

УДК 101.1

**РАЗЛИЧИЕ КАК СОБЫТИЕ: ВОЗМОЖНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ****С.В. Комаров**

В статье рассматриваются концепты «различие» и «событие», которые становятся атрибутивными для философской мысли XX в. Анализируется понятие «событие» в философии М.Хайдеггера и понятие «различие» в философии Ж.Делеза. Указывается, что конец метафизического дискурса в современной философии связан именно с критикой субстанциализации бытия. Необходимость мыслить становление ведет не только к различию бытия, но и к различию самого различия. Это находит выражение в особой модальной топологии онтологических концептов «складки» Ж.Делеза и «перпендикуляра» А.Бадью.

*Ключевые слова:* бытие; событие; различие; становление; дифференциация; время; складка; перпендикуляр; субъект; истина.

Парменид был прав, говоря, что Бытие *есть*, а Небытие *не есть*; но он забыл прибавить, что *есть* «различие» между Небытием и Бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого различия между Бытием и Небытием, не было бы и самого Бытия.

*А. Кожев* [7, с. 30]

Важнейшим понятием современной философии является понятие различия (Differenz). Бытие как предмет философской мысли от античности до нашего времени схватывалось именно благодаря различию единого и многого, тождественного и иного, сущности и существования, явления и понятия и т.д. Однако само различие как таковое фактически ускользало от философского анализа, поскольку представлялось безусловным атрибутом самого понятийного мышления. В XX в. М. Хайдеггер «восстанавливает» в правах онтологическое различие между бытием и сущим, а Ж. Делез делает его главным персонажем своей онтологии. Именно благодаря актуализации различия в концепциях этих философов можно теперь — ретроспективно — усматривать роль различия в философских системах прошлого. Но каковы перспективы философии различия?

**1. Поворот Хайдеггера от бытия к событию (Ereignis)**

Хайдеггер в «Бытии и времени» начинает с онтологического различия между бытием и сущим. Известен его подход: мы задаем вопрос о бытии, но оно уже «руководит» нами в этом вопрошании о нем. Бытие определяется через сущее, которое само должно быть определено в своем бытии. Снятие «герменевтического круга» у М. Хайдеггера, как известно, происходит в результате спецификации феноменологического описания бытия как фактической наличной ситуации существования конечного сущего. Присутствие (Anwesenheit) конечного сущего по имени Dasein оказывается кругом существования, в котором разворачивается все возможное и доступное для определения бытие. Однако фактическая ситуация присутствия совершенно не определена, а вместе с ней неопределенными оказываются и самое сущее и, следовательно, его бытие. В самом деле, бытие (Existenz) этого сущего и заключается в указании, точнее, очерчивании границ существования самого конечного Dasein; бытие конечного сущего и есть экзистирование к самому себе. Присутствие конечного сущего по имени Dasein оказывается экстатическим выходом от одного своего «здесь-бытия» к другому «здесь-бытию». В этом напряженном бытийном отно-

шении между Dasein и Existenz и заключается чистая феноменальность сущего, его чистая существенность. Но это означает, что фактически бытие и есть отношение к самому себе, точнее — присутствие есть *само-различение*. Как подчеркивает Дж. Гродин, именно само-различие бытия и лежит фактически в основе превращения феноменологии в герменевтику [20, с.24]

Это саморазличие бытия, как известно, выявляет его временную структуру, точнее — самую временность. Временность Dasein служит горизонтом вопроса о бытии вообще. Она оказывается основанием «вульгарного времени» и «научного времени», времени повседневности и исторического времени. Труд Хайдеггера завершается вопросами, которые переворачивают связь и делают возможным поставить вопрос о смысле самого времени. «Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseins Ganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muss eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?» («...Экзистенциально-онтологическое устройство целостности присутствия основывается во временности. Поэтому исходный способ временения самой экстатичной временности должен делать возможным экстатичный набросок бытия вообще. Как интерпретировать этот модус временения временности? От исходного *времени* ведет путь к смыслу *бытия*? *Время* само открывается как горизонт *бытия*?») [22, с.437]. Теперь — в работе «Время и бытие» — бытие становится горизонтом смысла времени. Казалось бы, такая постановка вопроса определяется различием между временем и бытием. Однако в действительности такого различия нет: время и есть бытие, бытие и есть время. Философ указывает: «...бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое — бытие — нельзя рассматривать как временное, ни второе — время — как сущее» [13, с.392]. Бытие и

время оказываются обратимыми таким образом, что одно «прочитывается» в другом.

Однако смысл хайдеггеровского переворачивания вопроса о временности бытия в работе «Время и бытие» гораздо глубже: это уже не вопрос о бытии *сущего*, но вопрос о самом бытии *как* бытия и времени *как* времени. Как говорит философ, теперь необходимо понять бытие как таковое, «...без оглядки на обоснование бытия из сущего» [13, с.391]. Вопрос о бытии, поставленный в «Бытии и времени», означает деструкцию метафизики. Вопрос о бытии, поставленный во «Времени и бытии» и позднем корпусе работ «*Berträge zu Philosophie (von Ereignis)*», стоит уже об *истоке* самого бытия — о *событии*. И острота его заключается в том, что теперь проводится различие не между бытием и сущим, но *внутри* самого бытия.

Аристотелевский метафизический дискурс, как известно, строился именно на редукции бытия к его сущему, т.е. на забвении их различия (Met. 1003b, 1005b; Кат. 1b, 4b); в этом случае время превращалось в категорию сущего (меру движения) (Физ. 218a, 220a). Однако бытие не есть род сущего и не является родом (категорией), а потому вопрос о бытии должен быть поставлен как-то иначе. Хайдеггер говорит: вопрос должен быть поставлен не о *есть* бытия-времени, но об их *данности*: *es gibt Sein, es gibt Zeit*?

