

Л. Ю. Соколова

## ДЕКОНСТРУКТИВИСТСКАЯ СТРАТЕГИЯ ТОЛКОВАНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается концепция деконструкции истории метафизики Деррида в ее отношении к деструкции Хайдеггера. Деструкция Хайдеггера является необходимой частью его онтологии. Поскольку Деррида рассматривает эту онтологию как форму защиты метафизики, он существенно трансформирует хайдеггеровскую деструкцию, оставаясь, тем не менее, на позициях редукции истории философии к истории метафизики присутствия. Если деструкция Хайдеггера концептуальна, то Деррида использует вербальные средства проведения деконструкции и отдельные идеи семиологического анализа дискурса. Не имея формы теории, деконструкция сближается с практикой, «искусством», которое, в отличие от аристотелевского τέχνη, не обладает собственным способом бытия истины. В качестве частного случая рассматривается осуществленная Деррида деконструкция аристотелевских рассуждений о времени как отправного пункта для последующих метафизических концепций времени. Библиогр. 8 назв.

*Ключевые слова:* деконструкция, деструкция, история философии, метафизика присутствия, дискурс, письмо, время, Аристотель, Хайдеггер, Деррида.

L. Yu. Sokolova

### DECONSTRUCTION STRATEGY OF INTERPRETATION OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY

The article is devoted to Derrida's concept of deconstruction of the history of metaphysics in its relation to the Heidegger's destruction. Heidegger's destruction is a necessary part of his ontology. As Derrida discusses this ontology as a form of protection of the metaphysics, he essentially transforms Heidegger's destruction. Nevertheless he maintains the position of the reduction of the philosophy's history to the metaphysics of presence's history. If Heidegger's destruction is a conceptual, Derrida uses verbal means of deconstruction and some ideas of semiological discourse analysis. Deconstruction is not theory; but practice, «art», which, in contrast to the Aristotelian τέχνη, does not have its own way to be the truth. As a particular case the article considers Derrida's deconstruction of Aristotelian reasoning about time as a starting point for subsequent metaphysical conceptions of time. Refs 8.

*Keywords:* deconstruction, destruction, history of philosophy, metaphysics of presence, discourse, writing, time, Aristotle, Heidegger, Derrida.

Термин «деконструкция» и идея деконструктивистского толкования текстов, пояснил Жак Деррида, имеют источником хайдеггеровскую концепцию деструкции истории онтологии. Однако Деррида предлагает более радикальный ход в ограничении метафизики, позволяющий, в частности, трактовать философию Мартина Хайдеггера как включенную в метафизическую традицию западного мышления и даже как наиболее сильный вариант защиты этой традиции. Как достигается эта радикальность, ценой какого пересмотра мысли Хайдеггера?

С самого начала, уже в лекциях раннего фрайбургского периода «Феноменологическая интерпретация Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование» (1921/22), а также в тексте «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации» (1922) Хайдеггер внимательно рассматри-

---

Соколова Лариса Юрьевна — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; larissa-sokolova-blagovo@yandex.ru

Sokolova Larisa Yu. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; larissa-sokolova-blagovo@yandex.ru

вает герменевтическую проблему структуры толкования. Обширное методологическое введение проясняет ситуацию толкования и определяет конкретные «условия» и «предпосылки» исследования. Речь идет не просто о том, чтобы «поставить под контроль» предпосылки понимания. Главное — сделать предметом философского исследования содержательный смысл этих предпосылок, тематизировать «решительный выбор» в истолковании, т. е. продумать *конкретно* оформление герменевтической ситуации.

Схематично Хайдеггер описывает герменевтическую ситуацию как такую, которая зависит от предметной области и от познавательных притязаний. Так, она включает: 1) точку зрения исследователя; 2) тематическую «направленность» на предмет, в которой задается то, «на-что» он опрашивается; 3) «поле обзора», в пределах которого осуществляется толкование [1, с. 45]. Конкретно же ситуация толкования проясняется в специальном философском исследовании, предметом которого является, по Хайдеггеру, «фактическая жизнь», *Dasein*, человеческое бытие, рассмотренное в отношении своего бытийного характера. Таким образом, построение фундаментальной онтологии является предпосылкой правильной постановки любого вопроса. Стратегически Хайдеггера интересует вопрос о бытии, но и освоение истории философии как часть этого вопроса тоже коренится в экспликации бытийных структур *Dasein*, «озабоченное устройство» которого раскрывается в «Бытии и времени» как происходящее в горизонте времени, а значит, и модуса прошлого. Иными словами, речь идет о конкретном оформлении своей «точки зрения» на прошлое философии — исходя из фактичности *Dasein*, к структуре которого принадлежит, наряду с настоящим и будущим, прошлое время. Таким образом, вопрос об истории философии ставится Хайдеггером «окольным путем», через экспликацию бытийного характера вопрошающего сущего, *Dasein*, как временного, особенно как осуществляющего экстаз в прошлое.

