

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2023.14.31.004

Истина после Хайдеггера: постметафизические концепции истины М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью

Никулина Александра Сергеевна

Аспирант,
Санкт-Петербургский государственный университет,
199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5;
e-mail: nikulinaalex88@yandex.ru

Аннотация

Основная задача данной статьи – прояснение особенностей концепции истины, характерных для французской постметафизической философии, которая рассматривается нами в контексте ее связи с философией М. Хайдеггера. Известное учение М. Хайдеггера об истине бытия рассматривается нами в широком историко-философском контексте; мы показываем, что основной особенностью хайдеггерианской концепции истины является то, что истина мыслится в его онтологии как форма самоотношения, как событие самоопределения и таким образом утрачивает нормативный характер. Тем самым, на первый план выходит проблематичность (и парадоксальность) бытия как такового, которая больше не понимается как следствие ограниченности человеческого познания, а становится следствием присущей бытию (и мышлению) неопределенности. Сходное понимание истины — в качестве свободного, безосновного самоопределения бытия — обнаруживается также в мысли крупных фигур французской философии — М. Фуко (идея «практик себя»), Ж. Делёза (идея самоорганизующегося смысла) и А. Бадью (идея событийной истины). Мы показываем, что понимание истины этими мыслителями во многом оказывается аналогичным концепции онтологической истины М. Хайдеггера. Во всех рассматриваемых философских проектах бытие утрачивает свои «метафизические» черты: перестает мыслиться как даруемое высшим сущим (Богом) или требующее единого основания («субъективного» или «объективного») и, скорее, сближается с понятием уникальной природы отдельных вещей. Тем самым вопрос о том, как нечто может быть причиной самого себя и, более широко, как нечто может соотноситься с собой, перестает определяться мыслью о божественном или объективном (субъективном) основании: рефлексивность начинает пониматься как собственная черта реальности в целом, не имеющая преимущественного отношения к субъекту, а потому требующая отдельного прояснения.

Для цитирования в научных исследованиях

Никулина А.С. Истина после Хайдеггера: постметафизические концепции истины М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 5А-6А. С. 37-50. DOI: 10.34670/AR.2023.14.31.004

Ключевые слова

Онтологическая истина, событие, самоотношение, практика себя, смысл, теория множеств, Хайдеггер.

Введение

Мы будем говорить об определенных моментах в понимании истины, вписывающихся в общее русло постметафизического поворота, связанного, в том числе, с именем М. Хайдеггера – в русло призыва к «деструкции (предшествующей) онтологии», озвученного им в «Основных проблемах феноменологии» [Хайдеггер, 2001, 32]. Этот поворот – если попытаться бегло очертить его – состоит в переосмыслении содержания ключевых для философии понятий – субъекта, сущности, бытия, времени, смысла, явления и т. д. Суровой критике подвергается в первую очередь понимание сущности метафизики, ее неосмысленная связь с теологией, которая возникает уже у Аристотеля [Хайдеггер, 2013, 84]. Метафизика, как «наука о сверхчувственном и познание сверхчувственного» [Там же, 78], более не решает возложенной на нее задачи первой философии: такое понятие метафизики овнешнено и запутанно в себе [Там же, 81].

Благодаря Хайдеггеру, однако, метафизика не становится наукой о чувственном – скорее, трансформируется само противопоставление чувственного / сверхчувственного. Бытие природы (чувственного) больше не определяется, исходя из бытия Бога и / или субъекта. Утверждается самодостаточность природы, восстанавливается единство понятий «природы» и «бытия»¹. Тем самым, однако, область природного существенно расширяется: теперь уже субъективность приобретает «естественные» черты, с одной стороны, акцентируется изменчивый характер субъекта (форм субъективности), с другой – субъект становится в один ряд с «объективной» природой.

М. Хайдеггер: истина и сбывание мира

С обновлением вопроса о бытии М. Хайдеггер заново поднимает и вопрос об истине. Она освобождается из-под власти тождества – момент *соответствия* предмета высказыванию становится вторичным. Истина бытия – это уже не мысль, в некотором смысле тождественная своему предмету: это раскрытие бытия в мысли, которое отличается от самого бытия, но именно этим и обнаруживает его существо. Поэтому истина также сближается с понятием смысла².

Бытие само по себе – а с ним и сущность вещей – обретают у Хайдеггера принципиально временной характер. Однако такая временность не есть хронологическое время, т. е. время, понимаемое как «число движения» (Физика. IV, 11. 219 b) [Аристотель, 1981, 149]; она задается как изначальное *единство* горизонтных временных схем (которым в общих чертах соответствуют привычные модусы будущего, прошлого и настоящего). Это единство не совпадает ни с прошлым, ни с настоящим, ни с будущим: оно оказывается данным прежде них, из него время «развертывается» в своих трех измерениях. Изначальное время мыслится не как равномерное «отсчитывание» наличных моментов движения, а как то, что делает возможным такое отсчитывание; это структура, на основании которой возможен тот или иной счет, та или иная мерность движения.

