

А.С. Никулина*

ДВОЙСТВЕННОСТЬ ИСТИНЫ БЫТИЯ В МЫСЛИ М. ХАЙДЕГГЕРА И ПРОБЛЕМА САООТНОШЕНИЯ

В статье рассматривается истина бытия (несокрытость) в мысли М. Хайдеггера и ее собственная структура, выявляется ее своеобразный «само-порождающий», двойственный характер, на первый взгляд, содержащий в себе парадоксальность. Однако если не пытаться применять к истине бытия категории формальной или диалектической логики, а опираться на собственную интерпретацию Хайдеггера, всякий парадокс исчезает. Тогда несокрытость оказывается трансгрессивной: она преодолевает границы понятия (и понятийного уровня), но совсем не ведет к молчанию о «том, о чем нельзя говорить». Истина бытия оказывается насквозь пронизанной саморазличием и самоотношением, которые Хайдеггер понимает в русле своего осмысления Аристотеля — как бесконечное становление, ограниченное только сущностью становящегося.

Ключевые слова: истина бытия, несокрытость, сущность, самоотношение, различие, смысл, нонсенс.

A.S. Nikulina. Twofoldness of truth of being in thought of M. Heidegger and the problem of self-reference

The article deals with the problem of Heidegger's truth of being (unconcealment) and its inherent structure, and exposes its peculiar «self-generating», two-fold character, which, at first sight, contains a certain paradox. However, if we do not seek to understand truth of being in terms of formal logics or dialectics, but rather follow Heidegger's own discourse, it eliminates the paradox. Then unconcealment reveals its transgressive nature: it transcends the boundaries of a concept (as well as the conceptual level) and does not become ineffable. We show that truth of being implies constant self-differentiating and self-relating that Heidegger understands through his reading of Aristotle — as incessant process, limited only by the essence (self-established) of a certain thing.

Key words: truth of being, unconcealment, essence, self-reference, difference, sense, nonsense.

Введение

Размышления Хайдеггера об истине бытия, несокрытости (а также о самом бытии) постоянно касаются темы ее сущностной двойственности. Напомним, что несокрытость (aletheia), истина

* *Никулина Александра Сергеевна* — аспирант кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета, тел.: +7 (911) 004-93-43; e-mail: benjaminel@yandex.ru

бытия — это открытость бытия человеку (вот-бытию, Dasein), из которой и в которой становится возможна более узкопознаваемая истина — истина сущего, а также истина высказывания. Важно, что сама эта открытость бытия, его высветленность, является одновременно и его сокрытостью, темнотой. Иными словами, она включает в себя собственное отрицание, свое собственное «иное». В этом — в общих чертах — и состоит двойственность истины. Два момента истины бытия *как таковой* — сокрытое и несокрытость — существуют в споре, борении, но также и в единстве, что позволяет истине сохранять свою сущность, «внутреннее борение, из которого и в котором ἀλήθεια в своей сущности едина и изначальна» [М. Хайдеггер, 2009, с. 288–289]. Сущность истины тем самым включает в себя не только свою противоположность, но и саму себя. Об этой парадоксальной «самовключенности» несокрытости мы по преимуществу и будем говорить.

Тему двойственности в творчестве Хайдеггера затрагивает У. Брган (W. Brogan), пишущий о диалоге немецкого мыслителя с Аристотелем. Осмысляя Аристотеля через призму различия бытия и сущего, Хайдеггер находит у Стагирита тот же мотив двойственности, который присутствует и в его собственной мысли. Стоит хотя бы вспомнить, что в «Категориях» Аристотель пишет о двух смыслах сущности. Брган подчеркивает, что двойственность — через понятие изменения, *metabolē*, — входит у Аристотеля и в понятие природы, *phýsis*. Так, для природного сущего характерны два момента — появление (исчезновение) и пребывание: «Больше-небытие и еще-не-бытие — фундаментальные характеристики изменения, а потому природного сущего. Аристотелю удается осуществить свою задачу, то есть прояснить значение *phýsis*, только благодаря тому, что он показывает, что постоянство и пребывание природного сущего предполагают соотносительность сущего и подразумевают моменты “из-чего” и “к-чему”, характерные для изменения» [W. Brogan, 2005, p. 37].

