

АЗАРОВА Ю. О. (канд. филос. наук, доцент,
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина)

ХАЙДЕГГЕР И ДЕРРИДА: ДВЕ ВЕРСИИ ДЕ(КОН)СТРУКЦИИ МЕТАФИЗИКИ

Статья содержит сравнительный анализ концепций М. Хайдеггера и Ж. Деррида; выявляет сходство и различие между деструкцией и деконструкцией; оценивает меру радикальности обоих проектов; раскрывает специфику поворотов Деррида к Хайдеггеру или против Хайдеггера как своего предшественника.

Ключевые слова: феноменология, фундаментальная онтология, деструкция, деконструкция

Азарова Ю.О. ГАЙДЕГГЕР І ДЕРРИДА: ДВІ ВЕРСІЇ ДЕ(КОН)СТРУКЦІЇ МЕТАФІЗИКИ Стаття містить порівняльний аналіз концепцій М. Гайдеггера та Ж. Деррида, висвітлює схожість і відмінність між деструкцією та деконструкцією; оцінює міру радикальності обох проектів; розкриває специфіку поворотів Деррида до Гайдеггера або від Гайдеггера як свого попередника.

Ключові слова: феноменологія, фундаментальна онтологія, деструкція, деконструкція.

Azarova J.O. HEIDEGGER AND DERRIDA:TWO VERSIONS OF DE(CON)STRUCTION METAPHYSICS This issue contains the comparative analysis M. Heidegger's and J. Derrida's philosophy. Author searches the nearness and farness of destruction and deconstruction, evaluates the level of radicalization both projects, and exposes specific turn's Derrida toward and away Heidegger as his precursor.

Key words: phenomenology, fundamental ontology, destruction, deconstruction.

«Если два философа расходятся в понимании бытия, то они расходятся во всем»

Этьен Жильсон

1

Предметом моего анализа является концепция Ж. Деррида и ее отношение к философии М. Хайдеггера. Я полагаю, что если мы желаем понять связь между Деррида и его предшественниками, работы которых весьма важны для становления проекта деконструкции, то главным ключевым звеном будет деструкция Хайдеггера.

Первая проблема, с которой здесь сталкивается исследователь, – это вопрос о том, что означает деструкция истории онтологии, метафизики и интеллектуальной традиции в целом. *Вторая проблема* – это вопрос о соотношении деструкции и деконструкции. Хотя Деррида признает значительное влияние, которое оказал на него Хайдеггер, тем не менее, отношения между ними крайне сложны и неоднозначны.

Соответственно, я выношу на обсуждение «двойную проблему»: *каким образом писать интеллектуальную историю о фигурах, которые сами ставят под вопрос то философское основание, опираясь на которое подобное исследование может быть построено?* Эту проблему я рассматриваю в концептуальном, персональном и библиографическом контексте, каждый из которых дает специфический ракурс освещения темы. Актуальность такого анализа для изучения логики развития философии XX века вполне очевидна и несомненна.

2

Данная проблема имеет не только исторический и темпоральный срез. Вопрос о будущем философии, – это, по сути, телеологический вопрос. Безусловно, это очень трудный вопрос. Подобно вопросам о «конце» или «смерти» философии, он оказывается неразрешимым. Блестяще о нем сказал сам Деррида:

«Умерла ли философия вчера после Гегеля, Маркса, Ницше или Хайдеггера ... умирает ли она *однажды*, внутри истории, или же она всегда жила против своей смерти и своего источника?; есть ли у мысли некое будущее по ту сторону своей собственной смерти, или же, как сегодня можно услышать, это будущее еще только должно прийти? <...> Всё это вопросы, на которые не ответишь. Исходно и, по крайней мере, на сегодняшний день, это проблемы, которые заданы философии как нерешаемые» [5, с. 124-125]. Поэтому вместо трактовки деконструкции истории как *универсализированной апории*, которая не разрешима в исторических границах, я представляю данную проблему как *повторное вписывание в историю проекта деконструкции, который разрывает с необходимостью принятия какой-либо одной модели темпоральности*.

Таким образом, я разделяю позицию тех исследователей, кто считает, что «вопрос о времени является более фундаментальным для понимания деконструкции, чем это может показаться на первый взгляд» [33, с. 1]. Его осмысление раскрывает значение проекта Деррида для самой интеллектуальной истории.

3

Как известно, проблема времени занимает центральное место в творчестве Хайдеггера. Рассматривая данную проблему в работах немецкого философа, Деррида отмечает, что *Хайдеггер предлагает не одну, а несколько темпоральных моделей*. В связи с этим *Деррида также разрабатывает несколько стратегий для исследования концепции Хайдеггера и, тем самым, выстраивает различные модели деконструкции темпоральности*.

Отсюда *первая задача* моего анализа – прояснить характер перекрестных взаимосвязей между Хайдеггером и Деррида в контексте проблем времени, истории и метафизики. Данная задача осложняется тем, что отношение Деррида к Хайдеггеру меняется, уточняется или корректируется на протяжении многих лет. В работах «раннего» и «позднего» Деррида можно увидеть разную оценку творчества Хайдеггера. Эта оценка также варьируется в зависимости от того, кому она адресована – «раннему» или «позднему» Хайдеггеру.

Следовательно, сравнивая проекты двух философов, я фокусирую внимание на тех моментах, где тексты Деррида оказываются *позиционированы и перепозиционированы* вдоль линий их *поворотов* «к» Хайдеггеру или же «от» Хайдеггера как своего предшественника.

4

Вторая задача моего анализа – уточнение ставок деструкции Хайдеггера и деконструкции Деррида в критике традиции. Трудность здесь состоит в том, что «деконструкцию нельзя позиционировать как новое описание „стандартного времени“, которое, теперь будучи а-телеологическим временем, „снимает“ все измерения интеллектуальной истории» [33, с. 2].

«Если мы из дерридианской разборки традиционного понятия времени, – понятия, которое служит фундаментом традиционной „интеллектуальной истории“, – сделаем

вывод, что такая модель темпоральности будет невысказана, то не увидим самую суть проекта Деррида» [33, с. 2-3]. Анализируя темпоральные апории (например, апорию Эдипа), Деррида отмечает, что они могут быть приложимы к Сократу, Платону, Фрейдю и даже к нему самому. Однако, поскольку эти апории связаны не только с хронологией, но и с широким комплексом других тем, то они заставляют нас пересмотреть *всю модель генеалогической темпоральности*, – т. е. философскую модель бытия в целом.

Таким образом, исследование деконструкции генеалогической модели темпоральности вовлекает нас в обсуждение огромного пласта философских проблем, которые затрагивают судьбу *Geistesgeschichte* западной традиции.

5

Во Введении к книге «Бытие и время» (1927) Хайдеггер, составляя *план работы*, обдумывает бытийный вопрос в контексте двух задач, которые делят трактат на две части. *Первая часть*: „Интерпретация *Dasein* на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии”; *вторая часть*: „Основные линии феноменологической деструкции истории онтологии по путеводной нити проблематики временности”» [11, с. 39].