Изначальное единство времени Хайдеггер называет *событием* (Ereignis). Как отмечает В. В. Бибахин, это слово имеет несколько смыслов [Бибахин, 2009, 514]. Один из основных смыслов указывает на родство Ereignis с das Eigene, словом, которое можно перевести как «собственное»,

¹ Разбору греческого понимания природы (physis) Хайдеггер посвящает работу «О существе и понятии φύσις». См. [Хайдеггер, 2004].

² «“Смысл бытия” и “истина бытия” говорят то же самое» [Хайдеггер, 1993, с. 33].

«собственность». Отсюда – понимание события как «особления», обретения и сохранения самого себя: скажем, когда речь идет о человеческой самости. Так, пишет Хайдеггер, событие «собирает смертных вокруг осуществления их сущности и держит в нем» [Хайдеггер, 1993b, с. 269]. Однако событие затрагивает также бытие и время как таковые – они тоже, сбываясь, обретают свое существование [Хайдеггер, 1993a, с. 402–403]. Сущность вещей, таким образом, определяется через их «сбывание», которое само не является некоторым процессом во времени. Событие как довременное *самоосуществление* и есть исходная, бытийная истина. Нечто, осуществляясь, раскрывая свое существование, является в этом истинным – т. е. несокрытым, неутоенным.

Такая концепция истины, как подчеркивает, к примеру, Э. Тугендхат [Tugendhat, 1970], делает понятие истины излишне размытым: если «истина» понимается как раскрытие сущего вообще, т. е. как самоосуществление, она уже никак не соотносится с ложью и вообще с истинностью как свойством высказывания. Есть ли тогда смысл называть такое самоосуществление «истиной»? Другую слабость концепции М. Хайдеггера отмечает А. Койре: если всякое самораскрытие – истинно, т. е. тем или иным образом «раскрывает» вещь, то исчезает критерий, отличающий «подлинное» самоосуществление от «неподлинного» [Койре, 1999]. Тем самым самоосуществление является одновременно своей же противоположностью. Эти критические замечания являются достаточно убедительными. Тем не менее, продуктивность концепции бытийной истины состоит в том, что она претендует на обнаружение исходной структуры, стоящей за любым речевым или иным действием, направленным на раскрытие реальности – а именно, структуры самоосуществления, «сбывания». Эта структура скрывает в себе целый ряд проблем, которые в философии Нового времени осмысливались преимущественно через призму субъективности – т. е. сознания, духа, разума. У М. Хайдеггера самоосуществление, определяя собой даже бытие и время, естественно, отсоединяется от проблемы субъективности, становится условием самого обнаружения, появления конкретных форм субъективности. В то же время самоосуществление, о котором идет речь, не является трансцендентным по отношению к человеческой / природной реальности. Как точно замечает А. М. Гагинский, М. Хайдеггер завершает процесс *натурализации* бытия, начатый еще Дунсом Скотом – иначе говоря, бытие перестает связываться с божественным началом, оно обретает «естественные» черты³. Это, в свою очередь, ведет к тому, что проблематика *causa sui* перестает относиться исключительно к области теологии.

Хайдеггеру удается показать, что «сбывание» события, самоосуществление определяет собой конкретную данность мира, бытия и времени. Если всякая вещь сбывается, становится собой, а потом уже так или иначе определяется в качестве сущего, то, во-первых, необходимо понять, что представляет собой изначальная сущность, самость вещи – как может пониматься сущность вообще. Во-вторых, встает вопрос о том, как вещь соотносится сама с собой, как становится возможным рефлексивное отношение (самореферентность). В связи с этим делаются значимыми темы различия и тождества, движения и покоя. Эти вопросы снова приобретают

³ «Поскольку бытие является предельно простым и в то же время наиболее широким понятием, которое сказывается обо всем [Metaphysica 998b20], Иоанн Дунс Скот приходит к выводу, что оно относится к конечному сущему в не меньшей степени, чем к бесконечному, т. е. в обоих случаях сказывается унивокально» [Гагинский, 2017, 57]

полноценный онтологический смысл, т. е. указывают на проблему различия *вообще*, движения *вообще*, не ограниченную определенной областью сущего.