Дж. Малпас (J. Malpas) также говорит об общей двусоставности концепции истины у Хайдеггера. Он же указывает, как и Брган, на укорененность этой двоякости в античной философии. Кроме того, он отмечает, что двойная структура характерна отнюдь не только для его понимания истины. В сущности, эта структура постоянно повторяется в его мышлении. Дж. Кокелманс (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-летье» [J. Kockelmans, 1984, p. 72].

Тем не менее эти исследователи в большей мере сосредоточиваются на историческом аспекте двойственного характера понятий или на его связи с герменевтическим/феноменологическим методом Хайдеггера, не рассматривая внутреннего парадоксального характера этой двойной структуры. Именно эта парадоксальность и будет нас интересовать.

1. Парадоксальность несокрытости

Чем онтологический уровень в мысли Хайдеггера отличается от онтического? Спрашивая об этом, мы тут же погружаемся в самый центр заявленной темы. Все дело в «онтологическом различии», которое утверждает Хайдеггер: в различии между бытием и сущим. Оно не является раз и навсегда заданным, определенным хотя бы потому, что бытие — это не «вещь», не нечто субстанциальное. Напротив: бытие сопряжено со временем, текуче, оно ускользает от однозначных определений. Поскольку онтологическое различие является различием внутри *самого* бытия, иными словами, оно само не «вписано» в некоторый более широкий контекст, выходит, что бытие определяет само себя, или «различает» само себя. Структуру этого саморазличения Хайдеггер пытается артикулировать на протяжении всего своего творческого пути. На раннем этапе творчества речь идет о трансценденции, о наброске, затем — после так называемого «поворота» — о событии (Ereignis). Если понятие трансценденции, как показывает П.П. Гайденко¹, еще несет на себе следы влияния Гуссерля и его понимания интенциональности, то «набросок» и «событие» — уже собственные изобретения Хайдеггера, возникающие на почве его онтологии. В этих понятиях немецкому мыслителю удастся наиболее полно выразить своеобразие двойственности бытия — его самопорождающий, саморазличающий характер.

1.1. Несокрытость и саморазличение

Этот характер саморазличения, самоотношения специфичен не только для бытия. Истина как несокрытость также обладает подобной структурой: в лекциях о Пармениде Хайдеггер интерпре-

¹ П.П. Гайденко пишет: «...трансценденция — это чистый горизонт, чистая предметность; как можно видеть из вышеизложенного, именно такое определение дает Гуссерль функционирующей интенциональности. Как у Гуссерля основной задачей феноменологии является интенциональный анализ, так и у Хайдеггера онтологическое познание есть не что иное, как изначальное раскрытие трансценденции» [П.П. Гайденко, 1966, с. 94]. Эта близость интенциональности и трансценденции, однако, не отменяет существенных отличий между ними, которые определяются принципиальными различиями в методе этих мыслителей.

тирует греческое слово «алетейя», обозначающее истину, подчеркивая, что в основе представления об истине у греков лежит мысль о сокрытости, забвении («lethe»). Сама же несокрытость является, с одной стороны, устранением сокрытости, а с другой – сохранением этой самой сокрытости, удержанием ее в несокрытости. Таким образом, оказывается, что *сама* несокрытость включает в себя моменты сокрытости и несокрытости. Хайдеггер так и пишет об этом: «Несокрытое есть то изначально спасенное (das Gerettete), которое в результате борения с увлекающим в забвение сокрытием было сохранено в раскрытии и тем самым спасено, то есть стало сокрытым в несокрытости и тем самым неисшедшим в забвение (das Unentgangene)» [М. Хайдеггер, 2009, с. 246]. Таким образом, несокрытость как таковая включает в свое определение себя же: точно так же, как и само бытие – как таковое, вне горизонта сущего – состоит в различении бытия и сущего.

В структуре бытия, истины как несокрытости, наброска (Entwurf), события (Ereignis), природы (phýsis) у Хайдеггера присутствуют одни и те же особенности, которые можно резюмировать 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 удерживании 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, характеризовать 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.