Стремление схватить бытие как таковое безотносительно к его сущему приводит по ту сторону всяческих различий к радикальному началу и источнику самого различия между бытием и сущим — к *событию*. Бытие значит: присутствие, впускание присутствия, пребывание как при-бывание, прибытие к бытию. Событие и есть проекция времени на бытие: теперь бытие мыслится не как статичное «теперь», но как про-исхождение (ис-хождение, из-ливание) бытия, его установление в смысле бытия как бытия. Хайдеггеровское *событие* и есть само *различие* бытия.

Событие означает, что бытие различается как *сущее* бытие и бытие как его *становление* (*werden*), т.е. то бытие (*dieses*), «откуда» становится бытие в свою наличность. Это бытие, как

еще не ставшее и получившее свой смысл бытие, есть противоположность и отрицание ставшего бытия, а потому оно есть «не-бытие». Оно есть «не-бытие» не в смысле отрицания и противоположности бытия, а в смысле его *основы*, из которой бытие становится как бытие.

Это основа (die Grundlage) — как условие становления бытия, а потому оно всегда есть вместе с бытием, а не «до» него. Бытие про-исходит или вы-ступает из того, что не может пока именоваться «бытием», не получило имя «бытия». Это есть отсутствие бытия, из которого бытие является; в этом смысле оно оказывается «вместилищем» бытия, возможностью ему осуществиться. Оно есть своего рода *отсутствие присутствия*. Хайдеггер пишет: «...Будущее просто никогда и не может начаться, ведь его отсутствие как присутствие еще-настоящего нас всегда каким-то образом уже задевает, т.е. присутствует так же непосредственно, как осуществившееся. В будущем, в наступающем нас достает присутствие» [13, с.398-399]. Но можно понять и наоборот: то бытие, которое есть, осуществилось, есть не что иное, как присутствие отсутствия — того бытия, из которого оно дано. В таком случае исток бытия есть присутствие того, чего еще нет, что еще не осуществилось, не состоялось как бытие. Но такое отсутствие бытия оказывается на деле его присутствием; оно есть *присутствие отсутствия*. «Взглянув еще осматрительнее на сказанное, мы найдем в отсутствии, — пишет философ, — будь оно осуществившееся, будь оно будущее, способ присутствия и задействования, который никоим образом не совпадает с присутствием в смысле непосредственно настоящего. ...Не всякое присутствие есть обязательно настоящее» [13, с.399]. Но в таком случае время — это другое название различия. В событии бытие ускользает от себя самого, ибо оказывается переходом без настоящего, оказывается чистой трансценденцией. Время перехода — это есть непредставимое отсутствие присутствия. Ибо мы уже сразу оказываемся в некоем определенном и представимом «теперь». Время здесь не просто превращается во «временное пространство», но даже

и это последнее лишается какого-либо содержания. Поэтому точкой отсчета теперь должно быть не время, а само бытие: событие времени предполагает рассмотрение бытия как времени, а не времени как бытия. Время времени — его событийность. Событие «дано времени», но дано не во времени и не из времени, но и не извне времени. Событие дает время как присутствующее, выводит его к присутствию. Если под событием (временем) мы должны понимать не привычную пространственно-временную локализованность, тогда мы можем сказать, что в событии время случается как время, получает смысл времени.

Попытка схватить само событие бытия, само его осуществление приводит нас к необходимости безличного мышления, к бессубъектной грамматической форме, ибо язык наш предметен и приспособлен исключительно к описанию сущего. Очевидно, в этой безличности скрывается некое присутствие, а именно: присутствие отсутствия [13, с.402]. В предложениях *es gibt Sein, es gibt Zeit* говорит *присутствие того, кто отсутствует*. Хотя мы не можем «схватить» понятийно бессубъектным образом бытие как событие в его непосредственности, оно дает о себе знать именно своим отсутствием: *дано* означает границу *присутствия/отсутствия*.

Можно сказать, в событии присутствует *при-без-существование*. Это есть греческий *ὑέσις*, чистое полагание как давание события, давание как «элемент» *prae*-события [12, с.133-154]. Этот *ὑέσις* есть «двойное» движение: выведение в открытое присутствия есть одновременно сокрытие того, что выходит вовне. Отсутствующее обнаруживается как нечто присутствующее и, наоборот, присутствие теперь не обнаруживается как отсутствующее. *Ἔσις* как определенный способ *ἀλήθεια* есть несокрытость, которая сама себя скрывает. К сущности полагания исходно принадлежит сокрытое.

Истолковывая бытие как событие и становление, Хайдеггер погружается в собственную стихию мышления о бытии и приближается к греческой, и в частности к платоновской, мысли. Платон в ряду определений сущего выделя-

ет пять категорий: бытие, движение, покой, тождество и различие. В диалоге «Софист» платоновский чужеземец разъясняет Теэтету, что эта пятерка является главными родами существующего, но само сущее все время выступает в той или иной «идее». Различие здесь — такая же категория, как само бытие. «Различать все по рода, не принимая один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания? ...Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет» [9, с.324]. Тот, кто умеет различать сущее по его родам, и есть философ, а искусство различия и есть собственно мышление, как утверждает Платон. Мышление и есть полет души как постоянное различение, как переход от одной созерцаемой идеи к другой (Федр, 265d — 266bc).

Однако, указывает греческий философ, когда дело касается самого бытия, то здесь мы сталкиваемся с известной трудностью. Могут ли быть применены к самому бытию эти роды? В диалогах «Софист» и «Парменид» Платон не может дать однозначного ответа на этот вопрос. Он указывает: «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или бессмысленно. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто небытие существует, пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются

и что в то время, как бытие и иное пронизывают все и друг друга, само иное как причастное бытию существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бытие как причастное иному будет иным для всех остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности многими способами существует, многими же — нет» [9, с.332].