Поскольку вторую часть Хайдеггер изъясил из книги, то четко сказать, что такое *phanomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie* нельзя. Но можно предположить, что новая тематизация бытия потребует отказа от прежнего способа мышления, а также «расшатывания окостеневшей традиции и отсоединения наращенных ею сокрытий» [11, с. 22]. Действительно, подчеркивая, что «только в проведении деструкции онтологической традиции бытийный вопрос достигает своей истинной конкретизации» [11, с. 26], Хайдеггер инициирует пересмотр всей концептуальной системы метафизики, включая понятия времени, истории, сущего, субъекта, мира, *etc.*

6

Идею пересмотра основания метафизической концептуальности как необходимой части *деструкции* истории онтологии и затем *новой феноменологической конструкции* смысла бытия Хайдеггер также анонсирует в книге «Основные проблемы феноменологии» (1928): «Любой философский разбор, даже самый радикальный, полагающий новое начало, пронизан перешедшими к нам понятиями и, тем самым, перешедшими к нам горизонтами и точками зрения, по поводу которых вовсе не установлено, что они подлинно и изначально проистекают из той области бытия и того бытийного устройства, на постижение которых они претендуют. Поэтому понятийной интерпретации бытия и его структур, т. е. редуктивной конструкции бытия, с необходимостью принадлежит *деструкция* [*Destruktion*], т. е. *критический демонтаж* [*kritischer Abbau*], перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты. Только посредством деструкции онтология может феноменологически обеспечить себе подлинность своих понятий» [14, с. 28].

Одним словом, деструкция требует строгой ревизии привычного способа мышления, направляя критическую работу «вовнутрь» самого дискурса, в те глубинные слои, которые образуют логико-теоретический каркас философской мысли.

7

Данный момент акцентирует Альберт Хофштадтер, который в *Предисловии* к английскому переводу «Основных проблем феноменологии» делает следующее замечание по поводу традиционной онтологии и стратегической задачи Хайдеггера:

«В античной онтологии бытие понималось как присутствие, которое восходит к „расхожему понятию” времени ... Хайдеггер уделяет много внимания анализу трактата о времени Аристотеля и феноменологическому испытанию его дефиниции времени. Подвергая критике Аристотеля, Хайдеггер ищет исходную временность, – временность как экстатически-горизонтную событийность, – на основе которой может быть достигнута более подлинная реализация смысла бытия. Именно в этом пункте мы находим

деструкцию основания традиционной онтологии, а также *деконструкцию* данной онтологии, обнаруживая исток бытия в исходной временности» [31, с. XVI].

Хофштадтер высоко оценивает проект Хайдеггера, считая его довольно убедительным в своих аргументах, а также полагая, что *деструкция* истории онтологии дает все необходимые условия и ресурсы для *деконструкции* метафизики.

8

Однако в конце данного издания, в *Послесловии*, написанном Фридрихом Вильгельмом фон Херрманном, можно увидеть – и это довольно странно (!), – что Херрманн *полностью опровергает* тезис Хофштадтера о радикализме Хайдеггера:

«Как показывает построение лекционного курса ... разработка вопроса о бытии и связанной с ним аналитики *Dasein*, возникает из стремления к более глубокому постижению западной традиции и ее метафизически-онтологической проблематики, а не из каких-либо мотивов, почерпнутых из экзистенциальной философии или феноменологии сознания» [31, с. 332]. Таким образом, если Хофштадтер представляет Хайдеггера деконструктивистом уже в «ранний» период творчества и подчеркивает радикальный характер его предприятия, то Херрманн, напротив, более сдержан и отмечает существенную укорененность Хайдеггера в традиции. Различие во мнении между Хофштадтером и Херрманном создает типичный конфликт интерпретаций, который касается понимания не только проекта Хайдеггера, но и других мыслителей, опирающихся на немецкого философа в своих построениях, – особенно концепции Деррида.

9

Так, Родольф Гаше в книге «Амальгама зеркала: Деррида и философия рефлексии» поддерживает позицию Херрманна, когда отмечает, что по сравнению с «Бытием и временем», где поставлена весьма смелая цель и использован жесткий тон, «Основные проблемы феноменологии» представляет собой более сдержанный и осмотрительный текст [30, с. 113].

Действительно, сопоставление «Бытия и времени» и «Основных проблем феноменологии» показывает, что второй текст есть более консервативная версия первого. Если в «Бытии и времени» перспективы и возможности для разрыва с традицией только намечены и, вероятно, потому использован резкий тон, то в «Основных проблемах феноменологии» данные перспективы глубже прояснены и разведаны, и потому выявлено больше трудностей и препятствий, чем это показалось вначале.

Гаше считает, что *деструкция* Хайдеггера делает важный шаг в преодолении метафизики, но не доводит его до логического конца. Соответственно, Гаше проводит четкое разграничение между философией Хайдеггера, которая остается в пределах метафизики, и философией Деррида, которая преодолевает ее рамки.

Резюмируя свою мысль, Гаше подчеркивает следующее: «даже если *деструкция* Хайдеггера и *деконструкция* Деррида похожим образом подрывают основания метафизики, они, тем не менее, представляют собой различные проекты» [30, с. 113].

10

Здесь можно увидеть очень важный момент. Исходя из от того, как критик оценивает *деструкцию* – консервативно или радикально, – он так же выстраивает отношение между Хайдеггером и Деррида. А поскольку каждый *по-разному* понимает *цель* *деструкции*, то и *по-разному* определяет *степень реализации* проекта Хайдеггера или Деррида.

Например, Ханс Георг Гадамер в статье «Герменевтика и *деструкция*», подчеркивает, что «*деструкция* – это не разрушение, а демонтаж [*Abbau*]. Она возвращает застывшие значения понятий к их первоначальному опыту мышления» [1, с. 251]. Гадамер полагает, что такая задача Хайдеггеру удалась, т. к. он «посредством *деструкции* метафизической концептуальности проложил себе путь к лучшему пониманию опыта существования и опыта бытия» [1, с. 251].

Гадамер, однако, признает, что «лозунгу деструкции можно следовать с различными намерениями и целями» [1, с. 251]. Особенно это касается отдельных нюансов или аспектов. «Так, деструкция субъективных понятий, благодаря Хайдеггеру, отклонившему *hypokeimenon* (подлежащее), имела свою специфическую цель» [1, с. 251-252], – а именно, разработку герменевтики фактичности *Dasein* как нового базиса фундаментальной онтологии.

Деррида, по мнению Гадамера, недооценивает это, считая, что деструкция не достигает конечного основания. Деррида, – говорит Гадамер, – «стремится представить хайдеггеровскую деструкцию субъективных понятий через возвращение их к понятиям субстанции и, тем самым, к греческой интерпретации бытия как присутствия» [1, с. 252].