1.2. Саморазличение как диалог начал

Здесь уместно вспомнить о знаменитом парадоксе теории множеств – парадоксе Рассела. Конечно, этот парадокс будет представлять для нас сугубо философский интерес: он является примером «замыкания на себя» конкретной системы аксиом, подобного тому, с каким мы сталкиваемся в онтологии Хайдеггера. Математика же давно сумела избавиться от этого парадокса, скажем, он отсутствует в варианте теории множеств Френкеля-Цермело, а Б. Рассел устраняет этот парадокс при помощи «теории типов», в рамках которой вводится понятие о различных типах объектов. Итак, в парадоксе Рассела речь идет об «обычных» и «необычных»

множествах: первый тип множеств не может включать себя самого в качестве собственного элемента, второй тип — может. Вопрос состоит в следующем: к какому типу следует отнести множество всех обычных множеств? Такое множество, вообще говоря, должно включать само себя, поскольку оно является обычным множеством (наряду со всеми другими). Однако если оно включает само себя, оно уже не является «обычным» множеством, ведь обычные множества не должны по определению включать сами себя. Рассел остроумно иллюстрирует этот парадокс с помощью истории о брадобрее, который должен брить тех и только тех жителей деревни, которые не бреют сами себя. Должен ли он бриться сам в таком случае?

Мы полагаем, что этот парадокс возникает в силу двух моментов.

Во-первых, в силу того, что с введением представления о «всех множествах» возникает проблема осмысления целостности как таковой. «Всеобщность» в данном случае (в случае множества всех обычных множеств) не определяется наличием общего принципа или понятия. Дело в том, что в теории множеств Г. Кантора элементы множеств также могут являться множествами. По этой причине между «множеством» и «элементом множества» нет существенного различия, т.е. нет различия между двумя аспектами целостности — аспектом единичности и отдельности (множество как элемент) и аспектом множественности как таковой (континуальности множества). Поэтому осмысление «множества всех обычных множеств» представляет такую трудность. Для понимания своеобразия некоторой совокупности элементов как целого недостаточно просто перечислить элементы: такое понимание требует качественного изменения точки зрения на эту совокупность (ее необходимо помыслить в качестве единства). К примеру, попробуем помыслить множество *всех* людей как некую целостность (а не просто как совокупность). Очевидно, это будет целостность нового порядка — мы неизбежно перейдем к понятию человека, которое качественно отличается от каждого отдельного человека, включенного в это множество людей. Однако в случае крайнего обобщения, когда речь идет о множестве всех множеств, проблема обостряется: здесь мы переходим не от конкретизированных элементов (так или иначе определенных) к их общему смыслу, но пытаемся помыслить целостность в принципе, как таковую, и оказывается, что она должна включать в некотором смысле саму себя — в ином случае она не будет целостностью. В каком же смысле здесь речь идет о «включенности»? Очевидно, множество, включающее само себя, содержит не только совокупность подмножеств (или элементов), из которых оно фактически состоит, но и себя как собственный элемент, который неизменно отличается от всей совокупности

фактических элементов. Поэтому, на наш взгляд, проблема целостности – и парадокс Рассела – выводит к проблеме самоотношения как универсального свойства реальности. На подобного рода неопределимость всеобщности указывает также К. Ясперс, вводя понятие «объемлющее»².

Во-вторых, причиной возникновения парадокса Рассела является тот факт, что в рамках наивной теории множеств речь идет о сущностях одного типа (элементы множества определяются как объекты), а это значит, что целостность мыслится как тотальность, т.е. причастность всех элементов целого одному принципу, началу, понятию. Возникающий парадокс указывает на невозможность «однопорядкового» понимания целостности: целостность требует не просто формального единства (равенства самой себе), но самоотношения, не сводимого к равенству. Равенство элемента множества самому себе ($x=x$) – это констатация исходной самотождественности элемента. Однако понятие отношения по определению требует момента различности соотносимых сущностей, а не только их тождественности. Поэтому любого рода тождество x самому себе неизбежно требует его отличия от самого себя; но неопределенное понятие тождества (как оно предстает в теории множеств) такого отличия не предполагает. Иными словами, «объект» тут выступает как (содержательно) пустая сущность, вступающая исключительно в формальные отношения с другими объектами. Совокупность *всех* таких объектов становится возможным ясно помыслить, только если внести некоторое различие в само понятие «объекта», иначе такая совокупность неизбежно оказывается парадоксальной. Рассел предлагает различать типы объектов. Другое возможное решение – отличать объект от самого себя, ввести в его структуру самоотношение. Очевидно, такое самоотношение необязательно отсылает к сфере субъективности и самосознания: оно может составлять сущностную черту бытия вообще – именно так и происходит в мысли Хайдеггера.