Хайдеггер подчеркивает, что критика истории всегда исходит из настоящего. Но при этом предполагается, что его собственное исследование настоящего, аналитика *Dasein*, только и открывает возможность правильной постановки вопроса. В этом отношении его история философии выглядит как еще один пример модернизирующей истории, хотя и с важной оговоркой, которая касается метода. Философ определяет свою герменевтику как феноменологическую, усматривающую свой предмет в достоверном опыте, как феномен. Феноменология — не наукоучение, не пропедевтика, которая вырабатывает ясные понятия, с помощью которых может быть построена затем «научная философия». Это методологическая стратегия толкования феномена в рамках предварительно принятой основной ориентации на бытие, начиная с *Dasein*. Данная стратегия требует не приписывания прошлому философии чуждых смыслов, но обращения к «самому» тексту, его «исконным» смыслам. Можно говорить о герменевтическом круге феноменологической деструкции Хайдеггера, в котором, по мнению В. Анца, состоит продуктивная сила его интерпретаций. «Истолковываемый текст, правда, опрашивают относительно его собственной интенции и поскольку он становится “определенным”. Но когда одновременно показывают, что эта интенция сама ведаема пред-мыслью о времени как трансцендентальном условии познанного в его связности... то в ходе критической деструкции излагаемый текст приводят к положению дел, заданному истолкователем: время есть изначальное измерение мышления» [2, с. 56].

Деструкция выявляет в прошлом собственную традицию (собственное прошлое) понимания бытия как обнаруживающегося во времени. Есть собственное прошлое и несобственное, собственная традиция и несобственная. Мышление Хайдеггера исторично: *Dasein* фактично и во времени; редукция прошлого (и всех экзистенциальных аспектов), которая открывает Гуссерлю субъекта, невозможна, а если она проводится, то прошлое конструируется (как и в других историко-философских реконструкциях — в гегелевской истории философии, в «истории проблем» и т. д.) как несобственное. Возможность толкования прошлого как несобственного также заложена в самой структуре *Dasein*, которое в этом случае осуществляет «падение», в этом аспекте — не на мир, а на свою несобственную традицию, что лишает его «решимости и выбора». Собственная же традиция «в столь же малой мере баржа с грузом прошлого, которую мы тащим за собой... она, наоборот, освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли» [3, с. 381].

Задача деструкции истории онтологии систематически изложена в § 6 «Бытия и времени», где Хайдеггер, чеканя формулировки, пишет об историчности как временном модусе *Dasein*. Под историчностью он понимает бытийное устройство *Dasein*, экстаз в прошлое, на основе которого возможно историографическое исследование. Более того, сам вопрос о бытии вообще, после экспликации временного и исторического характера *Dasein*, должен быть понят как историографический. Хайдеггер настаивает на продуктивности усвоения прошлого, позитивном назначении деструкции, благодаря которой — исходя из аналитики *Dasein*, раскрывающей условия вопрошания — при обращении к истории онтологии открывается вся «полнота» вопроса о бытии. Для этого и требуется «расшатывание окостеневшей традиции и отслоение наращённых ею сокрытий» [4, с. 22].

Деструкция для Хайдеггера — не релятивистское собирание разных точек зрения и не критика как отрицание традиции. Деструкция включена в общую концепцию бытия, или ее программу, изложенную в «Бытии и времени», где определены место деструкции (связь с модусом прошлого времени, с историчностью *Dasein*) и условия ее проведения (описана структура герменевтической ситуации), дана задача (привести к «полноте» вопрос о бытии), предписан в тематической до-определенности предмет (история онтологии) и указано, «на-что» он опрашивается (смысл бытия как обнаруживающийся во времени). Короче говоря, Хайдеггер предпосылает деструкции «решение», свою цельную, последовательную и основательно продуманную в методологическом и содержательном отношении концепцию бытия как обнаруживающегося в опыте *Dasein* в горизонте времени. В этом смысле в деструкции действительно нет релятивизма, нигилизма, скорее наоборот — историцистский абсолютизм и поиск истины.