Таким образом, различие бытия как становления от его субстантивирования в сущем есть принципиальная основа философского мышления вообще (Парменид, 135d — 166c) [10, с.354-412]. Но именно мышление бытия как рода сказываемого является основанием его сведения к сущему в греческом мышлении. Хайдеггер бесконечно далек от любой спекулятивной диалектики — и платоновской, и гегелевской, — и именно потому, что он — феноменолог бытия. Заметим, что именно необходимость мыслить бытие как со-бытие (*Eriagnis*), т.е. различие бытия, привело к затруднениям Хайдеггера в истолковании гегелевской категории «становление». Схватить категориально единство «бытия» и «ничто», чтобы синтетически ввести категорию «становление», оказывается проблематичным. [8, с.109-110]. Понятийное (категориальное) мышление не может схватить бытие, не превращая его в сущее. Конечно, можно истолковать хайдеггеровскую герменевтику события как греческое умо-зрение (θεορία) вечно-живого становления, сопровождающее собственно категориальную диалектическую спекуляцию, однако это не совсем корректно, ибо его философствование руководствуется именно интуицией *языка*, а не мифологическим представлением о генезисе сущего. М.Хайдеггер близок к греческой мысли в той мере, в какой она руководствуется интуицией бытия. И далек от нее в той мере, в какой она

превращается в терминологически-понятийное мышление.

Однако истолкование события приводит к тому, что теперь феноменология обнаруживает свою ограниченность. В самом деле, если событие призвано объяснить онтологический статус бытия, то только потому, что оно не является феноменом, но — *самим различием*. Событие ускользает от феноменологизации именно благодаря своей временности как реально осуществляющегося различия. Различие не есть ни род сущего, ни род бытия, ибо само бытие не есть сущее; различие есть именно событие. Поэтому, кажется, что *различие*, если так вообще можно выразиться, оказывается онтологически первичным по отношению и к самому бытию, и ко времени.

Однако, что (или кто) присутствует в своем отсутствии? Само бытие, при чем таким образом, что оно исчезающее-присутствует в событии. *Присутствие* есть лишь перевернутая форма субъекта. Субъект всегда уже предположен до того, как он будет определен как субстанциальная основа, как точка присутствия, как самость или как бытие сущего. Так, Хайдеггер указывает: «Когда Гегель характеризует бытие как первый выход во вне и первое обнаружение духа, то ...перед нами встает... вопрос, имеет ли открытие потаенности свое место в духе как абсолютном субъекте или само же раскрытие и является местом и указывает на то место, где такая вещь, как представляющая субъективность, только и может впервые “быть” тем, что она есть» [14, с.388].

*Sub-* в *subjectum* есть то, что заранее всегда уже пред-лежит, лежит в основе, служит основанием, присутствие (*prae-* в *prae-sence*) предшествует самому себе. Это означает, что различие есть лишь *другое имя* самого бытия, и только в этом заключается его «первичность». Оно оказывается только иной *формой присутствия* присутствующего.

Иначе говоря, для Хайдеггера действительно первичным все же является не различие, но *тождество* присутствующего. «Закон тождества говорит о бытии сущего». «Здесь различ-

ное, мышление и бытие мыслятся как одно и то же» [15, с.12-13].

Событие и есть сбывание бытия, как его самоускользание, постоянное само-обладание бытия и его потеря. Поэтому событийность бытия и есть его конечность: в своем бесконечном сбывании бытие конституируется как конечное. Присутствие бытия дано через его отнятие, а потеря бытия есть форма его пребывания. Истина события в том, что так присутствует само *присутствие*, т.е. в его *различии*.

## 2. Онтологическое различие Ж. Делеза

Двусмысленность события у позднего Хайдеггера требует деструкции феноменологии. Ж. Делез изначально ставит вопрос в другой плоскости: различие не между бытием и сущим, но *внутри* самого бытия. Если бытие должно установиться *как* бытие сущего и только *потом(у)* получить *смысл* бытия, то должен быть поставлен вопрос о *до-бытийной возможности*, *до-бытийного определения* самого бытия. Для Ж.Делеза различие не есть феномен бытия, но само бытие как феномен, чистое *явление* или, точнее, чистое *действие*. Это сам процесс осуществления сущего как присутствующего, само явление — как процесс осуществления — и есть различие. Такое понимание обнаруживает все парадоксы классического философского мышления бытия.

Различие — это само *становление*, а потому это сама связь бытия с самим собой. Речь идет о том, что различие оказывается реальным *явлением* сущего и его бытия, событием его осуществления и определения. Становясь, вещи впервые индивидуализируются, отграничиваются и определяются друг от друга в своей «чтойности» и конкретности как «вот эти» сущие вещи. Иначе говоря, здесь речь идет о живом генезисе самих сущих. Только в рамках этого можно понять всю делезовскую теорию индивидуации как асимметричного синтеза чувственного, оппозицию дифференциации/дифференциации, а также теорию явления как сгиба — перпликации как единства импликации и экспликации. Именно здесь лежит основание делезовской критики «платонизма» и ис-

толкования бытия как симулякра, повторения самого себя [6, с. 82-87; 5].