В.С. Библер в книге «От наукоучения – к логике культуры», на наш взгляд, дает интересное объяснение парадокса Б. Рассела, которое может пригодиться и для понимания ситуации с хайдеггеровским определением истины, где происходит удвоение определяемого понятия в самом определении. Каким же образом несчастный бродячий может выйти из того щекотливого и неприятного положения, в которое он попадает? Решение, которое предлагает Библер,

² «Объемлющее – это еще не горизонт, в котором предстает нам всякий определенный способ бытия действительного и истинности, но то, в чем всякий отдельный горизонт заключен как в абсолютно охватывающем, которое уже не открывается нашему взгляду как горизонт» [К. Ясперс, 2013, с. 43].

оказывается на удивление простым, хотя и ведет к важным последствиям: «При таком повороте выясняется, что речь идет не о парадоксальности определения одного логического субъекта двумя атрибутами, а о том, что, брея себя, брадобрей выступает (расщепляется) в двойном бытии – брадобрея и жителя, в форме двух логических субъектов. Это во-первых. Во-вторых, брея себя, брадобрей превращает себя (жителя) в брадобрея и превращает себя, брадобрея, – в жителя поселка, который не бреется сам. Брадобрей здесь не только “относится” к двум множествам одновременно; брея себя, он порождает оба множества, определяет их. В момент бритья он возникает как элемент множества “не бреющих себя” и как элемент множества “брадобреев”» [В.С. Библер, 1991, с. 36]. Здесь представляется важным следующее: «раздваиваясь» на двух логических субъектов, реальный брадобрей определяет себя как ту или иную сущность (как элемент того или иного множества): однако обе эти сущности сосуществуют в нем *одновременно*, никак не мешая друг другу. Таким образом, именно способность брадобрея «раздваиваться», быть сразу же и тем и другим, и позволяет ему существовать в реальности, не аннулируя при этом самого себя. Такое раздваивание только и позволяет брадобрею быть самим собой – не в качестве понятия, но в качестве реального существа: согласно Библеру, тогда и только тогда X может являться X , когда оно есть также и не- X . Однако X для него – по преимуществу субъект в новоевропейском понимании, сильно сближающийся с человеческой личностью. Именно субъект носит в себе своего двойника и оппонента.

Для нас, однако, важно не это, а то, как Библер – вслед за М. Бахтиным – помещает саморазличение (которое он в рамках «логики культуры» связывает с диалогичностью) в основание законов логики. Вспомним, к примеру, Фихте, к которому отсылает название упомянутой книги Библера («От наукоучения – к логике культуры»): если у Фихте существование, «Я есмь», становится достоверным благодаря присутствию в опыте сознания необходимой связи, X , основывающейся на логическом законе тождества, то Библер, опираясь на парадокс теории множеств, ставит логическое самотождество субъекта и понятия в зависимость от их внутреннего саморазличения. Хайдеггер, определяя несокрытость как «спор» (Streit) или «игру» сокрытости и несокрытости, кажется, делает то же самое: замыкает истину в ее самоотношении, впрочем, ни в коей мере не апеллируя к субъекту в вышеуказанном смысле. Тем самым определения Хайдеггера оказываются, с формально-логической точки зрения, парадоксальными: истина определяется не через некоторое родовое понятие (да и едва ли это воз-

можно), 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 как таковой. 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» мыслить как несущее в себе момент становления. Именно так Хайдеггер его и мыслит. Рассматривая аристотелевское толкование понятия «фюзис» в работе «О существе и понятии φύσις», Хайдеггер указывает на исходно *подвижный* характер не только *phýsis*, природы, но и «формы» (*morphē*), 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» [*Аристотель*, 1981, 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...» [*М. Хайдеггер*, 2004, 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. Бруган, 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» [*W. Brogan*, 2005, р. 33]. В другом месте «Физики» (В, 193a–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 слова «форма»

тому смыслу, который имеет греческое слово *morphē*. Согласно Хайдеггеру, в основе аристотелевского понимания *morphē* также лежит подвижность, поскольку оформлению материи соответствует переход потенции, *dynamis*, 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» [М. Хайдеггер, 2004, с. 178]. Природное существо, 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 вид энергии, то форма оказывается зависимой от исходной подвижности природного существа. Поэтому природа движется к самой себе, к выявлению своего вида, формы, которые присущи ей как моменты ее собственного движения.