11

Гадамер также акцентирует герменевтический смысл предприятия Хайдеггера. «Цель деструкции в том, чтобы вновь позволить понятиям в их переплетении заговорить на живом языке» [1, с. 252]. Деррида, напротив, утверждает, что нет «единственного и уникального слова», «даже слова Бытия» (*das fruche und das einzige Wort des Seins*) [18, с. 27] и ставит под вопрос надежду Хайдеггера найти некое «*Ur-wort* для Бытия» [см.: 5, с. 136; 18, с. 27].

Деррида отмечает, что хайдеггеровское *andenkendes Denken* «ностальгично» и что «миф о первичном языке», чью силу нужно восстановить, – всего лишь еще одна попытка поверить в то, что есть особое «мистическое слово» (*kerigmatic word*) [18, с. 27]. Гадамер возражает Деррида, считая, что «в этом нет возвращения к мистическому происхождению (хотя сам Хайдеггер таинственно говорит о голосе Бытия)» [1, с. 252-253].

Деррида акцентирует явный «фонологизм Хайдеггера, т. е. привилегию, которой он, как и весь Запад, некритически, наделяет голос, или „субстанцию выражения“. Эта привилегия, последствия которой формируют целую систему, дает о себе знать в преобладании массы „фонических метафор“» [7, с. 19]

У Хайдеггера «фоноцентризм совпадает с историйной (*historiale*) определенностью смысла бытия как присутствия (*presence*)» [4, с. 126]. Фоноцентризм и «логоцентризм идет рука об руку о определенностью бытия как присутствия» [4, с. 126]. «Поскольку этот логоцентризм присущ мысли Хайдеггера, постольку она остается в пределах онто-теологической эпохи» [4, с. 127].

12

Впрочем, Гадамер согласен с тем, что «взламывание окостеневшей понятийности со стороны Хайдеггера» [1, с. 252] содержит скрытый метафизический мотив.

Когда Хайдеггер настаивает, что традицию нужно расчистить до «исходного опыта», то это звучит не просто как призыв к истоку, но как призыв к воздержанию от суждений, призыв к *epoche* истории. Хайдеггер обеспокоен не столько традицией, сколько историзмом, в котором он видит «дурную релятивизацию онтологических точек зрения» [см.: 11, с. 22].

Между тем, – пронизательно замечает Гадамер, – даже при ярко выраженном пафосе антиисторизма, Хайдеггер в «Бытии и времени» скорее повторно осваивает историю онтологии, разбирая некритическое мышление «сего дня», а не покидает ее богатую почву [см.: 11, с. 22-23].

В целом, Гадамер характеризует проект Хайдеггера как «столь же смелую, сколь и трудноисполнимую идею» [2, с. 305]. Трудность ее реализации состоит в том, что она ориентирована на универсальное понимание бытия. Поэтому Гадамер отвергает версию о радикализации феноменологии в «Бытии и времени», хотя признает, что в «поздний» период Хайдеггер оказывается ближе к своему идеалу.

13

Конечно, сам Деррида занимает более конкретную позицию по отношению к Хайдеггеру, чем представляют исследователи. Однако, строго говоря, Деррида занимает

не одну, а несколько позиций. Поэтому вопрос о сходстве и различии деструкции и деконструкции, также неоднозначен.

Вместо того, чтобы делать выбор между двумя позициями, – как это свойственно Хофштадтеру или Херрманну, – выбор, который всегда будет ограниченным, – Деррида играет на различии этих позиций и, тем самым, использует несколько перспектив, которые, на первый взгляд, кажутся даже несовместимыми.

Позиция Деррида во многом видится парадоксальной не только в том, как он позиционирует Хайдеггера; но в том, как позиция самого Деррида актуализируется наиболее явным образом в его полемическом замечании в адрес Хайдеггера о концептах истории, бытия, времени, *etc.*

В этом плане выбор Деррида примеров (как объектов критики) из текста Хайдеггера достаточно показателен для понимания его собственной позиции относительно Хайдеггера, а также осмысления того, почему, несмотря на различие между двумя философами, их концепции многократно пересекаются.

14

Действительно, Хайдеггер в значительной мере создает основу для философии Деррида, в частности, для его способа критики метафизической формы мышления. Негативное отношение Деррида к «присутствию» также генетически связано с концепцией Хайдеггера, который выступает против абсолютизации понятия «настоящего времени».

Деррида довольно близок к Хайдеггеру; они, *одинаково* видят проблему, *сходным* образом рассматривают вопрос о преодолении метафизики. Не исключено, что именно поэтому Деррида так часто обращается к наследию Хайдеггера. Но акценты они расставляют *разные*, где какой-либо внешне незаметный нюанс нередко превращает их в вечных оппонентов.

Так, если деструкция европейской философской традиции близка интенциям Деррида, то другой аспект философии Хайдеггера – поиск «истины бытия» – абсолютно не совпадает с замыслом грандиозных преобразований у Деррида. За подобным стремлением во всем узреть «истину» Деррида видит непоследовательность в критике метафизики, т. е. обнаруживает явный рецидив метафизического мышления. Именно здесь проходит четкое размежевание их позиций.

15

Например, *с одной стороны*, Деррида очень высоко ценит корпус текстов Хайдеггера, подчеркивая его радикальность как мыслителя, который способствует серьезному и глубокому пересмотру основания западной философии.

Деррида отмечает огромное влияние Хайдеггера на свою концепцию: «Ничего из того, что я пытаюсь сделать, не было бы возможным без откровения хайдеггеровских вопрошаний» [8, с. 18]. «Мышление Хайдеггера очень много дало в философском плане не только для меня лично, но и для всей французской мысли» [21, с. 184].

Деррида называет Хайдеггера своим предшественником и в интервью американским критикам упоминает, что «слово деконструкция имеет целую генеалогию», признавая, что он «принимет во внимание те значения, которые придавали этому слову Фрейд и Хайдеггер» [17, с. 23].

В книге «О духе: Хайдеггер и вопрос» Деррида также неоднократно проводит аналогию между деструкцией и деконструкцией [23, с. 8]; при этом он прямо «переводит немецкий термин *Destruktion* на французский как *deconstruction*» [23, с. 16].

16

С другой стороны, Деррида часто порицает ассоциацию его деконструкции с хайдеггеровским мышлением. В «Почтовой открытке» Деррида подвергает критике тех французских переводчиков, которые отождествляют их идеи:

«*Abbauen*» – это слово, которое некоторые французские сторонники Хайдеггера недавно перевели как «*деконструировать*» ... Действительно, этот перевод можно считать

правомерным, если бы к нему впоследствии не прибегали для того, чтобы полностью “разрушить”» [8, с. 414] [*1].

Далее Деррида критически замечает: «Всегда имеется возможность путем подмены одного значения слова другим сослаться на первенство какого-либо понятия, которым обременяют как долгами. Тем самым понятно, откуда, как бы ни с того, ни с сего, слово “деконструкция” попадает в текст Маркса. До сих пор слово “aufgelöst” было переведено как “разрешенный”. Недавний перевод “Немецкой идеологии” дает вариант “могут быть деконструированы” немецкому “aufgelöst werden können”, не мудрствуя лукаво и не вдаваясь в объяснения. Я бы не задерживался так долго на теоретическом простодушии или же тактической хитрости такой операции, если бы она не вводила в заблуждение читателя» [8, с. 415].