Различие теперь имеет смысл действия, становления, осуществления, реализации; оно носит *реальный, эмпирический, а не концептуальный* характер. Если понимать платоновскую диалектику отнюдь не спекулятивным путем, а как выражение действительного генезиса единичных сущих, то очевидно, что *смысловое различие* между тождественным и иным, движением и покоем возможно только при реальной отделенности и отграниченности единичных сущих друг от друга. Бытие и есть саморазличение сущего в его становлении, и только потому родо-видовые различия (высшие роды γένῆ и есть εἶδη) могут его уловить. «Единое отлично от бытия не потому, что оно — единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно — бытие, но они различны между собой в силу иного и различного» [10, с.371]. Поэтому А.Ф.Лосев и утверждает, что спекулятивная диалектика «Парменида» выражает вечно-живое становление. Однако, хотя в неоплатонической традиции сохраняется понимание мира как живого становления, сведение бытия к единому сверхсущему завершает платоновский объективный идеализм. «Неоплатоническое замещение» бытия на сущее (Ум) хотя и соответствует самому Платону (диалог «Федр»), но только доводит до *логического* конца саму идею становления-генезиса сущего. Теперь очень трудно удержаться от спекулятивного понимания различия на основе тождества и единства как логического синтеза различных в новое тождество. Различие не в мышлении (представлении), но в самом явлении. Существование сущего и есть его генезис как постоянное само-различие. Делеза интересует не тождество (единое), но именно различие; тождества в самих эмпирических сущих не может быть именно в силу их единичного существования. А потому тождество (единство) есть только представление мышления. Вся делезовская критика представления — это критика принципа тождества бытия и мышления.

Но в таком случае встает принципиальный вопрос: различия бытийствуют, но бытие — едино и одно. В философии речь всегда идет о бытии как одном и едином, о бытии в единственном роде. Ж.Делез это понимает: «Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы» [6, с.54]. «Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается; оно выражается в самом различии» [6, с. 55; 4, с.238]. Бытие — одно и однозначно, но существует множество имен бытия [16, с. 70-80]. Вопрос об имени Бытия поднимается как неизбежный парадокс, поскольку множественность имен (времен) опять отсылает к изначальной двусмысленности его выражения. Для того чтобы высказать однозначность и единственность смысла бытия необходимы, по меньшей мере, два имени. Пытаясь высказать бытие как бытие само по себе, мы вынуждены отличать его от сущего. Пытаясь высказать бытие как событие, мы вынуждены отличать его от него самого. Бытие должно говориться в одном смысле по поводу его единства с собой, и в другом смысле по поводу его отношения к своему сущему в процессе постоянного различения.

Далее, различие есть сторона отрицания, сторона негативности, противоположности, но не есть антипод тождественного. Поэтому те образы мышления, которые «провоцирует» философия тождества, приводят к отрицательной или негативной характеристике различия. Между тем, различие как становление отнюдь не отрицательно, а утвердительно в своем отрицании. «В сущности, различие — объект утверждения, само утверждение. В сущности, само утверждение — это различие» [6, с.74]. Действительно, сущее само утвердительно по себе и тем различно от других в самом своем бытии. Сущее становится и утверждается как сущее в своем генезисе именно тем, что оно отличается и различается от других единичных сущих. Понять эту утвердительность отрицательности возможно, только если все время помнить, что речь идет о реальном событии саморазличия,

существующего в процессе его становления и происхождения.

Мир различия есть мир становящегося. В таком случае, различие — не выделение отрицательного, а выделение нюансов отличия — не отрицательного. Делез указывает: «“Не” в понятии “не-бытие” выражает нечто иное, чем отрицательное. В этом вопросе заблуждение понятийного мышления (представления) состоит в навязывании сомнительной альтернативы: когда мы стремимся предотвратить отрицательное, то мы, показав, что “бытие” есть полная положительная реальность, не допускающая никакого не-бытия, объявляем себя удовлетворенными; и наоборот — когда мы стремимся обосновать отрицание, мы удовлетворены, если удастся установить в бытии или в связи с бытием какое-либо не-бытие (нам представляется, что не-бытие — бытие с необходимостью отрицательного или обоснование отрицания). Итак, альтернатива заключается в следующем: либо не-бытия нет, и отрицание иллюзорно и необоснованно; либо не-бытие есть, оно вносит в бытие отрицание и обосновывает отрицание. Тем не менее, у нас, быть может, есть основание сказать одновременно, что «не-бытие» есть, но отрицательное иллюзорно» [6, с. 87].

Иначе говоря, не-бытие не есть отрицание, не есть онтологическая негация бытия. Событие — это различие между бытием и его сущим. Но есть еще и различие в самом событии бытия — в бытии как *становлении* и бытии как *ставшем*. Именно эти соображения заставляют Ж.Делеза определить различие как не-бытие в неотрицательном смысле. «Есть как бы “щель”, “зияние”, онтологическая “складка”, соотносящая бытие и вопрос. В этой связи бытие — само Различие. Бытие есть также небытие, но не-бытие не есть бытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. Различие не — отрицательное, наоборот, не-бытие является Различием: *ἐτέρον* (другое), а не *ἐναντίον* (противоположное). Поэтому не-бытие должно писаться как (не)-бытие, или еще лучше (?)-бытие» [6, с. 88]. (Не)-бытие — это и есть хайдеггеровский Просвет бытия, откуда

оно исходит, то «место» его присутствия/отсутствия. Другими словами, *(не)-бытие* — это конструктивный элемент самого становления бытия; становления — не в смысле возникновения бытия (ибо такое просто недопустимо), но в смысле его про-исхождения, развертывания, исхождения, ис-ступания из самого себя. (Не)-бытие — это различие в самом бытии, но не отрицание, а развертывание самого реального бытия, то, что в понятийном мышлении выступает как отрицание. Хайдеггеровское «не» отсылает к двусмысленности бытия, делезовское «не» — к бытию как самому действию осуществления.

