – Pp. 1–16.
139. Dreyfus H., Rabinow P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* – Chicago: University of Chicago Press, 1982, 1983. – 271 p.
140. Feltham O. *Translator's Preface // A. Badiou. Being and Event / Transl. from French by O. Feltham.* – London-New York: Continuum, 2005. – Pp. xvii–xxxiii.
141. Fink E. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs.* – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1958. – 156 s.
142. Fink E. *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie // Zeitschrift für philosophische Forschung.* – Bd. 11, H. 3 (Jul. - Sep., 1957). – S. 321-337.

143. Hadot P. *Epistrophe et metanoia dans l'histoire de la philosophie // Histoire de la philosophie: Methodologie Antiquite et Moyen Age.* – Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1953. – Pp. 31–36.
144. Hallward P. Badiou. *A Subject to Truth.* – Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2003. – 467 p.
145. Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // M. Heidegger. Gesamtausgabe.* – B. 65. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1989. – 513 s.
146. Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz //M. Heidegger. Gesamtausgabe.* – B. 26. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1978. – 291 s.
147. Husserl E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte.* – Dordrecht: Springer, 2006. – 454 s.
148. Kockelmans J: *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy.* – Bloomington: Indiana University Press, 1984. – 338 p.
149. Koyre A. *The Liar*, in: *Philosophy and Phenomenological Research.* – Vol. 6, No. 3 (Mar., 1946). – Pp. 344–362.
150. Malpas J. *Heidegger's Topology: Being, Place, World.* – Cambridge (Massachusetts): The MIT Press, 2006. – 413 p.
151. Malpas J. *The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat // [URL]: [https://www.academia.edu/3982657/The\\_Twofold\\_Character\\_of\\_Truth\\_Heidegger\\_Davidson\\_Tugendhat](https://www.academia.edu/3982657/The_Twofold_Character_of_Truth_Heidegger_Davidson_Tugendhat) (Дата обращения: 11.11.2020)*
152. Martel C. *Heideggers Wahrheiten. Wahrheit, Referenz und Personalitat in Sein und Zeit.* – Berlin –New York, Walter deGruyter, 2008. – 330 p.
153. Maturana H., Varela F. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living.* – Dodrecht – Boston – London: D. Reidel Publishing Company, 1980. – 141 p.
154. Nancy J.-L. *Philosophy without Conditions*, in: *Think Again: A. Badiou and the Future of Philosophy.* Ed. by P. Hallward. – London-New York: Continuum, 2004. – Pp. 39–49.
155. Okrent M. *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics.* – Ithaca and London: Cornell University Press, 1988. – 157 p.
156. Okrent M. *The Becoming of Being*, in: *Man and World.* – September 1978, Volume 11, Issue 3–4. – Pp. 281–298.
157. Olson A. M. *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers.* – The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979. – 198 p.
158. Pöggeler O. *Der Denkweg Martin Heideggers.* – Günther Neske Pfullingen, 1990. – 450 p.

159. Polt R. Heidegger. An Introduction. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. – 197 p.
160. Rajchman J. Introduction // G. Deleuze. Pure Immanence. Essays on a Life / Transl. by A. Boyman. – New York: Zone Books, 2001. – Pp. 7–23.
161. Richardson W. J. Through Phenomenology to Thought. Third Ed. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. – 768 p.
162. Roesner M. *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers.* – Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 2003. – 323 p.
163. Sheehan T. *Hermeneia and Apophansis: the Early Heidegger on Aristotle* // Franco Volpi et al., *Heidegger et idée de la phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, 1988. – Pp. 67–80.
164. Schürmann R. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* / Transl. from French by C.-M. Gros. – Bloomington: Indiana University Press, 1987. – 403 p.
165. Sicheneder M. A. *Transzendenz und Wahrheit: ein Deutungsversuch der Begriffe Seinslichtung und Seinserhellung anhand der Interpretationen von Martin Heidegger und Karl Jaspers zur Kantischen Transzendentalphilosophie.* – Hundt Druck, 2000. – 277 p.
166. *Transcendental Heidegger.* Ed. by S. Crowell and J. Malpas. – Stanford: Stanford University Press, 2007. – 309 p.
167. Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970. 415 p.
168. Versenyi L. *Heidegger, Being, and Truth.* – New Haven and London: Yale University Press, 1965. 201 p.
169. Wrathall M. A. *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – 250 p.