Таким образом, когда мы говорим о некотором роде «подвижности», самостановления истины, бытия, природы в философии Хайдеггера, мы не имеем в виду какого-то безобразного становления во времени, которое не несет в себе никакого собственного смысла и формы. Напротив: истина как несокрытость всегда становится *собой*, а не чем-то иным, природа конкретной вещи всегда выявляется в самой этой вещи, в ее устойчивом присутствии. Внимание Хайдеггера к становлению (и, соответственно, ко времени) тесно связано с проблемой самоотношения: действительно, то, что становится, в один и тот же момент является собой и не-собой, поскольку становление как раз и состоит в переходе из одного состояния в другое; данное понятие фиксирует этот переход (заметьте, что парадоксы становления виртуозно разбирает Ж. Делёз в «Логике смысла»). При этом важно, что такое становление собой в онтологии Хайдеггера исходно свободно, потому что свобода лежит в основании несокрытости и бытия. Немецкий мыслитель неоднократно указывает на связь истины со свободой, понимаемой им, конечно, не как свобода человека, но, скорее, как свобода, дающая человеку возможность быть. Свобода кладется им 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» [М. Хайдеггер, 2001, с. 311]. 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 самоотнесенности.

Такая исходная самоотнесенность (исходная — значит, основополагающая, не имеющая более никакого основания) объясняет, почему несокрытость, согласно Хайдеггеру, требует момента сокрытости: вовсе не потому, что *понятие* «несокрытость» выводит нас к своей «противоположности» — к понятию «сокрытость» (такую диалектическую трактовку немецкий мыслитель сам неоднократно опровергает), но в силу исходной же подвижности самой несокрытости, которая возможна лишь в силу наличия в ней «сокрытости» в качестве реального и равнозначного момента ее самопроявления. Момент сокрытости — это то, что сохраняет *саму* несокрытость как таковую, не позволяет ее становлению стать беспредельным и тем самым разрушить ее существо. Важно то, что само сокрытое всякий раз не является чем-то статичным, но отличается той же подвижностью, о которой выше шла речь. В этом смысле — в духе Библера и Бахтина — можно говорить о своеобразном «диалоге» сокрытости с несокрытостью: да и сам Хайдеггер (скажем, в лекциях о Пармениде) говорит о «споре» этих двух моментов, только этот «диалог» протекает в бытии, а не в субъекте. Этот бытийный «спор начал» (если перефразировать А.В. Ахутина, рассуждающего о «споре о начале»³) остается спором лишь в силу взаимодействия начал.

Несокрытость (как феномен и источник феноменальности в философии Хайдеггера), таким образом, нельзя считать понятием в строгом смысле (ведь, как мы указывали выше, с формально-логической точки зрения, определение несокрытости оказывается парадоксальным): скорее, это слово указывает на некоторое особое поле становящихся смыслов — поле, в котором происходит борьба и определение самой несокрытости посредством присущего ей внутреннего различия. А значит, несокрытость парадоксальна только с формально-логической точки зрения. Вопрос о том, укладывается ли трактовка Хайдеггером истины в рамки диалектической логики, мы не имеем возможности рассмотреть подробно, однако отметим, что ответ на него требует внимания к тому, как интерпретирует немецкий мыслитель проблему негативности,

³ «Сосредоточивая весь мыслимый мир в одну точку абсолютного первоначала, всматриваясь, вдумываясь в *одну и ту же точку*, философы находили, выявляли в ней столь же абсолютно *разные* начала-принципы, утверждающие (и даже учреждающие), как следствие, принципиально (изначально) разные миры и отвечающие им умы» [А.В. Ахутин, 2007, с. 29].