### 3. Конец метафизического дискурса: имена бытия

Фактически и герменевтика события Хайдеггера, и толкование различия Ж.Делеза ставят вопрос о самой возможности мышления бытия. На чем вообще основан метафизический дискурс о бытии? На понятии сущности как формальном горизонте вопрошания. Но, как показал Аристотель, сущность сущности в самом вопросе уже предопределена присутствием: *ὄντῶν* мыслится на основе *εἶναι*. Сущность или «чтойность» определяется как сопричастность налично существующему, присутствию присутствия. Сущее, наличное, субстанция, сущность связаны во всех своих смыслах с формой причастия настоящего времени. Слово «бытие», образованное от «быть», в языке прямо связано с «есть» — формой изъявительного наклонения настоящего времени третьего лица глагола «быть». Действие в этой форме застывает в форме субстантива «бытие» [11, с. 127-129]. Сама конституция метафизического мышления выступает как сведение сущности к наличному присутствию (сущему).

Классическая философия вся была построена на тождестве мышления и бытия, которое и означало единство наличного сознания, которое обеспечивалось сведением к самосознанию. Чтобы выразить чистое бытие, бытие как таковое, необходимо было сведение в точку «я мыслю» всего эмпирического содержания сознания, т.е. превращение всего наличного созна-

ния в простое представление. Понятие и есть чистая форма представления единства [содержания] сознания. Только уничтожив различие эмпирического содержания сознания, сведя его к наличной форме представления, можно выразить это содержание как единое. Чистое бытие Гегеля и есть пустое понятие, означающее тождество самосознания. Сведение эмпирического содержания сознания к его единству есть устранение времени, т.е. выражения становления (различия). Представление (понятие) и есть сведение сущего к неопределенному настоящему как чистому присутствию, чистому тождеству с самим собой.

Феноменология основывается не на представлении, а на дескрипции интенциональности. «Направленность на...» фундирует любые восприятия внешних вещей и самого мышления. Однако уведомление о собственном присутствии в мире, осуществляемое интенционально, предполагает некую *исходность*, которая фундирует восприятие, но сама каждый раз остается «за» интенцией, являясь ее обратной стороной. Рефлексивное оборачивание «взгляда» превращает ноэзу в ноэму. Однако понимание интенции-направленности как акта «полагания» смысла (ноэмы) полагает их обязательное тождество. Казалось бы, это дало возможность снять проблему рефлексивного удвоения сознания, с которой боролась классическая философия, и перейти к дескрипции логосферы сознания. Однако здесь-то и обнаружилась ограниченность и предел самой феноменологии. Как только был поставлен вопрос о временности сознания и становлении смыслов как пассивных синтезов сознания, сразу же обнаружилось, что интенциональность как уведомляющая нацеленность перестает быть фактичностью. Феноменологическая дескрипция превращается в истолкование, а затем вообще — в конструирование смыслов. В рамках феноменологии схватить смысл бытия возможно либо в виде рода (региона) фактичности сознания, либо в виде эйдетически конструируемой сущности (бытия как бытия), т.е. только различая *во времени представления* интуицию бытия как бытия сущего и бытия самого по себе. Феноме-

нологическая дескрипция фактически сводится к двум представлениям, двум феноменам, двум именам бытия, которые мы можем удерживать в мышлении только *последовательно*. Хотя переход от первого ко второму схватывает (auffassen) смысл бытия, сам смысл оказывается различием между ними. «Схватывание» в феноменологической дескрипции — есть одновременно и «связывание» (пассивный синтез), и «различение» (активный синтез) феноменов бытия.

Это приводит к двусмысленности бытия как оппозиции присутствия/отсутствия: есть два феномена бытия или два разных имени одного и того же. Это касается не только феноменологии сознания Гуссерля, но и феноменологии бытия Хайдеггера.

Но возможно ли для нас мыслить как-то иначе, чем на основе мышления тождества? Если ни понятийное мышление, ни феноменологическая дескрипция не позволяют уловить само бытие как различие, то как его вообще возможно мыслить? Философия не может умереть, но она должна измениться. Нужен «другой строй мысли».

#### 4. Различие различия: складка и перпендикуляр

Различие для Ж.Делеза — это состояние различения, а субъект различия — это некая экстерриториальная точка или позиция, из которой, так сказать, различие схватывается. Для того чтобы мыслить само *онтологическое* различие, говорит Ж.Делез, необходимо, во-первых, собственно мыслить, а не представлять, во-вторых, это должно быть мышление без привязки к сознанию «я мыслю», и, в-третьих, такое мышление должно быть самим становлением (генезисом) смысла и означивания. Иначе говоря, мышление различия не есть мышление в понятиях или образах, но мышление в смыслах, или точнее — мышление смыслами. Смысл становится из нон-сенса, бытие — из (не)-бытия. Схватывание становления возможно только, если все время удерживать различие между смыслами становящегося и уже ставшего. Если различие выступает как различие «между» ста-

новящимся и ставшим, то выразить его в субстантивированном языке или субстанциализированном понятийном мышлении невозможно. Аристотель пытался выразить различие через родовидовую классификацию, Гегель — через спекулятивное мышление «своего иного». Однако в рамках предметного (сущностного) языка сделать это невозможно: и у Аристотеля, и у Гегеля различие непосредственно выступает как противоречие, которое в своей рассудочно-понятийной форме должно и может быть «снято» только в рамках всей системы разума. Платоновское, аристотелевское или гегелевское мышление осуществляют синтез понятий на фоне и при условии теория — усмотрения *целостности* самого бытия как ставшего. Задача Делеза заключается в том, чтобы схватить становление–различие как момент *конечного* здесь и сейчас. В таком случае делезовская нейтрализация языка и мышления означает, что они выступают как непосредственная интуиция становления смыслов дифференцирующегося в себе бытия. Различие «умирает» в предметном языке или законченном языковом образе, но может «удерживаться» интуицией уже отсутствующего в присутствующем или ставшего в становящемся.