Но стоит только «освободить» деструкцию Хайдеггера (которая есть необходимая часть его онтологии) от целого его философии (что, конечно, невозможно, так как в этом случае мы получим не деструкцию, а нечто другое, пусть и похожее на нее) — и на волю вырвется странное создание. Создание, которое вместо чеканного хайдеггеровского слова предложит нам «колеблющуюся неопределенность дискурса» (Ф. Кюссе), ибо нельзя ограничивать метафизику, строя другую метафизику, а логос — используя другой логос; вместо «исходного смысла» — поиск «производства» гегемонии наличного смысла; вместо истины — *différance* как «игру» различения смысловых оппозиций. Создание, которое может осуществлять свою работу, де-

конструировать тексты метафизики, только отрицая само себя, так как каждый жест деконструкции — это событие, уникальный ход, который не поддается обобщению, уклоняется от прокрустова ложа «теории» или «метода». Хайдеггеровская концептуальная «стяжка», пусть и «метафизическая», которая собирала все тематические линии его онтологии в единство и тем самым предохраняла результаты деструкции от релятивизации, распалась, чуть только ее коснулось *différance* — но не произошло ли с приходом дерридианской деконструкции «падения» в пропасть толкования релятивистской герменевтики?

Разумеется, Деррида не может отрицать наличие самой герменевтической ситуации, какой ее в целом описал Хайдеггер. Однако в хайдеггеровской герменевтике остается «обойденным» важный вопрос: чем ведомо толкование? Трудно спорить, что философ, толкуя, находится в герменевтической ситуации, которая не всегда может быть (если вообще может быть) охвачена осмыслением, т. е. отрефлектирована им до ситуации прозрачного видения. Мышление не осуществляется по проторенной дороге заготовленных методов и известных истин. Философ, сосредоточившись на предмете и тематизируя его с точки зрения своего интереса, «на-что», не может отчетливо контролировать свою мысль, осознавать, чем она ведома, как получается, что он определяет так, как определяет, находит такие-то границы, видит сущности такими-то и т. д., — поскольку он сосредоточен на самом предмете. Поэтому объективно, ввиду частичной анонимности герменевтической ситуации, в мысли остается скрытое, в тексте присутствует «несказанное», которое отчасти и ведет мысль.

«Несказанное» — это иное по отношению к явленному смыслу, на которое указывают находимые в маргинальных слоях текста слова, обороты речи. Этим словам не придают значения, но они показывают, как именно происходит мышление, как производится смысл — таким образом, что в метафизике осуществляется ее приведение к привилегии присутствия. Деррида сосредоточен на «механизме», порождающем возможность бинарных оппозиций, «игре», которая делает метафизику возможной, — на том, чему он дает наименование *différance*.

Деконструкция — это кропотливая аналитическая работа с текстами, блестящие примеры которой мы ходим в сочинениях Деррида. Деконструкция требует, во-первых, внимательного погружения в текст, настолько точного, что оно позволяет «изнутри» понять, повторить мысль автора. Во-вторых — и это собственно деконструктивистская стратегия толкования, — деконструкция требует отстранения от текста, погружения на еще большую глубину, с тем чтобы понять, как или, точнее, «чем» строится рассуждение, что делает его возможным и как при этом происходит метафизическое «стирание следов», «невозможного возможного».

Как и хайдеггеровской деструкции, деконструкции Деррида присущ «радикальный редукционизм» [5, р. 52], сводящий всю историю философии к метафизике присутствия. Но Деррида, в отличие от Хайдеггера, предлагает не концептуальную деструкцию метафизики — средства деконструкции в принципе являются вербальными. Для него слова представляют собой не внешние средства, которые дают возможность именовать и сказать о «главном» — понятии; слова — это препятствия, о которые понятия, закрепленные метафизикой, должны разбиться в ходе деконструкции. Сама же деконструкция не концептуальна, конечно, только в своем главном жесте — не быть теорией, теоретической критикой. Только в данном отношении

она, скорее, практика, «искусство», которое, в отличие от аристотелевского τέχνη, не обладает собственным способом бытия истины.