которая достаточно ярко заявляет о себе в мысли Гегеля. Сказанное, впрочем, никоим образом не указывает на иррациональный или мистический характер понимания Хайдеггером истины. Ведь сфера рациональности не исчерпывается диалектикой и формальной логикой. Кажется, Хайдеггер обращается к античной мысли — в особенности к досократикам и Аристотелю — отнюдь не только в силу своего известного увлечения немецким романтизмом (в частности, поэзией Гёльдерлина), не только в силу «биографических» причин. Другим побудительным мотивом такого обращения является собственное движение его мысли, а более широко — движение современной ему европейской мысли вообще. Стоит вспомнить, какое фундаментальное влияние на Хайдеггера оказала, наверное, одна из самых рациональных традиций мышления — феноменология Э. Гуссерля. Это влияние не является просто некоторой исторической случайностью, а дальнейший отход Хайдеггера от феноменологии — голым отвержением основных феноменологических принципов: упорство, с которым в ранних работах Хайдеггер пользуется феноменологическими терминами, а в поздних сосредоточивается на весьма феноменологической метафоре «просвета», указывает так же и на то, насколько немецкому мыслителю близко рациональное отношение к мыслимому.

Здесь мы говорим о философской «рациональности» в широком смысле этого слова как о разумности, опоре на логос, имея в виду, конечно, что рациональность исторична, а значит, не существует какой-то единственно правильной формы мышления; скорее, рациональность как раз и состоит в попытке непротиворечиво осмыслить само мышление (Гегель: «...философия должна сделать предметом мышления само мышление» [Г.В.Ф. Гегель, 1974, с. 101]). Размышление о парадоксальности (или непротиворечивости?) несокрытости имело своей целью не только вскрыть ее структуру, но и указать на возможность говорить об этой самопорождающей структуре несокрытости (а также бытия, природы, события...) вполне рациональным языком. Существует также вероятность того, что, рассуждая о «конце философии» и «задаче мышления», Хайдеггер предлагал не кружить в неясной «иррациональности» поэтического (в привычном смысле этого слова), а попытаться мыслить по-другому, выйти к другой логике мышления. Кажется, французские мыслители, творившие после Хайдеггера, — Ж. Делёз, М. Фуко, Ж. Деррида и др. — действительно мыслят «по-другому». Такой же инаковостью по отношению к так называемой «западной метафизике» отличается, конечно, и русская мысль XX в., а именно мысль А.Ф. Лосева, А.В. Ахутина, В.В. Бибихина и др. Находясь в общем историческом и культурном пространстве с Хайдеггером,

эти философы улавливали созвучные смыслы. Далее мы кратко рассмотрим интересные пересечения мысли последнего о саморазличении с идеями Ж. Делёза и А.Ф. Лосева.

2. Саморазличение как тема мысли

Говоря о саморазличении, характерном для несокрытости, нужно еще раз обратить внимание на то, что это саморазличение не есть некоторый процесс (во времени), происходящий с теми или иными умозрительными или чувственными вещами, не есть нечто приходящее по отношению к устойчивой сущности. Однако это и не чистая текучесть, лишенность всякой устойчивости, *areion* («беспредельное»), о котором говорили Анаксимандр и пифагорейцы. Скорее, оно подразумевает как раз такой процесс, который сам из себя порождает собственную сущность. Подобно тому, как у пифагорейцев число появлялось в результате взаимодействия предела и беспредельного («единство борется с беспредельностью, которую оно в себя втягивает, и результатом взаимодействия обоих начал является “число”, определенное множество...» [С.Н. Трубецкой, 1906, с. 78]), также и саморазличение, если говорить о нем как о таком, безотносительно к чему-либо, с одной стороны, беспредельно становится, меняется, движется, с другой — все-таки находит предел в самом себе, замыкается на себя, включая в себя момент собственной инаковости.