Здесь и во многих других местах Деррида подчеркивает, что «деконструкция принципиально *отлична* от философии Хайдеггера» [27, с. 247], а также, что *нельзя* редуцировать этот термин к тем источникам, которые его инспирируют.

Главный аргумент, который выдвигает Деррида состоит в том, что Хайдеггер не осуществил деконструкцию так, как это сделал сам Деррида в работах «Письмо и различие», «О грамматологии», «Голос и феномен», *etc.*, потому что Хайдеггер не реализовал вторую часть «Бытия и времени» [см.: 23, с. 22].

17

Одним словом, Деррида оппонирует тезису Хофштадтера, что проект Хайдеггера чрезвычайно радикален. Деррида не согласен с Хофштадтером, что «Бытие и время» и тексты, которые его дополняют («Основные проблемы феноменологии» и «Кант и проблема метафизики») представляют собой единый комплекс, где дана деструкция истории онтологии.

Деррида утверждает, что эти *дополнения к «Бытию и времени» не являются его продолжением, т. к. содержат суждения, которые указывают на невозможность достижения той цели, которую Хайдеггер планировал в «Бытии и времени».*

Изучая тексты Хайдеггера, Деррида обнаруживает ряд метафизических редуций «в “трансцендентальном характере вопроса о бытии” в “Бытии и времени”, т. е. в пункте стратегически важном», а также в «вопросе об ... *Ereignis*, где, возможно, проходит фундаментальная и важнейшая нить хайдеггеровской мысли» [7, с. 84-85].

Суммируя свои замечания, Деррида говорит так: «У меня иногда возникает ощущение, что вся хайдеггеровская проблематика оказывается самой глубокой и мощнейшей защитой всего того, что я намерен поставить под знак вопроса в рубрике мышления присутствия» [7, с. 87].

18

Итак, первая причина, которая затрудняет прояснение отношения Деррида к Хайдеггеру, – это «двойная игра» французского философа, который не делает выбор между двумя оценками творчества Хайдеггера – радикальной или консервативной, – а играет на различии этих оценок, тем самым, предлагая две перспективы анализа.

Двигаясь данным путем, Деррида сознательно расщепляет разрешимость какого-либо интеллектуального «события», которое конституирует историческое различие между хайдеггеровской мыслью и деконструкцией.

Не случайно, когда Деррида говорит, что его деконструкция отсылает к понятиям Хайдеггера и Фрейда, он тут же добавляет, что деконструкция неотделима от других путей мышления. А поскольку в ней присутствует не только Хайдеггер, но также Фрейд, Ницше, Левинас, *etc.*, то *ее место не может быть четко обозначено или локализовано.*

Это объяснение деконструкции позволяет нам найти «общий знаменатель» между двумя «противоположными» оценками Деррида концепции Хайдеггера, а также демонстрирует, что любой философ, в силу специфики своей профессии или призвания, служит делу обновления мысли.

19

Замечание Деррида об истоках слова «деконструкция», которое принадлежит широкому полю интерпретаций, намекает на то, что корпус текстов Хайдеггера (как, впрочем, и самого Деррида) напоминает «место археологических раскопок» (*archeological city*) с различными гетерогенными слоями.

Деррида показывает, что в «основании» философии Хайдеггера лежит *игра или взаимодействие различных, почти несовместимых слоев, которые, однако, оказываются специфическими моментами.*

В этом случае вопрос о выборе между позициями, которые занимают, например, Хофштадтер или Херрманн, частично «снимается», если принять тезис о возможности их одновременного сосуществования, подобно тому, как принимается идея о наличии разных хронологических слоев в корпусе хайдеггеровской философии.

Деррида также отмечает, что тот, кто прилагает к Хайдеггеру клеймо «деконструкции», руководствуясь внешним сходством двух терминов, фактически упрощает то, что поставлено на кон в интеллектуальной полемике между Хофштадтером и Херрманном.

Отождествлять деструкцию и деконструкцию, – подчеркивает Деррида, – это значит не видеть принципиального различия того пути, которым осуществляется разбор традиции и той цели, которой он руководствуется.

20

Действительно, когда в 1967 г. Деррида в книге «О грамматологии» вводит термин «деконструкция», он представляет его как перевод терминов Хайдеггера *Destruktion* и *Abbau*. Позже в «Письме японскому другу» (1985), где Деррида описывает базовые установки деконструкции, он поясняет свой жест так:

«Когда я избрал это слово ... я пытался перевести и приспособить для своей цели хайдеггеровские слова *Destruktion* и *Abbau*. Оба обозначали в данном контексте некую операцию, применявшуюся к традиционной *структуре* или *архитектуре* основных понятий западной онтологии и метафизики» [6, с. 53].

Однако уже в 1971 г. в беседе с Жаном-Луи Удбином и Ги Скарпетта Деррида намекает на разрыв с идеями Хайдеггера: «Я утверждаю, что текст Хайдеггера является для меня чрезвычайно важным, что он осуществляет прорыв, прорыв небывалый, необратимый и пока ещё окончательно не использованный во всех его критических ресурсах. Это действительно так; но ... по множеству параметров, и полагаю, во многих отношениях ... мною был обозначен ... разрыв с хайдеггеровской проблематикой» [7, с. 84].

Да, деструкция Хайдеггера и деконструкция Деррида весьма похожи в том, что обе «не являются ни методом, ни критикой, ни анализом» [6, с. 55] [*2]; но в остальном они принципиально различны.

21

Термин «деструкция» Хайдеггер вводит в 1927 г. в «Бытии и времени» с целью преодолеть вырождение традиции в серию отдельных догм. Здесь деструкция сопровождается возвращением к исходному опыту, на основе которого греки артикулировали фундаментальные определения бытия.

Деконструкция Деррида, напротив, обращена к другой проблеме. Исходная позиция деконструкции – тезис о том, что традиция западной метафизики в определенном смысле подошла к своему завершению.

Идея «конца метафизики» также близка Хайдеггеру, но в полной мере он рассматривает ее позже, когда после «Бытия и времени», в 1969 г. на *Семинаре*, посвященном «Времени и бытию», формулирует задачу мышления как «преодоление» (*Überwindung*) или в более мягком варианте как «превозмогание» (*Verwindung*) метафизики [32, с. 25].

Однако Деррида полагает, что «конец» метафизики и ее «завершение» – это не одно и то же. Он утверждает, что любая попытка выхода за пределы метафизики не может

быть отделена от самой метафизики. Более того, данная попытка метафизична по определению, т. к. она воспроизводит прежние оппозиции («внутреннее» – «внешнее», «старое» – «новое», «истинное» – «ложное»).