В этом отношении характерной чертой постметафизической философии является не столько деструкция (и деконструкция) традиционных понятий метафизики – субъекта, сущности, истины, существования – сколько их переосмысление, которое строится на понимании исторической изменчивости этих понятий и не подразумевает наличия у них единого изначального смысла или некоторого принципа изменчивости. Осознается бесосновность концепций субъекта, истины и т. д. Однако эта бесосновность указывает не столько на *относительность* всякого знания и принципиальную неполноту любого понимания реальности, сколько – и прежде всего – на *абсолютный* источник возможности понимания, на «сбывание» понимания. Иначе говоря, философия (в частности, онтология) утрачивает свой сугубо теоретический характер. Она становится практикой. Эта тенденция делается очевидной уже у М. Хайдеггера, на что указывает, в частности, И. Инишев⁴. А. Г. Погоняйло, размышляя о об истине у Хайдеггера, пишет: «...это такая истина, которая *не требует верификации* “на практике” – подтверждения своего соответствия истинному положению дел, так как *она оно* – это истинное положение дел <... — и *есть*» [Погоняйло, 2017, 381].

М. Фуко: истина и практика себя

В своем последнем интервью М. Фуко признается, что М. Хайдеггер был ключевой фигурой, определявшей его мысль⁵. Пожалуй, ярче всего влияние немецкого мыслителя прослеживается в исследованиях М. Фуко, касающихся становления субъекта и его связи с истиной: здесь он подходит к той же проблеме, которую Хайдеггер артикулирует в понятии события – к проблеме самоосуществления. Хотя речь идет о становлении субъектом, это становление происходит таким образом, что затрагивает *всего* человека, т. е. человека в его бытии – неудивительно поэтому, что такое самоосуществление описывается с помощью античных терминов, которые имеют отношение к космосу в целом.

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 указывает на 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 доклад П. Адо⁶, посвященный непосредственно этой теме, который ему представляется важным для понимания сущности такого обращения.

⁴ «...философствование Хайдеггера являет себя как радикальное самопознание *индивида*, содержащее не столько эпистемологически-теоретические, сколько экзистенциально-практические импликации» [Инишев, 36].

⁵ Он говорит: «Certainly. For me Heidegger has always been the essential philosopher. I began by reading Hegel, then Marx, and I set out to read Heidegger in 1951 or 1952 <...> I still have here the notes that I took when I was reading Heidegger. I've got tons of them! And they are much more important than the ones I took on Hegel or Marx. [Foucault, 1990, 250]

⁶ М. Фуко пишет по поводу этого доклада: «Тогда на одном из философских конгрессов он [П. Адо. – А. Н.] сделал доклад об *epistrophe* и *metanoia*, по-моему, фундаментальнейший, в котором он говорил, что западная культура располагает двумя моделями обращения: моделью *epistrophe* и моделью *metanoia*» [Фуко, 2007, 242–243].

П. Адо 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 к себе (Об эпистрофе в неоплатонизме см.: [Светлов, Лукомский, С. 801, 802, 814]. 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...» [Hadot, 1953, 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» [Там же, 33]. Если мы теперь вспомним, 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 – «того же самого», к которому возвращаются.

Здесь стоит упомянуть об интересной интерпретации индоевропейского возвратного местоимения со значением «себя», *se, предложенной Дж. Агамбенем. Он обнаруживает в этом местоимении оттенок смысла, указывающий на разрыв, различие, отделенность. Чтобы проиллюстрировать, насколько глубоко смысл различия, обнаруживаемый в понятии «самости», укоренен в европейской мысли, он ссылается на известное изречение Гераклита (119 DK), которое на русский переводят либо «личность – божество человека» (В. Нилендер), либо «этос человека – его дэимон» (А. В. Лебедев). Для Агамбена важно, что с точки зрения этимологии греческое слово *daimon* восходит к глаголу со значением «разделять» («*daioimai*»). Это, по его мнению, указывает на то, что в самой природе человека – то есть 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» [Agamben, 1999, 165]. Здесь итальянский философ выхватывает и отмечает то же парадоксальное свойство, которое обнаруживается в структуре события у Хайдеггера: становясь собой («сбываясь»), вещь одновременно раскрывается и утаивает себя; иначе говоря, событие составлено из двух взаимосвязанных моментов, мотивов, в нем изначально присутствует *различие* (или отношение между двумя указанными моментами). Парадокс состоит в том, что в таком случае существо вещи, ее сущность, начинает совпадать с самоотношением, свободным и безосновным, что, конечно, открывает перед мыслью целый ряд вопросов. На этот же 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 от сна» [Hadot, 1953, 32]. Это возвращение оказывается, однако, всегда неполным, дефектным, никогда не завершается единством с собой (и абсолютным началом, Единым); оно оказывается бесконечным путем 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 Абсолюта.