2.1. Несокрытость и «Логика смысла»

Итак, бытие и истина как несокрытость сами в себе бесконечно различаются и самопорождаются, что, собственно, и является условием их существования на онтическом уровне — в качестве конкретного сущего, той или иной исторической истины. Интересно, что на подобную необходимость самопорождения истины указывает и Ж. Делёз. Впрочем, он прибегает для этого не к понятию «истина», а к понятию «смысл». Тем не менее смысл у Делёза неразрывно связан с истиной — он является не чем иным, как «условием истины». Он пишет: «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»

[Ж. Делёз, 1998, с. 37]. Здесь мы видим своеобразный вариант осмысления двойственного характера истины, присутствующего в ней бесосновного самоотношения.

Смысл (как условие истины), следовательно, должен некоторым образом замыкаться сам на себя, а значит, принципиально отличаться от концептуальной истины, которую Делёз анализирует на примере функционирования языка. Он также говорит о том, что смысл включает в себя, точнее, отсылает к парадоксальному элементу — «нонсенсу», не-смыслу. Л.А. Маркова так описывает этот парадоксальный элемент: «Парадоксальный элемент... является одновременно словом и вещью, он — вечный двигатель, который пробегает разнородные серии, координирует их, заставляет резонировать и сходиться к одной точке, или, наоборот, расходиться и ветвиться на многие. 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» [Л.А. Маркова, 2000, с. 279–280]. Здесь — в структуре смысла — мы находим черты, характерные и для структуры истины бытия у Хайдеггера.

1. Смысл, как и несокрытость, воссоздает 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 не столько представляет собой понятие, иное по отношению к основному (иначе говоря, речь идет не о взаимопределии 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» [Ж. Делёз, 1998, с. 79]. Важно так же 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, которая де-

дает само различие различающим, становящимся: «...это трансгрессия, оно изобличает номинальный характер закона и открывает художественную реальность. Это непонятнейшее различие, сопротивляющееся любой понятийной спецификации» [А.В. Дьяков, 2012, с. 117]. Но ведь в структуре несокрытости мы тоже имеем дело с подобным повторением, лишь на первый взгляд кажущимся «тавтологическим», и мы раскрыли смысл этого повторения как раз через различие.

Существуют и другие пересечения в понимании истины/условий истины Хайдеггером и Делёзом: скажем, смысл, как и несокрытость, находится в непосредственной связи с событием. Однако раскрытие этих параллелей выходит за рамки этой статьи.

2.2. Несокрытость и проблема самости

Своеобразным горизонтом, или «рамкой» мысли Хайдеггера является понятие феномена. Конечно, это уже не то понятие феномена, которое мы находим у Гуссерля. Феноменальность приобретает у Хайдеггера совсем иной смысл — она лишается укорененности в разуме и сознании и выходит на почву истины как несокрытости. Собственно, несокрытость и является первичным феноменом и источником феноменальности как таковой. В «Бытии и времени» создатель фундаментальной онтологии определяет феномен как «себя-в-себе-самом-показывание» [М. Хайдеггер, 2013а, с. 31]. Это «себя-в-себе-самом» снова отсылает нас к характерной «тавтологичности» мышления Хайдеггера, которую мы выше прояснили как принципиальную черту его мысли — как двойственность его логики. Это важный момент: он еще раз указывает на то, что в разговоре об истине, бытии и времени проясняется не то, как эти вещи соотносятся друг с другом или как они «даны» нам в субъективном (или ином?) опыте, но их феноменальность, то, как они являются (показывают себя) *сами по себе*.

Однако это «себя-в-себе-самом» отсылает нас к проблеме самости. Самопорождающая структура несокрытости позволяет истине сохранять, удерживать свою сущность, иначе говоря, сохранять саму себя. Самость вещи указывает на саму вещь, как она есть. При этом важно, что в мысли Хайдеггера самость находится в тесной связи с «показыванием», с феноменальностью, т.е. она отнюдь не является чем-то непостижимым, оторванным от своего проявления. При этом, что важно, самость вещи никоим образом не исчерпывается своим *конкретным* (тем или иным) проявлением: другими словами, сущность несокрытости не совпадает с феноменом несокрытости. Почему это так? Попробуем прояснить этот момент. Несокрытость, помимо характерного для нее «само-

порождения», имеет и другой аспект: она представляет то поле открытых возможностей (которое Хайдеггер обозначает метафорой «просвета»), в котором происходит становление и трансформация конкретно-исторической истины. Таким образом, любой феномен (как нечто истинное, выражающее самость вещи) обретает свою силу благодаря этому пространству феноменальности. Феноменальность как таковая при этом ускользает от того, чтобы стать феноменом. Когда мы пытаемся описать ее как феномен, то можем сделать это лишь изнутри истории, изнутри конкретного понимания истины и бытия. Сущность же феноменальности, как и «самость» истины, остается неприкосновенной, хотя мы и можем на разные лады о ней говорить.