Деррида считает тематизацию «конца философии» Хайдеггером сомнительной также потому, что она апеллирует к «единству традиции» и телеологическому идеалу. Соответственно, Деррида предпочитает говорить скорее о «завершении» или «закрытии» (*cloture*) метафизики, нежели о ее «конце». *Это первое принципиальное различие между Хайдеггером и Деррида.*

22

Вторая причина, по которой сложно идентифицировать отношение Деррида к Хайдеггеру, – то, что он сначала заимствует термин *Destruktion*, а затем трансформирует его в *Deconstruction* с тем, чтобы описать свой подход к преодолению метафизики, на который его вдохновляет «поздний» Хайдеггер, но учитывает то, чего не замечает предшественник.

Принимая во внимание различие между «ранним» и «поздним» Хайдеггером, тот факт, что Деррида апеллирует к «позднему» Хайдеггеру, т. е. к работам середины 1930^x гг., служит важным ключом для понимания специфики деконструкции.

Деррида – один из тех французских интеллектуалов, кто наряду с Жаном Боффре и Эммануэлем Левинасом, впервые понял и оценил по достоинству «позднего» Хайдеггера. Дело в том, что между 1929 и 1952 гг. Хайдеггер публикует сравнительно мало, и только с выходом двухтомника «Ницше» в 1961 г., читатели получают более четкое представление о его мышлении в «поздний» период.

В связи с этим интерпретация Деррида творчества Хайдеггера идет вразрез со стандартным прочтением работ Хайдеггера, которое доминирует в то время. Например, статья Деррида «*Les fin's de l'homme*» (1968) выступает против неверного, «антропологически ориентированного» толкования Хайдеггера Анри Корбенем и Жаном Полем Сартром [см.: 10]. Другая статья Деррида «*Restitutions*» (1978) подвергает критике упрощенное понимание Мейером Шапиро известного эссе Хайдеггера «Исток художественного творения» [см.: 24]. Оба текста Деррида также инициируют деконструкцию философии Хайдеггера.

23

Главной фигурой в полемике между Деррида и Хайдеггером оказывается Ницше, о котором они говорят диаметрально противоположные вещи. Защищая Ницше от обвинений в «забвении бытия», Деррида резко критикует Хайдеггера, к которому он в целом всегда почтителен.

Так, Хайдеггер считает Ницше метафизиком [12, с. 9-12, с. 398-408]. Деррида, возражает ему, подчеркивая, что именно Ницше, а не Хайдеггер, освободил знак и письмо от подчинения истине бытия, логосу и трансцендентальному означаемому:

«Заострив такие понятия, как *истолкование, перспектива, оценка, различие ...* Ницше вовсе не остался (вместе с Гегелем, как думалось Хайдеггеру) *просто внутри* метафизики: он внес мощный вклад в освобождение означаемого от его зависимости, производности по отношению к логосу и от связанного с ним понятия истины или первичного означаемого» [4, с. 134].

И «если пойти далее в этом направлении, – продолжает Деррида, – то окажется, что хайдеггеровская мысль не только не поколебала инстанцию логоса и бытия, но напротив, вновь ввела их в качестве *primum signatum*, трансцендентального означаемого» [4, с. 136]. «Мысль, покорная голосу бытия всегда была на страже лого- и фоно-центризма» [см.: 4, с. 136].

24

Деррида, несомненно, близок к Ницше, но он не ницшеанец. Деррида, как и Хайдеггер, не разделяет многих фундаментальных установок Ницше, особенно его «волю к власти», «дионисийство», «философствование молотом» и «нигилизм».

Деррида берет у Ницше лишь принцип «переворачивания» (*Umdrehung*) метафизических оппозиций, причем интерпретирует этот мотив в хайдеггеровском ключе, отмечая, что «тезис фундаментального труда Хайдеггера о Ницше значительно менее прост, чем принято считать» [26, с. 80].

«Хайдеггер называет Ницше метафизиком» лишь тогда, «когда он производит простое переворачивание платоновских положений» [26, с. 80]. «Но, осуществляя *Umdrehung*, Ницше, – пишет Хайдеггер, – также ищет нечто “иное” (*etwas anderes sucht*)», «которое выходит за рамки оппозиции» [26, с. 81]. «Хайдеггер подчеркивает, что “новшество состоит в переобразовании самой ценности иерархии”» [26, с. 81]. «Здесь Хайдеггер прослеживает действие Ницше до той точки, где оно уже выходит за пределы метафизики и платонизма» [26, с. 81].

Таким образом, «основной вопрос, который ставит Хайдеггер, звучит так: “Удалось ли Ницше то, что он действительно задумал, и до какой степени он действительно преодолел платонизм?”. Хайдеггер называет это “критическим вопросом” (*Fragen der Kritik*), который должен направляться “переосмыслением сокровенной мыслительной воли Ницше, ее самого глубинного смысла”» [26, с. 82].

25

Комментируя анализ Хайдеггера, Деррида обнаруживает *амбивалентное* отношение Хайдеггера к Ницше, показывая, что Хайдеггер, с одной стороны, именует Ницше метафизиком, а с другой стороны, признает, что именно в лице Ницше она подходит к своему абсолютному пределу.

Почему Хайдеггер сохраняет такую *амбивалентность*? Почему он не ограничивается «метафизической интерпретацией Ницше, но и не отвергает ее подчистую»? [26, с. 81]. Многие исследователи, скажем, Гадамер, эту *амбивалентность* объясняют тем, что Хайдеггер от «симпатии» к Ницше постепенно переходит к «критике» в его адрес:

«В образе Ницше, созданном Хайдеггером, проявляется *амбивалентность* потому, что Хайдеггер следовал за Ницше до последней черты и как раз там увидел всю бессодержательность метафизики в действии, поскольку и в ценности, и в отказе признать любую ценность, само бытие у Ницше, фактически, становится ценностным понятием на службе у “воли к власти”. В попытке продумать бытие Хайдеггер идет дальше подобного упразднения метафизики в ценностном мышлении, и движется по ту сторону метафизики, не удовлетворяясь экстремизмом ее саморазрушения (*Selbst-Zerstörung*), как Ницше» [3, с. 207].

Однако Деррида считает это объяснение нерелевантным. В книге «Шпоры: стили Ницше» (1978) он высказывает гипотезу, что «Хайдеггер движется от *pro* к *contra* с определенной стратегией» [26, с. 84], создавая парадоксальный «двойной текст».

26

«Здесь, – говорит Деррида в «Шпорах», – я схематически покажу, почему прочтение Хайдеггером работ Ницше ... не кажется мне просто однозначным и недостаточным» [26, с. 101]. Скорее, напротив, «у меня возникает впечатление, что Хайдеггер пишет о Ницше “двумя руками”, постоянно меняя режим чтения» [26, с. 104].

«Почти на всем своем пути это прочтение действительно удерживается (что зачастую и полагают его тезисом) в герменевтическом пространстве вопроса об истине. И оно утверждает, претендуя на проникновение в глубины мыслительной воли Ницше, что последняя все еще *принадлежит*, чтобы ее завершить, истории метафизики» [26, с. 101].