Становление субъективности в практиках себя, согласно М. Фуко, 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 собой⁷; 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. Указание на возможность творения собственного этоса М. Фуко обнаруживает и в античной культуре. Он указывает на то, что там существует целая серия слов, которые указывают на возможность творения себя: в частности, это глагол «etho-roiein»⁸, «создавать собственный этос», который как раз и выражает область открытого отношения к самому себе, отношения творческого характера. Что же здесь понимается под творчеством (roiein) – точнее, каким смыслом обладает созидание в философии самого М. Фуко? Оно тесно связано с понятием *силы*: творение (poiesis) имеет место в области стратегий и отношений власти, внешней по отношению к области дискурса. У Ж. Делёза в его работе, посвященной Фуко, мы находим следующее описание «стратегической» среды, где обнаруживают себя силы: «Стратегическую, или нестратифицированную, среду определяет нестабильность властных отношений. Вот почему взаимоотношения власти не являются известными» [Делёз, 1998а, 113]. Он характеризует отношения сил как «подвижные, исчезающие и диффузные» [Там же]. Отдельные силы существуют только в подвижном отношении друг с другом – отдельной силы «в себе» не существует; следовательно – если poiesis понимается в таком ключе – создание своего этоса подразумевает направление силы на саму себя, самоопределение силы.

Вспомним, как понимает poiesis М. Хайдеггер: поскольку природа и бытие сходятся у него в своем изначальном смысле, смысле «само-про-изведения»⁹, poiesis 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

⁷ Внешнее, не способное к преобразованию человека и его окружения отношение М. Фуко называет «прагматикой дискурса» и противопоставляет ему «драматику дискурса», связанную с актом свободной, открытой речи, актом парресии: «При *parresia* речь идет о том, как, утверждая правду, и в самом акте этого утверждения создает себя говорящий правду...» [Фуко, 2011, 82].

⁸ «Это выражения или ряд выражений, включающих такие слова, как *ethorpoiein*, *ethorpoia*, *ethorpoios*. *Ethorpoiein* означает сотворять этос, производить этос, изменять, преобразовывать этос, способ быть, модус существования индивида. Что касается *ethorpoios*, то это что-то, могущее изменять модус бытия индивида» [Фуко, 2007, 264].

⁹ «Он [Аристотель – А. Н.] понимает *φύσις* как само-про-из-ведение» [Хайдеггер, 2004. 170].

не в подражании предполагаемой модели устойчивого присутствия. Скорее, *poiesis* – это отклик на захватывающий опыт отсутствия и неустойчивости, т. е. утаивающего раскрытия *physis*» [Pirro, 2000, 32]. Сходное понимание созидания – как укорененного в неустойчивости, неопределенности, как мы показали, характерно и для Фуко. А значит, *ethopoiesis* – это не столько упорядочивающее «делание» себя, сколько утверждение изменчивой связи с самим собой.

Ж. Делёз: имманентность смысла

Вопрос об истине у Ж. Делёза полностью вытесняется вопросом о смысле и его сущности. При этом смысл понимается как структура бытия, не имеющая преимущественного отношения к субъективности или так или иначе мыслимому сознанию. В этом отношении Ж. Делёз, безусловно, продолжает линию мысли М. Хайдеггера, у которого вопрос о смысле бытия – это вопрос о его истине. К примеру, во «Вкладах в философию» он пишет: «Осмысление – это вопрошание о смысле, т. е. <...> об истине бытия» [Heidegger, 1989, 45].

Понятие смысла Делёз наиболее полно рассматривает в своей работе «Логика смысла» («*Logique du sens*»). Он начинает разговор о смысле с интерпретации трех видов отношения, 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 *выражения*. О нем Делёз пишет отдельную работу («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» [Делёз, 2014, 7]. Таким образом, выражение относится не к тому, что уже в каком-либо смысле есть – оно не является внешним раскрытием сущности, существующей в себе, но указывает на первичное (безосновное) становление, раскрытие 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...» [Делёз, 2014, 9].

Выражение, таким образом, представляет собой *двойное* действие – именно эта двойственность обеспечивает сохранение выражаемого (т. е. смысла) в выражении: единство смысла удерживается в «свернутом» (виртуальном) виде во всем многообразии его форм. Тот факт, что выражение представляет собой не столько конкретный тип отношения, сколько задает возможность отношения *вообще* (в частности – между мыслью и объектом: «...выражение фундирует отношение в разуме, а не наоборот» [Делёз, 1998, 12]), придает выражению и выражаемому нейтральный характер – их, собственно, «нет», они не существуют, это «чистый результат, или чистое явление» [Там же, 40]. 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) – Ж. Делёз называет смыслом: при этом, как подчеркивает автор «Логики 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» [Делёз, 2014, 287].

Смысл, как было сказано, непосредственно не соотносится ни с вещами, ни с идеями. Отношение выражения, через которое он выявляется, характеризуется принципиальной 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: оно становится возможным благодаря принципу *имманентной причинности*.