Делезовская интуиция заключается в парадоксальном дизъюнктивном синтезе или одновременном соединении-различении. Если предметом становится саморазличение бытия, то интуиция заключается в схватывании бытия одновременно как бытия *сущего* и как бытия *самого по себе*. Но бытия самого по себе не бывает — есть только сущее. Следовательно, мы парадоксальным образом принуждены, мысля бытие через его сущее, мыслить его само по себе, и одновременно, наоборот, мысля бытие как бытие, «другим концом» мысли удерживать его существенность, его сущее. Нужно одновременно мыслить бытие как бы «через» его сущее, забывая/не забывая об этом сущем. Та «искра» интуиции, которая «проскакивает» как бы между одновременно удерживаемыми понятиями или образами бытия, «разряжаясь» в новый смысл. Конечно, это не понятийное мышление, которое строится линейным способом,

но именно «двойное движение» — одновременно различение-соединение, одновременное движение от становящегося к ставшему и от ставшего к его становлению. Такая интуиция есть различения бытия как двойного движения от сущностей к бытию и от бытия к сущности. Выражение этой дифференциации на фоне сохранения единства и есть специфический делезовский способ мыслить различие и основа всего его философствования.

Такое мышление закладывает основы неметафизической *онтологии события*. Таковым является делезовское учение о *складке*. Мышление становления есть, как говорилось, не логическая дизъюнкция, но соединительная дизъюнкция самого бытия, реализующая своим осуществлением различие различия. Что открывается в этой точке различения? Само становление как живое движение саморазличения. А именно, во-первых, само онтологическое различие между бытием и его сущим, а во-вторых, различие самого этого различия как различие между бытием и его становлением. Онтологическая дифференциация различия есть различие между *существенностью* и *событийностью* самого бытия. Как это можно выразить, не прибегая к спекулятивному мышлению противоречия или понятийному мышлению родо-видовых определений? В самом деле, речь идет о мысли как постоянно осуществляющейся дизъюнкции самого существующего. А такой дизъюнктивный синтез — в то время как он есть «противоречие в себе», «круглый квадрат», синтез в различии и различие в соединении — легко спутать с обычной негацией, оппозицией и отрицанием. Как можно «уйти» от этого отождествления? Мысль существует в своем движении как различие, т.е. как граница между одним и иным. Но ничто не может спасти гегелевское «свое иное» от его понимания как внешней границы. Между тем, различие необходимо мыслить как внутреннюю границу бытия. Однако вне бытия ничего нет; следовательно, эта граница может быть только внутренней. Выражая эту мысль, А.Бадью пишет: «Если граница мыслится не иначе как подвижный след на внешнем, нет уверенности, что мы

сумеет спасти однозначность. Ибо “Бытие” опять будет говорить в двух смыслах — о внешнем и границе, пространстве и следе, бытии и событии. Стало быть, необходимо, чтобы акт мысли сочетался с поверхностью (с внешним), как с тем, что само по себе является границей. Но что может быть одновременно движением поверхности и разграничивающей линией? Это как раз и есть складка» [2, с.121].

Для выражения смысловой интуиции такой дифференциации самого различия Ж. Делез изобретает образ ненаглядного, т.е. такой наглядный образ, который ничего не изображает, но может направлять саму мысль различия. Это образ *складки*.

Складка — это такой топологический оператор мышления, с помощью которого схватывается «двойное движение» интуиции. Мышление смыслами означает создание особой топологии, особого пространственного представления, которое выражает то, что наглядным и понятным образом, строго говоря, выражено быть не может. Мысль является складкой самого различающегося в своем осуществлении бытия, ибо сама мысль есть элемент бытия в качестве того, что обнаруживается как его поверхность. Как это понять? Традиционное противопоставление бытия и мышления здесь ускользает в бездну непонимания. Между тем, если понять, что бытие в своем становлении еще только должно стать и обрести смысл «бытия», бытие как становящееся есть еще (не)-бытие, которое должно получить значение «бытия», то становится ясным, что мысль и есть объективная *граница, поверхность и складка* бытия. Мысль есть граница, поскольку она есть внутренняя граница между еще не ставшим и уже ставшим бытием, т.е. бытием теперь уже мыслимым в качестве бытия как такового. Мысль есть поверхность, поскольку в-месте со становлением бытия как бытия мысль получает статус «мысли». Бытие теперь мыслится как бытие, а в-месте с этим мыслится и сама мысль как присутствующее ему «значение». Мысль есть сама складка бытия, поскольку она — в дизъюнктивном синтезе — удерживает и уже ставшее и получившее статус и значение «бытия», и (не)-бы-

тия как его «условия» и «основы». Граница здесь перелом и сгиб, оставляющий на одной стороне еще не ставшее бытие, а на другой стороне — уже ставшее, уже вышедшее в свое существование бытие.

Поэтому эта внутренняя поверхность есть одновременно и внешняя: «...то, что есть складка внешнего (что внешнее складывается) онтологически означает, что оно образует внутреннее. Представим себе сложенный листок: на нем есть имманентная граница, но образуется и внутренний карман. Следовательно, можно сказать: интуиция, где Бытие совпадает с мышлением, образует в виде складки внешнего некую внутреннюю фигуру. И тогда мы вправе назвать этот сгиб “собой” — и даже... “субъектом”» [2, с.122]. Понятно, что эту субъективность теперь необходимо трактовать расширительно, отнюдь не отождествляя с «человеческой» субъективностью. Субъективность есть акт саморазличения бытия. Это звучит парадоксально, ибо внешнее всегда имеет внутреннюю поверхность; нанка есть поверхность из-нанки, кожа — поверхность тела, мысль — поверхность субъективности. Но здесь между внутренним и внешним нет различия, ибо речь идет именно о саморазличении бытия. Это «внутреннее» различие бытия как бытия, исчезающее во внешнем различии бытия и сущего, и есть дифференциация самого различия.