Однако, при детальном анализе становится ясно, что «такое прочтение подвергается расщеплению, которое, не разрушая это прочтение, ориентирует его на какое-то иное, другое понимание, которое не замыкается на первом» [26, с. 102]. «Это расщепление преобразует саму фигуру прочтения» [26, с. 102]. «Вот почему я не предлагаю никакой однозначной оценки; я скорее вскрываю иную форму организации хайдеггеровского чтения и текста» [26, с. 102].

27

Насколько хайдеггеровская интерпретация Ницше важна для Деррида можно судить, опираясь не только на многочисленные высказывания французского философа, но также и на разработанную им стратегию «двойного прочтения», которую практикует деконструкция.

«Двойное прочтение» ищет и маркирует в метафизическом тексте то, что, *с одной стороны*, преодолевает метафизику, размыкая ее рамки, *а с другой стороны*, сохраняет все позитивное, что она имеет. «Двойное прочтение» обнаруживает парадоксальную гетерогенность текста, показывая, что он не является однородным единством.

А поскольку любой, даже самый канонический, текст всегда содержит элементы, дестабилизирующие метафизику, то спор о том, является ли текст метафизическим, или нет, – это неразрешимый спор [5, с. 124-132]. Соответственно, Деррида не делает выбор между традиционным и нетрадиционным прочтением, а считает оба вида необходимыми.

Хотя Деррида не делает выбор между ними, он однако и не смешивает их. Деррида заставляет их работать друг против друга так, чтобы вскрыть «слепые пятна» в тексте [4, с. 319], – а именно, те «нетематизируемые послышки», которые «наивно» принимаются философским дискурсом, но не верифицируются внутри него самого. Этими послышками являются принципы целостности, непротиворечивости и полноты.

28

Стратегию «двойного прочтения» Деррида применяет и к самому Хайдеггеру. Опираясь на тексты немецкого философа, он демонстрирует, что *Хайдеггер принадлежит метафизике, и одновременно, трансгрессирует ее рамки, но так, что одно невозможно отделить от другого.*

Иницируемый деструкцией разрыв – пишет Деррида в книге «О грамматологии» (1967), – «хорошо передает двусмысленность хайдеггеровской позиции по отношению к метафизике и логоцентризму. Этот разрыв пленен метафизикой, но рвется на волю. И одно невозможно без другого» [4, с. 138].

Действительно, разрабатывая проблематику «онтологического различия» (*ontologische Differenz*), «следа» (*Spur*) и «рассеивания» (*Zerstreuung*), Хайдеггер «ставит под знак вопроса главное определение смысла бытия как присутствия» [7, с. 14]. Но, с другой стороны, безграничная вера в истину и трансценденцию выявляет «в текстах Хайдеггера признаки принадлежности к метафизике и тому, что он называет онто-теологией» [7, с. 19] [*3].

Таким образом, анализ Деррида показывает, что «ни у Хайдеггера, ни у Ницше работа чтения и письма не является однородной» [26, с. 84], т. е., что «текст Хайдеггера, равно, как и любой другой, оказывается неоднородным, дискретным, гетерогенным» [7, с. 19].

29

Деконструкция располагает себя в особом «зазоре», на границе, образующей внутренний и, одновременно, внешний срез метафизики. Она практикует прочтение на краю самой возможности, – возможности «неразрешимости», которую метафизика часто стирает, следуя телеологическому идеалу «разрешимости».

Деррида отмечает, что метафизика стоит на расколе своих возможностей, и потому нужно маркировать этот раскол, тематизируя непродуманные ею возможности. Соответственно, Деррида «стремится держаться границы метафизического дискурса» [7, с. 13], т. к. лишь на границе можно увидеть *иное*, находящееся *по ту сторону* метафизики.

Находя элементы метафизического мышления в творчестве Хайдеггера, Деррида, однако, не обвиняет его в консерватизме. Напротив, Деррида говорит о том, что *критика метафизики действительна только тогда, когда исходит из самой метафизики, размыкая ее изнутри* [5, с. 141].

Отсюда, Деррида акцентирует не только необходимость «двойного прочтения», но и трудность в его поддержании, ориентируя деконструкцию на построение *гетерологического дискурса, который постоянно проблематизирует собственный статус. Это второе серьезное различие между Хайдеггером и Деррида* [*4].

30

В 1968 г. Деррида в статье «*Les fin's de l'homme*» предпринимет еще одну попытку обозначить специфику деконструкции. Исследуя творчество Хайдеггера и Левинаса, Деррида определяет две основные стратегии, которые практикуют философы, стремящиеся выйти за рамки метафизики.

Первая стратегия «намерена осуществить деконструкцию и найти выход ... используя против системы тот инструментарий (и даже тот фундамент, на котором был воздвигнут ее «дом»), т. е. те подручные средства и обоснования, которые имеются в самой системе, а значит, и в языке» [10, с. 84-85] [*5]. Данную стратегию Деррида отождествляет с Хайдеггером. Тем не менее, Деррида допускает, что иногда Хайдеггер использует и вторую стратегию, которую французский философ считает более характерной для Левинаса. Вторая стратегия стремится «принять решение о радикальном и безповоротном изменении позиции путем резкого выхода наружу и утверждения абсолютного разрыва» [10, с. 85].

Анализируя обе стратегии, Деррида показывает, что отдельно они не достигают успеха. Поэтому их «необходимо сплести воедино и сочетать два мотива деконструкции» [11, с. 85]. Используя «новое письмо нужно говорить на нескольких языках и производить несколько текстов одновременно» [10, с. 85]. «Двойное прочтение» или «двойной мотив деконструкции» имеет два преимущества перед деструкцией: 1) позволяет отказаться от принятия одной модели мышления (исторической, теоретической, темпоральной, концептуальной, *etc.*); 2) дает возможность построить новое отношение между конкретным текстом и историей метафизики. *Это третье существенное различие между Хайдеггером и Деррида.*

31

В конце «*Les fin's de l'homme*» Деррида вновь возвращается к прочтению Хайдеггером Ницше и ясно показывает, что Хайдеггер не видит «множественного лика» Ницше потому, что часто практикует только одну исследовательскую стратегию.

Здесь и особенно в статье «Интерпретируя подписи (Ницше / Хайдеггер): два вопроса» [*6] Деррида утверждает, что для понимания, великого прорыва, который осуществляет «поэт и философ Ницше», «танцующей с пером в руке», необходима перманентная «смена стиля» или «оптики восприятия».

«Если есть стиль [*7], – отмечает Деррида в «*Les fin's de l'homme*», – а Ницше настаивает на этом, то стиль должен быть во множественном числе» [10, с. 85]. Используя разные стили или лики, Ницше пишет «двойной текст», «который не имеет ни форму метафизического, ни постметафизического повторения ... ни форму памятника смыслу, ценности или общезначимости бытия, ни форму дома или истины бытия. Он вырывается из своих ущелий, он свободно танцует за пределами жилища» [10, с. 85-86].