В чем же состоит этот принцип? Во-первых, он предполагает, что бытие однозначно – 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. Во-вторых, если бытие однозначно, то никакой иерархии в нем не может быть: сущности могут различаться, но только на одном уровне. Действительно, иерархия в бытии предполагает своеобразный «зазор» – необходимо, чтобы нечто оставалось трансцендентным, недоступным для непосредственного отношения, 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 – *само* следствие отличается от причины, как выражение отличается от выражаемого. Имманентная причинность, как отмечает М. де Бестиги, коренным образом отличается трансцендентной – к примеру, от идеи эманации в неоплатонизме: «Эманативная причина остается в самой себе, но следствие, которое она производит, выходит за ее пределы. <...> Причина является имманентной, с другой стороны, когда следствие само по себе “имманентно” причине, а не просто “пристекает” из нее» [Beistigui, 2010, 33].

В таком случае смысл понимается не как инстанция, имманентная некоторой реальности, отличающейся от смысла. Единственной реальностью и оказывается сам смысл: точнее говоря, осуществление смысла в выражении. Смысл содержит в себе не-смысл, нонсенс, однако последний не является «инобытием» смысла: точнее будет сказать, что «нонсенс» именуется *избыток* смысла, т. е. по своему существу от смысла не отличается.

Интересно отметить, что идея имманентной причинности, которая вдохновляет Делёза на его концепт «единичной жизни» («une vie¹⁰»), перекликается с концепцией (художественного) творения М. Хайдеггера: последний противопоставляет (техническое) производство (художественному) творчеству по тому же признаку, по какому имманентная причинность отличается от трансцендентной. Характер отношения между производимым / производящим 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 все-таки сохраняет трансцендентность бытия (Sein), чего не делает Ж. Делёз.

¹⁰ Это понятие фигурирует, в частности, в поздней работе Ж. Делёза «L'immanence: une vie...» [Deleuze, 1995], где он обсуждает концепт трансцендентального поля, не отсылающий к субъективности.

А. Бадью: рефлексивность и двойственность

А. Бадью называет себя платоником и потому – вполне закономерно – предлагает считать онтологией математику. Это решение, однако, не отменяет необходимости говорить об истине и субъективности. Напротив: платоническая ориентация предполагает, что идеальное (истина) наделяется особым статусом. Однако у А. Бадью истина, скорее, сближается с платоническим понятием *инобытия* (*меона*), ответственного за изменчивость и множественность; она не является больше оплотом единства и устойчивости. Обсуждение истины относится не к ведению онтологии, а к ведению метаонтологии: истина и субъект обнаруживаются, иначе говоря, «вне» бытия и его структуры, но, как утверждает А. Бадью, необходимым образом выводятся из онтологии.

В «Бытии и событии» А. Бадью обращается к аксиоматике теории множеств Цермело-Френкеля, которую он утверждает в качестве онтологии. В этой аксиоматике существует запрет на множества, принадлежащие самим себе – этот запрет позволяет избежать возникновения антиномий, в частности парадокса Рассела¹¹. Данный запрет сформулирован в виде аксиомы фундирования. Хотя на онтологическом уровне самопринадлежащие множества невозможны, они возникают на метаонтологическом уровне: дело в том, что событие и соответствующее ему место (*site*) являются как раз «невозможными» множествами – их отличает свойство самопринадлежности. Событийное множество, принадлежащее самому себе, не содержит элементов, которые отличались бы от него самого. Оно само определяет себя. Размышляя об аксиоме фундирования, А. Бадью пишет: «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» [Badiou, 2005a, 100]. Иными словами, множество В «фиксирует» множество А в самом себе, выступая в качестве его основания и границы, в качестве его «иноного». Тогда 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 сталкивается ни с чем иным, кроме себя.

Событие, как отмечает А. Бадью, «это единое-множественное, состоящее из, с одной стороны, всех множеств, которые принадлежат месту события, а, с другой стороны – самого события» [Badiou, 2005, 179]. Принадлежность события самому себе означает, что оно остается неопределенным и неопределимым с точки зрения количественной – событие нельзя уловить как нечто *определенное* изнутри пространства и / или времени. На событие нельзя «показать пальцем». 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. Тогда самоотношение будет не

¹¹ В «Основаниях теории множеств» Френкель и Бар-Хиллел подробно рассматривают различные парадоксы, возникающие в теории множеств [Френкель, Бар-Хиллел, 1966, с. 16–26] и указывают, что с помощью аксиом их возникновения можно избежать.

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.

Истины возникают в среде нарушающего законы бытия события, благодаря парадоксальному множеству, имеющемуся в любой ситуации. Мыслитель выделяет четыре типа таких множеств: «неопределимое», «неразличимое», «родовое» и «неименуемое». В каждом из них обнаруживается след рефлексивности. В чем, к примеру, состоит суть «неразличимости»? В статье «О вычитании» Бадью поясняет: любая система (скажем, язык) содержит такие элементы, которые невозможно отличить друг от друга в терминах данной системы. Такими элементами могут быть, к примеру, высказывания – в той ситуации, когда некоторое высказывание не может быть однозначно названо истинным или ложным. Действительно, в этом случае положение дел, которое описывается высказыванием, *двоится* – 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 отмечания» [Badiou, 2005a, 105].