Очевидно, что субъективность теперь нельзя отождествлять с «человеческой» субъективностью, но необходимо трактовать расширительно: субъективность есть акт саморазличения бытия. Мысль не есть некая субстанция, некая ментальная материя, феноменологически всегда обнаруживаемая в акте cogito. Мышление есть «...уже не точка в полном смысле слова, но место, позиция, местоположение... Субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает, или, скорее, тот, кто в точке зрения пребывает. Поэтому преобразование объекта соотносится с коррелятивным преобразованием субъекта: субъект теперь не “субъект”, но ... “суперъект”. ...Вместе с субъектом... варьирует вовсе не точка зрения; напротив, варьируют условия, при которых вероятный субъект улав-

ливают вариацию. Это не варьирование истины сообразно субъекту, а условие, при котором субъекту предстает истинность варьирования» [3, с. 154].

Если бытие событийно, то неизбежен разговор о событии события. Ж.Делез только открывает перспективу мышления событийности, собственным способом ее разворачивает А.Бадью. Мысль различия есть пространственная модальность времени, ибо время есть другое начало или другое название событийности бытия. Если событие есть дифференциация бытия, то время события есть стояние внутри (*die Innestehen*). Бытие событийно, время мгновенно (*der Augenblick*). Но если само событие бытия может быть понято пространственным образом как складка, то, как может быть понято событие события? Как как может быть пространственным образом понято мгновение?

А.Бадью разворачивает специфическую онтологию события; его платоновский жест означает возврат к пониманию событийности самого события. Сущее временно, а истина носит вневременный характер; но это характер событийности. Специфическая цель философии — не установить истину, но предоставить ей «место» [1, с. 17]. Философское мышление осуществляет доступ к истине бытия через родовые процедуры мышления (четверица мышления — *μάτηρ, ποίησις, έρος* и *πολίτiα*). Мышление не «открывает» истину, но «осуществляет» истину как событие бытия. Это значит, что мышление выступает как со-бытие бытия, как *перпендикуляр* к событию самого события.

Если бытие дано как *ex-tasis*, то событие такого события выступает как некое перпендикулярное или ортогональное к этим экстатическим схемам времени действие. Если время как другое начало бытия выступает как *in-tasis*, это не линейное время последовательности становления бытия, «перевода» (не)-бытия в полноту существования, текущей временности, но это «время» самого события как полнота возможности-потенциальности.

Непрерывность линейного времени есть только рефлексивная непрерывность; на самом деле между моментами «теперь» линейного

времени лежит бесконечность и от одной точки линейного времени нельзя перейти к другой, если само событие не повторится второй раз. Время события дискретно. Поэтому необходимо понять, что перпендикулярно каждому моменту «теперь» линейного времени бытия развернуто еще время самого события. Это виртуальное время, это своеобразный топос, или интервал «между» двумя примыкающими друг к другу точками «теперь».

Это значит, что поперек привычной линии линейного времени актуального разворачивания бытия *есть* еще «потенциальное» пространство вместимости всех потенциальных состояний бытия. Это «есть» и есть принуждение мыслить бытие события, т.е. его со-бытие как различие самого различия. Однако здесь нет дурной бесконечности, ибо речь идет об онтологическом различии, а не о логической возможности его мышления [18, с. 129-132].

Событие есть некоторый неразделимый момент «теперь», который «вмещает» в себя все бытие, разом и необратимо. В момент события актуально происходит как бы «растяжка» этого момента «теперь», так что в этом интервале воплощается вся полнота бытия. В каждом моменте «теперь» бытия и ортогонально к нему содержится вся полнота потенциальных возможностей осуществления, можно сказать, вся мировая гармония, но которая «кусочно» и «конечно» воплощается в моменте осуществления.

Это своеобразная «растяжка» момента «теперь» не поддается линейному изображению, поскольку касается различения в самом бытии — события самого события. Событие необратимо, ибо в каждый конечный актуальный момент «теперь» осуществляется вся полнота потенциального бытия, но так, что бытие развивается и воплощается только как конечное — во-первых, пространственным образом, во-вторых, конечно-временным. Поэтому событийность бытия предполагает как бы «объемную» развертку в двух измерениях: в горизонтальной плоскости синтеза временных «теперь» (бытия как бытия) и вертикальной плоскости

синтеза самого момента события (бытия как события) [17, с. 109-140].

Это означает, что бытие — инвариантно; множественность единому бытию придает именно его событийность. Событие — индивидуально, или трансверсально. Задача как раз и заключается в том, чтобы мыслить событие бытия (двоицу) как неразличимое множество, из которого «рождается» различие [1, с. 54].

Но такое событие невыразимо. Это означает, что истина сама есть множественное; множественное в том смысле, что она есть истина самого события, т.е. ситуации бытия. Платон полагал, что можно справиться с софистикой, исходя из апорий онтологии множественности, что и привело его к необходимости мыслить Единое. Но теперь вся проблема, что событийность самого бытия заставляет нас снова мыслить его множественность. «Если дана множественность, пусть та, все бытие которой чисто множественно, множественность-без-единства, каким образом помыслить бытие того, что составляет истину такой множественности? ...Необходимо предложить доктрину истины, совместимую с неустранимой множественностью бытия-как-бытия. Истина может быть только особым производством некоторой множественности. Все дело в том, что эта множественность не будет подчинена авторитету языка. Она будет или, скорее, окажется неразличимой» [1, с. 69].