Текст Ницше, – продолжает Деррида, – подрывает ту метафизическую форму мышления и языка, которую ему приписывал Хайдеггер. Поэтому, на вопрос о том, «нужно ли читать Ницше и Хайдеггера как последних великих метафизиков?» [10, с. 85], Деррида отвечает и «да», и «нет», т. к. они, пожалуй, единственные из тех, кто так близко подошел к границе метафизического дискурса. «Должны ли мы понимать такое „стояние у порога“ как стояние на страже, как охрану», дома бытия, традиции или системы метафизики [10, с. 86]? «Или же мы должны понимать это „стояние у порога“ как пробуждение нового дня ... накануне которого мы находимся?» [11, с. 86] – этот вопрос требует двойного ответа.

32

Анализируя «*Les fin's de l'homme*», можно отметить существенную *перемену* в том, как Деррида читает Хайдеггера. Если в «О грамматологии» он говорит о Хайдеггере как о «хранителе метафизики присутствия», то позже Деррида более лоялен и мягок в своих суждениях.

Особенно хорошо это видно в статье Деррида «Послание: о репрезентации» (1982), где он анализирует смысл «послания» (*Schicken*) как проявления «судьбоносного посыла бытия» (*Seinsgeschick*). Здесь Деррида ставит под вопрос «единство судьбы бытия». Принимая во внимание гибкость и разнообразие метафизической традиции, он показывает, что «даже

полная схема анализа творчества Хайдеггера может быть неразрешимой в принципе» [25, с. 322]. Если метафизическая традиция не едина, а множественна, то нет и единого «послания» бытия. Метафизика не есть что-то единое, которое можно окинуть одним взглядом, из одной точки или позиции. Невозможность метафизики – это, по сути, невозможность «единой» метафизики и, следовательно, *невозможность ее «завершения»*, – т. е. *ее конечного полагания, представления, репрезентации*.

Именно это имеет ввиду Хайдеггер, когда, говоря о репрезентации как «эпохе бытия», подвергает критике традицию; и то же самое подразумевает Деррида, когда, изучая такую критику, находит, что «посыл бытия уже подчиняется изгоняемой метафизической модели и заново, в ином месте и другими средствами, реабилитирует структуру метафизического „сокрытия”, т. е. „репрезентацию”» [25, с. 322].

33

Теперь, подводя *итог*, данному экскурсу, можно выделить три ключевые особенности, присущие «ранней» трактовке Деррида философии Хайдеггера:

Во-первых, существует повторяющееся обращение к формальным стратегиям, которое обеспечивает такой способ исследования предельной строгостью.

Во-вторых, деконструктивное прочтение Деррида творчества Хайдеггера достаточно глубокое и проницательное. Анализируя тексты Хайдеггера с большим вниманием к деталям, Деррида существенно обогащает и расширяет понимание его философии.

В-третьих, критикуя Хайдеггера, Деррида никогда не защищает позиции на своих условиях. Прочтение Деррида работ Хайдеггера предполагает максимальное укоренение в исследуемом материале, т. е. имеет характер «внутреннего» чтения. Анализируя Хайдеггера, Деррида специально использует именно те ресурсы, которые он заимствует из его текстов, чтобы показать слабость этих ресурсов или необходимость их усовершенствования.

Тем не менее, изучая Хайдеггера, Деррида иногда привлекает концептуальные ресурсы других мыслителей (Ницше, Фрейд, *etc.*) для проведения «перекрестной критики». Преимущество такого подхода состоит в том, что Деррида может работать на определенных предположениях, но не вверяться им полностью, оставляя за собой последнее слово.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Некоторые критики полагают, что деконструкция имеет разрушительную природу. Например, Гадамер, в статье «Деструкция и деконструкция» и в «Письме Фреду Даллмайру» говорит, что в своей критике метафизики Деррида близок скорее к Ницше, чем к Хайдеггеру, т. к. он чересчур ангажирован ницшеанской идеей саморазрушения (*Selbst-Zerstörung*) метафизики [28, с. 121; 29, с. 113].

Деррида, напротив, отмечая, что «разрушительная функция является неспециальной и не прямой», старается «сгладить негативный аспект деконструкции» [7, с. 55]. Акцентируя префикс *con-*, он говорит, что в отличие от деструкции, «деконструкция является преимущественно утвердительной. Деконструкция стоит за обновление памяти, даже если это обновление требует рискованного вопрошания нашей традиции и институтов» [19, с. 8].

Деррида постоянно подчеркивает «аффирмативность» деконструкции. «Моя мысль о возможности обновления философской традиции связана с тем, что я назвал бы утверждением (*affirmation*); утверждением, составляющим суть или принцип деконструкции» [9, с. 173]. Деконструкция не негативна, ибо всегда «существует утверждение, некое „да”..., такое „да”... без которого не было бы никакой деконструкции» [9, с. 173]. «Я полагаю, – напоминает он, – что деконструкция является утвердительной ... и именно это „утверждение” даёт основание радикальному вопрошанию» [9, с. 4].

Опираясь на данные высказывания Деррида, я также считаю, что Гадамер неверно определяет деконструкцию как исключительно негативную операцию.

2. Деструкция метафизической концептуальности также сопровождается отказом от метода т. е. пересмотром положения об «инструментальности» и «опосредованности» мышления.

Эту идею Хайдеггер наиболее полно разворачивает в статье «Отсутствие святых имен».

Рассматривая отношение между *годосом* и *методосом*, Хайдеггер отмечает, что досократиков, в отличие от нынешних философов, интересовал сам путь, *годос*, а не *методос*, формализация процедур мышления. Методологическая забота, которая появляется у Декарта и особенно у Гегеля, приводит к *забвению дела мысли*:

«В “*Discours de la methode*” и “*Regulae ad directionem ingenii*” Декарта ... и в последней части “Науки логики” Гегеля метод мышления и дело мышления явным образом идентифицируются. Однако – являются ли метод и путь мышления одним и тем же?» [15, с. 253]. Хайдеггер считает: нет.

Он цитирует греческое изречение «*hodos – mipote methodos* (путь не является методом)» [15, с. 253] и комментирует: «Путь не знает ни способа, ни доказательства, ни опосредования» [15, с. 254]. «Только лишь мышление, которое имеет в себе характер пути, может подготовить опыт отсутствия» [15, с. 254] «Путевой характер мышления слишком прост и недоступен для господствующего “мышления”». «Господство диалектики в разных ее формах препятствует подходу к сути пути» [15, с. 255].

Соответственно, Хайдеггер отказывается от традиционной операциональности мышления, хотя признает, что это крайне сложно, а подчас – практически не выполнимо.

3. Здесь Деррида намекает на статью Хайдеггера «Онто-теологическое строение метафизики», где Хайдеггер подвергает критике философию Гегеля, указывая на рецидивы метафизики в его мышлении, а также проводит четкое различие между своим подходом к преодолению метафизики и гегелевским [см.: 13].

4. Именно поэтому Деррида ставит вопрос о *границе*, а не о *смерти* метафизики, подчеркивая отличие своей позиции от многочисленных манифестов «революционного» опровержения метафизики. Деррида полагает, что нельзя поспешно заявлять о смерти метафизики, т. к. она до сих пор проявляет себя в разнообразных следах, поиску которых он посвящает свои работы.