Заключение

«Двоение», возникающее благодаря парадоксу события, не принадлежит бытию – это лишь эффект рефлексивности. Эта двойственность находит отражение в бытии в качестве двоицы – субъекта и истины. Дело в том, что «сверх-единство» события имеет не только негативный смысл: не только указывает, что событие не подчиняется счету-за-единицу. Сверх-единство обладает также положительным смыслом: а именно, оно утверждает реальность *иного* единства – единства, обеспечивающего такую связь между объединяемыми элементами, которую принципиально невозможно просчитать, т. е. вписать в наличную структуру бытия, а значит, вообще описать в качестве однозначной единичности. Если событие является точкой (или, как выражается А. Бадью, «интервалом») такого сверх-единства, оно не только утверждает некоторую связь объединяемых инстанций, но и *неоднозначность* этой связи. В самой структуре события, поскольку оно рефлексивно, необходимо содержится двойственность, которая выражается в качестве двоицы истины и субъекта. Так, в «Бытии и событии» мы читаем: «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» [Badiou, 2005, 206]. Поэтому субъект в философии А. Бадью оказывается фигурой достаточно неопределенной: он утверждается 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 естественной организации жизни. Субъективность, утверждающаяся как верность *исключению* из законов бытия – верность не просчитываемой (в прямом смысле) связи – есть нечто не человеческое; или, скорее, кардинально меняющее человека, который в процессе истины иначе соприкасается с самим собой.

Очень точное и в то же время поэтичное определение истины в философии А. Бадью дает Ж.-Л. Нанси. Он подчеркивает фундаментальную несоизмеримость, несравнимость разных

множеств между собой: 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 зазора, различия между вещами: различие проявляет себя не только как несоизмеримость, но и как возможность установления 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» [Nancy, 2004, 43].

Библиография

1. Аристотель, 1981 – Аристотель. Физика / Пер. с др.-греч. В. П. Карпова // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 61–262.
2. Бибахин, 2009 – Бибахин В. В. Хайдеггер от «Бытия и времени» к «Beitrag» // В. В. Бибахин. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2009. С. 493–519.
3. Гагинский, 2017 – Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 53–67.
4. Делёз, 1998 – Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Раритет, 1998. 440 с.
5. Делёз, 1998а – Делёз Ж. Фуко / Пер. с фр. Е. В. Семиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 171 с.
6. Делёз, 2014 – Делёз Ж. Спиноза и проблема выражения / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. 320 с.
7. Инишев, 2008 – Инишев И. С. 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.
8. Койре, 1999 – Койре А. Философская эволюция М. Хайдеггера / Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. 1999. № 10 (20). С. 113–136.
9. Светлов, Лукомский, 2000 – Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю. Дамаский Диадокх как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадокх. О первых началах. СПб: Издательство русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 755–828.
10. Погоняйло, 2017 – Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб: Наука, 2017. 581 с.
11. Френкель, Бар-Хиллел, 1966 – Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств / Пер. с англ. Ю. А. Гастева. М.: Мир, 1966. 555 с.
12. Фуко, 2007 – Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебному году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб: Наука, 2007. 677 с.
13. Фуко, 2011 – Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / Пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб: Наука, 2011. 432 с.
14. Хайдеггер, 1993 – Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 27–36.
15. Хайдеггер, 1993а – Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–406.
16. Хайдеггер, 1993b – Хайдеггер М. Путь к языку / Пер. с нем. // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 259–273.
17. Хайдеггер, 2001 – Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.
18. Хайдеггер, 2004 – Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις / Пер. с нем. Т. В. Васильевой // Т. В. Васильева. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель С. А. Савин, 2004. С. 119–182.
19. Хайдеггер, 2013 – Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В. В. Бибахина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. СПб: Владимир Даль, 2013. 591 с.
20. Хайдеггер М. Онто-гео-логическое строение метафизики // М. Хайдеггер. М. Тожество и различие. М.: Логос, 1997. С. 29–59.
21. Agamben, 1999 – 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. 307 p.
22. Badiou, 2005 – Badiou A. Being and Event. Transl. from French by O. Feltham. London-New York: Continuum, 2005. 526 p.
 23. Badiou, 2005a – Badiou A. On Subtraction / Transl. by R. Brassier and A. Toscano // A. Badiou. Theoretical Writings. London-New York, Continuum, 2005. P. 103–117.
 24. Badiou, 2009 – Badiou A. Logics of Worlds. Being and Event, 2 / Transl. by A. Toscano. London-New York: Continuum, 2009. 603 P.
 25. Deleuze, 1995 – Deleuze G. L'immanence: une vie... // [URL]: <http://www.youscribe.com/BookReader/Index/2487134/?documentId=2464171> (дата обращения: 28.02.2018)
 26. De Beistegui, 2010 – De Beistegui, M. Immanence – Deleuze and Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 210 p.
 27. Di Pippo, 2000 – 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.
 28. Dreyfus, Heidegger and..., web – 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: 19.02.2018)
 29. Foucault, 1990 – Foucault M. The Return of Morality // M. Foucault. Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984. New York: Routledge, P. 242–54.
 30. Hadot, 1953 – 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. P. 31–36.
 31. Heidegger, 1989 – Heidegger M. Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis) // M. Heidegger. Gesamtausgabe, B. 65. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1989. 513 p.
 32. Nancy, 2004 – Nancy J.-L. Philosophy without Conditions // Think Again: A. Badiou and the Future of Philosophy. Ed. by P. Hallward. London-New York: Continuum, 2004. P. 39–49.
 33. Tugendhat, 1970 – Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970. 415 p.