Но как можно выразить невыразимое? Это возможно, только мысля событийность бытия, т.е. множественность и инвариантность проявлений одного и того же [19, с. 36-37]. Это значит, что истина будет таким бесконечным (родовым) выражением одного и того же единого: «...центральной является здесь категория родовой множественности. Она сможет основать платонизм множественного, позволив мыслить истину сразу и как множественный результат особой процедуры, и как дыру (или изъятие) в поле именуемого. Благодаря ей станет возможно принять онтологию чистой множественности, не отказываясь от истины и не признавая определяющий характер языковых вариаций» [1, с. 68-69].

Иначе говоря, родовая множественность есть тип бытия конкретной истины. Необходимость мышления множественности единого бытия и является основанием развития модного течения спекулятивного реализма (см.: [21]).

Мы можем бытие именовать бытием, единым, одним и т.д., сохраняя при этом мышление невыразимости его множественности; мы можем говорить о единственной истине, понимая характер ее событийности в той или иной *ситуации*. Без истины бытие несамостоятельно, не имеет *status quo* в качестве бытия-как-бытия. Поэтому истина не просто является произвольной, но завершающей бытие частью; она сама есть событийность бытия.

Это ставит вопрос о субъекте в смысле «места» совершения истины события, конечной родовой процедуры. Субъект в этом смысле есть спецификация ситуации бытия как события установления самого субъекта в качестве такового. Не может быть изначальной предзаданности спецификации субъективного: мы устанавливаемся в качестве субъектов сознания, воли и действия и всякий раз заново. Поэтому необходимо мыслить субъективность не как атрибут нашего человеческого, но как атрибут самой объективной ситуации совершения события [1, с. 71].

В самом деле, если событие есть ортогональная (перпендикулярная) к экстатическим схемам времени повседневности действие, тогда это время бытия оказывается историческим временем в обыденном и психологическом смысле слова. В таком случае всякий личный опыт оказывается «историческим» событием в значении «повседневности». В этом случае любое такое событие и любой такой опыт оказывается современным относительно горизонта повседневности (экстатической временности бытия). Если же событие выступает как ортогональная и перпендикулярная к уже «опрозраченному» времени, то это личностное время есть духовная линия судьбы, т.е. нашего становления в качестве подлинных субъектов своей жизни. В таком случае только акты медитации событийности бытия приобретают значение «исторических», т.е. конститутивных для

личностной истории. Это, в свою очередь, означает, что только в горизонте события может быть поставлен вопрос о бытии. Но, наоборот, только в горизонте вопроса о бытии может быть поставлен вопрос о событийности опыта субъекта. Благодаря именно этому бытие оказывается не просто инвариантным, но событийным: инвариантность бытия сохраняется в его событийности. В противном случае, бытие было бы и не единым, и не множественным; «историчность» или «современность» относились бы «только» к структуре самого бытия, но не захватывали бы нашего личного опыта проживания (Erlebnis).

Поэтому философия как мышление бытия есть событие или истинностная процедура; она ортогональна к онтологии как разворачиванию бытия как бытия. Складка бытия, или точка-перпендикуляр события, поэтому есть *шов* философии к самому разворачиваемому бытию. И перспектива философии заключается в том, чтобы, наряду с тождеством бытия, мыслить различие как его другое начало.

### Список литературы

1. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.
2. Бадью А. Делез. Шум бытия. СПб.: Machina, 2003.
3. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998.
4. Делез Ж.. Логика смысла. М.: Akademia, 1995.
5. Делез Ж. Платон и симулякр // Новое литературное обозрение. 1993. №5. С. 45 — 56.
6. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.
7. Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998.
8. Мартин Хайдеггер/Карл Ясперс. Переписка (1920-1963). М.: Ad Marginem, 2001.
9. Платон. Софист //Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.
10. Платон. Парменид// Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т.2.
11. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: 1994.
12. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
13. Хайдеггер М. Время и бытие// Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
14. Хайдеггер М. Гегель и греки// Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993.
15. Хайдеггер М. Закон тождества// Тождество и различие. М.: Гнозис, 1997.
16. Badiou A. Being and Event. L.: Continuum, 2006.
17. Badiou A. Logic of World. Being and Event 2. L.: Continuum, 2009.
18. Badiou A. Erste Bemerkungen zum Begriff des Topos // Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs. Wien, Turia-Kant, 2007.
19. Badiou A. Zweites Manifest für die Philosophie. Wien-Berlin, Turia-Kant, 2009.
20. Grodin J. Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer Phaenomenologisch-hermeneutischen Destruktion // M.Heidegger. Sein und Zeit. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2001.
21. Meillassoux Q. After Finitude. An Essey on the Necessity of Contingency. L.: Continuum, 2008.
22. Heidegger M. Sein und Zeit. Tubingen, Niemeyer, 2001.

## DIFFERENCE AS BEING EVENT: POSSIBILITY OF THINKING

*Sergei V. Komarov*

*Perm State National Research University, 15 Bukirev str., Perm, 614990, Russia*

In the article the concepts “difference” and “event” are considered, the concepts which are attributive for the philosophical thought of XX century. The author analyses the concept “event” in the philosophy of M.Heidegger and the concept “difference” in the philosophy of G.Deleuze. It is pointed out that the end of metaphysical discourse in the modern philosophy is just connected with the critic of the substantiating of the being. The necessity to think the coming-to-be leads not only to the difference of the being, but also to the difference of the difference itself. It is expressed in the specific modal topology of the ontological concepts of “fold” of G.Deleuze and of “perpendicular” of A. Badiou.

*Key words:* being, event; difference; becoming; differentiation; time; fold; perpendicular; subject; truth.