5. Парафраз к известной фразе Хайдеггера «язык – дом бытия» [см.: 16, с. 192].

6. В статье «Интерпретируя подписи (Ницше / Хайдеггер): два вопроса», которая тематически продолжает «Шпоры: стили Ницше», Деррида еще раз обращается к хайдеггеровской трактовке Ницше. Резюмируя свои наблюдения, Деррида заключает, что Хайдеггер акцентирует «единство» мышления Ницше, которое в качестве «завершенного целого» оказывается «кульминацией западной метафизики».

Хайдеггер признает, что здесь можно идти двумя путями: 1) рассматривать имя, подпись и творчество Ницше как нечто единое; 2) рассматривать это имя множественным, растворенным в масках и подобиях. Хайдеггер избирает первый путь. Деррида, кажется, импонирует второй. Однако, строго говоря, это не так. Деррида подчеркивает, что выбор в пользу «единого» или «множественного» Ницше, – это метафизический выбор в пользу одной из сторон оппозиции. Соответственно, Деррида, «не отдает приоритет той или иной интерпретации», а указывает на их «неразрешимость» [22, с. 262]. Деррида призывает «пойти на риск игры *по ту сторону* противоположных интерпретаций» [22, с. 262].

7. «Стиль» от греч. *stilos* – инструмент для письма; здесь: инструмент создания «нового письма» деконструкции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гадамер Х. Г. Герменевтика и деконструкция / Х. Г. Гадамер; [пер. с нем. О. В. Сапенко] // Герменевтика и деконструкция. – СПб.: Б.С.К., 1999. – С. 243–254.

2. Гадамер Х. Г. Истина и метод / Х. Г. Гадамер; [пер. с нем. Б. Н. Бессонов]. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Гадамер Х. Г. Текст и интерпретация / Х. Г. Гадамер; [пер. с нем. Е. М. Ананьева] // Герменевтика и деконструкция. – СПб.: Б.С.К., 1999. – С. 202–242.
4. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида; [пер. с франц. Н. С. Автономова] – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
5. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида; [пер. с франц. Д. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
6. Деррида Ж. Письмо японскому другу / Ж. Деррида; [пер. с франц. А. В. Гараджа] // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 53–57.
7. Деррида Ж. Позиції / Ж. Деррида; [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
8. Деррида Ж. Страсти по Фрейдю // Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида; [пер. с франц. А. Г. Михалкович]. – Мн.: Современный литератор, 1999. – С. 401–644.
9. Деррида Ж. Философия и литература / Беседа с Ж. Деррида; [пер. с англ. Е. Петровская] // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия – М.: Культура, 1993. – С. 151–186.
10. Деррида Ж. Les Fins de l'homme / Ж. Деррида; [пер. с англ. Ю. О. Азарова] // Вестник Национального технического университета «ХПИ». – Х.: НТУ «ХПИ». – Серия. Философия. – 2004. – № 6. – С. 66–95.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
12. Хайдеггер М. Ницше / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Г. Черняков]. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – В 2 т. – Т. 1. – 603 с.
13. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тожество и различие / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Денежкин]. – М.: Логос, 1997. – 64 с.
14. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Г. Черняков]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.
15. Хайдеггер М. Отсутствие святых имен / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Е. Ю. Сиверцев] // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 251–255.
16. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
17. Derrida J. «Deconstruction in America»: An Interview with James Creech, Peggy Kamuf and Jane Todd / J. Derrida; [transl. by Peggy Kamuf] // Critical Exchange. – 1985. – Winter. – № 17. – P. 1–33.
18. Derrida J. Differance // Derrida J. Margins of Philosophy / J. Derrida; [transl. by Alan Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1–27.
19. Derrida J. «Jacques Derrida on Rhetoric and Composition»: A Conversation with Gary Olson / J. Derrida; [transl. by Peggy Kamuf] // Journal of Advanced Composition. – 1990. – Vol. 10. – № 1. – P. 1–8.
20. Derrida J. «Jacques Derrida on the University»: An interview with Imre Salusinszky / J. Derrida // Southern Review. – 1986. – Vol. 19. – № 1. – P. 1–22.
21. Derrida J. «Heidegger, the Philosophers' Hell»: Interview with Dider Eribon // Derrida J. Points: Interviews 1974–1994 / J. Derrida; [Edit. by Elisabeth Weber; transl. by Peggy Kamuf]. – Stanford, California: Stanford University Press, 1995. – P. 184–191.
22. Derrida J. Interpreting Signatures (Nietzsche / Heideggers): Two Questions / J. Derrida; [transl. by Diane Michelfelder and Richard Palmer] // Philosophy and Literature. – 1986. – October. – Vol. 10. – № 2. – P. 246–262.

23. Derrida J. *Of Spirit: Heidegger and the Question* / J. Derrida; [transl. by Geoff Bennington and Rachel Bowby]. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. – IX + 140 p.
24. Derrida J. *Restitutions* // Derrida J. *Truth in Painting* / J. Derrida; [transl. by Geoff Bennington and Ian McLeod]. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. – P. 255–382.
25. Derrida J. *Sending: on Representation* / J. Derrida; [transl. by Peter and Mary Ann Caws] // *Social Research*. – 1982. – Vol. 49. – № 2. – 194–326.
26. Derrida J. *Spurs: Nietzsche's Styles* / J. Derrida; [transl. by Barbara Harlow]. – Chicago: University of Chicago Press, 1979. – 238 p.
27. Derrida J. *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. Discussion* Jacques Derrida with Jean Hyppolit, Richard Maxy, Lucienne Goldman and Serg Dubrovsky in John Hopkins University in 1966 // *Contemporary Literary Criticism. Literaly and Cultural Studies*. – New York: Longman, 1989. – P. 229–248.
28. Gadamer H. G. *Destruktion and deconstruction* / H. G. Gadamer; [transl. by Geoff Waite & Richard Palmer] // *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* [Edit. by Diane Michelfelder & Richard Palmer]. – New York: State University of New York Press, 1989. – P. 102–114.
29. Gadamer H. G. *Letter to Dallmayr* / H. G. Gadamer; [transl. by Diane Michelfelder & Richard Palmer] // *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* [Edit. by Diane Michelfelder & Richard Palmer]. – New York: State University of New York Press, 1989. – P. 93–102.
30. Gasche R. *The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflexion* / R. Gasche. – Cambridge, Massachuset: Harvard University Press, 1986. – X + 348 p.
31. Heidegger M. *Basic Problems of Phenomenologie* / M. Heidegger; [transl. by Albert Hofstadter]. – Bloomington: Indiana University Press, 1982. – 412 p.
32. Heidegger M. *Zeit und Sein. Zur Sache des Denkens*. – Tubingen: Max Niemeyer, 1969. – 92 s.
33. Rapaport H. *Heidegger & Derrida. Reflections on Time and Language*. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1989. – 293 p.