Truth after Heidegger: postmetaphysical conception of truth in works of M. Foucault, G. Deleuze, A. Badiou

Aleksandra S. Nikulina

Postgraduate student,
Saint Petersburg State University,
199034, 5, Mendeleevskaya Liniya, Saint Petersburg, Russian Federation;
e-mail: nikulinaalex88@yandex.ru

Abstract

The primary aim of the article is to clarify the character of the conception of truth, specific to French post-metaphysical philosophy, which is analyzed here in its relation to M. Heidegger's philosophy. The well-known Heidegger's teaching about truth of being is interpreted in a wide context of history of philosophy; we demonstrate that the main feature of the heideggerian concept of truth is the fact that truth is understood as a form of self-reference, as an event of self-determination and thus loses its normative character. Hereby the problematic nature (and paradoxality) of being as such comes to the fore, and this paradoxality is no longer seen as a result of limitedness of human knowledge, rather, it results from indeterminacy, intrinsic to being (and thought). A similar understanding of truth — as a free, ungrounded self-determination of being — is also found in the works of some renowned figures of French philosophy — M. Foucault (the idea of «practices of the self»), G. Deleuze (the idea of self-organizing sense) and A. Badiou (the idea of eventual truth). We demonstrate that understanding of truth developed by these philosophers is in

Aleksandra S. Nikulina

many respects similar to Heidegger's conception of ontological truth. In all analyzed philosophical projects being loses its «metaphysical» traits: it is no longer understood as something granted by the supreme being (God) and requiring objective (or subjective) ground, it converges with the notion of unique nature of various things. Thus the question about the possibility of something being its own cause and, in a wider context, relating to itself, is no longer conditioned by the idea of the ground, be it God or the subject: reflexivity is then understood as an intrinsic attribute of reality as such, which has no specific relation to subjectivity, and therefore demands a specific clarification.

For citation

Nikulina A.S. (2023) Istina posle Khaideggera: postmetafizicheskie kontseptsii istiny M. Fuko, Zh. Deleza, A. Bad'yu [Truth after Heidegger: postmetaphysical conception of truth in works of M. Foucault, G. Deleuze, A. Badiou]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (5A-6A), pp. 37-50. DOI: 10.34670/AR.2023.14.31.004

Keywords

Ontological truth, event, self-reference, practice of the self, sense, set theory, Heidegger.

References

1. Agamben G. “*Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis”, in: G. Agamben. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Transl. by D. Hellen-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999. 307 p.
2. Aristotle. *Fisika* [Physics], in: Aristotle. *Sochineniya v 4 t. T. 3* [Collected works in 4 vols. Vol. 3]. Moscow: Mysl' Publ., 1981. P. 61–262. (In Russian).
3. Badiou A. *Being and Event*, transl. from French by O. Feltham. London-New York: Continuum, 2005. 526 p.
4. Badiou A. *Logics of Worlds. Being and Event, 2*, transl. from French by A. Toscano. London-New York: Continuum, 2009. 603 P.
5. Badiou A. “On Subtraction”, transl. from French by R. Brassier and A. Toscano, in: A. Badiou. *Theoretical Writings*. London-New York, Continuum, 2005. P. 103–117.
6. Bibikhin V. V. “Haidegger ot “Bytiya i vremeni” k Beitrage” [Heidegger from «Being and Time» to «Beitrage»], in: V. V. Bibikhin. *Ranniy Haidegger. Materialy k seminaru* [Early Heidegger. Materials for Seminar]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2009. P. 493–519. (In Russian)
7. Gaginskiy A. M. “Postmetafizicheskaya teologiya v kontekste istorii ontologii” [Post-metaphysical Theology in the Context of the History of Ontology], in: *Istoriya filosofii*. 2017. V. 22. # 1. P. 53–67. (In Russian)
8. Deleuze G. *Fuko* [Foucault]. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury Publ., 1998. 171 p. (In Russian)
9. De Beistegui, M. *Immanence – Deleuze and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 210 p.
10. Deleuze G. *L'immanence: une vie...* [URL]: <http://www.youscribe.com/BookReader/Index/2487134/?documentId=2464171> (Reference date: 28.02.2018)
11. Deleuze G. *Logika smysla* [Logic of Sense]. Moscow: Raritet Publ., 1998. 440 p. (In Russian).
12. Deleuze G. *Spinoza i problema vyrazheniya* [Spinoza and the Problem of Expression]. Moscow: Institute of Humanities Publ., 2014. 320 p. (In Russian)
13. Di Pippo, F. “The Concept of Poiesis in Heidegger's An Introduction to Metaphysics”, in: *Thinking Fundamentals*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9. Vienna, 2000.
14. 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> (date of reference: 19.02.2018)
15. Foucault M. *Germenevtika sub'yekta. Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu*. [Hermeneutics of the Subject. Lectures given at College de France in the years 1981–1982]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 677 p. (In Russian)
16. Foucault M. “The Return of Morality”, in: M. Foucault. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. New York: Routledge, P. 242–54.
17. Foucault M. *Upravleniye soboy i drugimi. Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1982–1983 uchebnom godu*. [The Government of Self and Others. Lectures given at College de France in the years 1982–1983]. St.-Petersburg, Nauka Publ., 2011. 432 p. (In Russian)