А.Ф. Лосев описывает самость вещей в очень близком Хайдеггеру духе: самость вещи, во-первых, *не* присутствует в сознании, в признаках вещи, в Боге или в какой-либо еще области, иной по отношению к самости. Самость вещи находится только в самой вещи, выражая тем самым ее предельную индивидуальность. Он пишет: «...определить *абсолютную индивидуальность* вещи — значит утратить ее как предмет определения. Найти *самое само* вещи — значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката» [А.Ф. Лосев, 1994, с. 323]. Однако такое отсутствие определенности не делает самость «вещью в себе», которая отделена от своих явлений непроходимой стеной. Лосев отводит такое понимание с помощью понятия *символа*: в символе самость вещи является как бесконечные ее (вещи) интерпретации, каждая из которых представляется неполной и одновременно истинной, выражающей самость. Здесь уместно вспомнить, что Хайдеггер пишет о символе: «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*» [М. Хайдеггер, 2013б, с. 464]. Символ — это «лад», событие, в котором происходит «само-сопоставление человека с чем-то еще» [там же, с. 463].

Если символ, понятый как событие «сличения» двух различных вещей, действительно составляет сущность трансценденции, то становится ясно, почему именно в речи может являться — тем или иным образом — бытие. Речь символична: это значит, что она непосредственно выражает сущность, самость вещей. При этом самость вещей как таковая (в отрешенности от исторических ее перипетий), или их несокрытость, все-таки остается *невыразимой* символически, ведь именно она и лежит в основании всякого символа, делает его возможным. Здесь Лосев соглашается с Хайдеггером: «...самое само есть *великая простота* сознания и бытия. Ее начинает усматривать ум, воздержавшийся от суеты и пестроты

слепой чувственности. Но как бы ни воздерживался человеческий ум, сама жизнь... возможна только благодаря этой великой простоте» [А.Ф. Лосев, 1994, с. 329]. Ни для Лосева, ни для Хайдеггера не существует проблемы соотношения бытия и сознания, проблемы «первичности» той или иной сферы опыта или бытия. Они исходят из «великой простоты», которая является последним основанием и не нуждается в обосновании не потому, что отсылает к какому-то запредельному опыту, а, напротив, потому, что она выражает и сосредоточивает в себе самое простое и очевидное, что чаще всего и упускается из виду.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Физика / Пер. с др.-греч. В.П. Карпова // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3.
- Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб., 2007.
- Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
- Гайденко П.П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм. М., 1966. С. 77–107.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. Наука логики. М., 1974.
- Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я.Я. Свирского. М., 1998.
- Дьяков А.В.* Жиль Делёз. Философия различия. СПб., 2012.
- Лосев А.Ф.* Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
- Маркова Л.А.* Наука и логика смысла Ж. Делёза // Философия науки. Вып. 6. М., 2000. С. 254–281.
- Трубецкой С.Н.* История древней философии: В 2 т. М., 1906. Т. 1.
- Хайдеггер М.* О сущности истины // Хрестоматия по философии / Под. ред. П.В. Алексева, А.В. Панина. М., 2001. С. 311–319.
- Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004. С. 119–184.
- Хайдеггер М.* Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2009.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Биbihина. М., 2013а.
- Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В.В. Биbihина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб., 2013б.
- Ясперс К.* Разум и экзистенция / Пер. с нем. А.К. Судакова. М., 2013.
- Brogan W.* Heidegger and Aristotle. The twofoldness of being. Albany, 2005.
- Kockelmans J.J.* On the truth of being: Reflections on Heidegger's later philosophy. Bloomington, 1984.
- Malpas J.* The twofold character of truth: Heidegger, Davidson; Tugendhat. 2013 // URL: <http://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/2013/03/The-Twofold-Character-of-Truth-Heidegger-Davidson-Tugendhat.pdf>