18. Fraenkel A., Bar-Hillel I. *Osnovaniya teorii mnozhestv* [Foundations of Set Theory]. Moscow: Mir Publ., 1966. 555 p. (In Russian)
19. Hadot P. Epistrophe et metanoia dans l'histoire de la philosophie, in: *Histoire de la philosophie: Methodologie Antiquite et Moyen Age*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1953. P. 31–36.
20. Heidegger M. Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis), in: M. Heidegger. Gesamtausgabe, B. 65. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1989. 513 p.
21. Heidegger M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology]. St.-Petersburg: Higher School of Religion and Philosophy Publ., 2001. 445 p. (In Russian)
22. Heidegger M. “Onto-teo-logicheskoe stroenie metafisiki” [Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics], in: M. Heidegger. *Tozhdestvo i razlichie* [Identity and Difference]. Moscow: Logos Publ., 1997. P. 29–59. (In Russian)
23. Heidegger M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki* [The Fundamental Concepts of Metaphysics]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 591 p. (In Russian)
24. Heidegger M. “O sushchestve I ponyatii φύσις” [On the Essence and Concept of φύσις], in: T. V. Vasilyeva. *Sem' vstrech s Haideggerom* [Seven Encounters with Heidegger]. Moscow: Izdatel' S. A. Savin Publ., 2004. P. 119–182. (In Russian)
25. Heidegger M. “Put' k yazyku” [Way to Language], in: M. Heidegger. *Vremya i bytiye. Stat'yi i vystupleniya* [Time and Being. Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993. P. 259–273. (In Russian)
26. Heidegger M. “Vremya i bytiye” [Time and Being], in: M. Heidegger. *Vremya i bytiye. Stat'yi i vystupleniya* [Time and Being. Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993. P. 391–406. (In Russian)
27. Heidegger M. “Vvedenie k “Chto takoye metafizika?”” [Introduction to “What is Metaphysics?”], in: M Heidegger. *Vremya i bytiye. Stat'yi i vystupleniya*. [Time and Being. Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993. P. 27–36. (In Russian)
28. Inishev I. S. “Fenomenologicheskaya germenevtika mezhdru teoriey yazyka i teoriey deystviya” [Phenomenological Hermeneutics between Theory of Language and Theory of Action], in: E. Borisov, I. Inishev, V. Furs. *Prakticheskii povорот v postmetafizicheskoy filosofii* [Practical Turn in Post-metaphysical Philosophy]. Vilnyus: European Humanities University, 2008. P. 9–82. (In Russian)
29. Koyre A. “Filosofskaya evolutsiya M. Haideggera” [Philosophical Evolution of M. Heidegger], in: *Logos*. 1999. # 10 (20). P. 113–136. (In Russian)
30. 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. P. 39–49.
31. Pogonyailo A. G. *Myshlenie i sozertsanie. Materialy k leksiyam po istorii filosofii* [Thought and Contemplation. Materials for Lectures on History of Philosophy]. St.-Petersburg: Nauka, 2017. 581 p. (In Russian)
32. Svetlov R. V., Lukomskiy L. Yu. “Damaskiy Diadokh kak predstavitel' afinskoy shkoly neoplatonizma” [Diadochus Damascius as a Representative of the Neoplatonic School of Athens], in: Damascius Diadochus. *O pervykh nachalakh* [On First Principles]. St.-Petersburg: Russian Christian Institute of Humanities Publ., 2000. P. 755–828. (In Russian)
33. Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970. 415 p.