В «Фармации Платона» Деррида сравнивает деконструкцию с *декупажем*, когда разрезают ткань, чтобы сделать новое изделие, производя одновременно разрушение старого и конструирование нового. Действительно, смысл текста всегда обнаруживается при активной интервенции в него. В этом плане «деконструкция уподобляется классическому, быть может, самому старому приему философии. ... Платон сказал, что правильно философствовать — это “разрезать” вещь по ее естественным соединениям» [6, р. 20]. Деконструкция Деррида выглядит необычной, насильственной операцией потому, что часто тот *декупаж*, который он предлагает, не следует за указаниями самих авторов. Деррида отказывается принять те иерархии и различия, которые находятся в основании философского дискурса, которые он ставит под вопрос. Это иерархии между понятиями и словами «без концептуальной ценности», между доказательствами и примерами, главным текстом и примечаниями, предисловием и самим произведением, особенно — между устной речью и письмом. Необычность деконструкции связана также с тем, что она заключается «не столько в разборке — новой сборке понятий философии (обычный прием в истории философии), сколько в разборке — новой сборке “бахромы”, расплывчатых границ, краев философии» [6, р. 23].

Однако не трем ли мы деконструкцию за общими рассуждениями о ней — ведь деконструкция, писал Деррида, негативна, т. е. определяется через то, чем она не является [7]. Поэтому обратимся к конкретному материалу — статье Деррида «Ousia и grammē. Примечание к одному примечанию из “Sein und Zeit”» (1968), где анализируется небольшой фрагмент «Бытия и времени» — примечание к § 82. В нем Хайдеггер пишет об отличии своего понимания времени от гегелевского и аристотелевского. Деррида ставит задачу выявить в «Физике» Аристотеля нетематизированный Хайдеггером (и, конечно, самим Аристотелем) «скрытый переход» от проблемы присутствия к проблеме письменного начертания.

Деструкция Хайдеггера, как ее трактует здесь Деррида, — не замещение присутствия «отсутствием», т. е. другим присутствием, в стиле диалектики Гегеля. Для Хайдеггера «вопрос в том, чтобы мыслить то, что *не* могло ни быть, ни быть мыслимым *иначе*. В мысли невозможности *иначе*, в этом *не-иначе* производится определенное различие, определенное сотрясение, определенная децентрация, которая не является полаганием другого центра» [8, р. 41]. Однако в такой трактовке Деррида выражает скорее идею собственной деконструкции. Обращение к прошлому метафизики без полагания «другого центра», а также следующий у него далее вполне ницшеанский жест постановки под вопрос «смысла и ценности истины» в мысли, которая «больше не обязана быть ни истинной, ни присутствующей» [8, р. 42], можно отнести к деструкции лишь с оговорками. Для Хайдеггера «другой центр», по ту сторону метафизики, — это его онтология с основополагающими понятиями онтико-онтологического различия и истины бытия.

Деррида проводит деконструкцию важнейшей для западной философии проблемы времени, в основном деконструкцию рассуждений Аристотеля, который задал главные мотивы ее последующего метафизического толкования, сохраняющиеся, с точки зрения французского философа, и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Для последнего аристотелевская интерпретация, при всей ее неоднозначно-

сти, является «отправной точкой» формирования «расхожей концепции времени», которая подвергает сокрытию «экстатично-горизонтное устройство времённости» [4, с. 422]. Для Деррида одним из выводов будет то, что в проблеме времени Хайдеггер был аристотеликом больше, чем полагал сам.

Деррида начинает с анализа интерпретации времени в «Физике», где излагается апория с «экзотерической аргументацией» на предмет того, является ли время частью сущих или частью не-сущих и, далее, какова природа времени. Время мыслится на основе «теперь» (*nun*), которое есть то, чего больше нет или еще нет. Поэтому время как делимое на части (*meros*), «теперь», составлено из не-сущих: ни одного «теперь» нет в настоящем. Но в аристотелевской постановке проблемы времени есть «обойденный вопрос» — метафизический жест, «пропуск», когда время истолковывается из сущего (сущее или не-сущее?), которое уже «молчаливо» предопределено отношением к времени (настоящему). Этот «пропуск» учитывает Хайдеггер, когда в «Бытии и времени» определяет время не на основе сущего, а иначе — как трансцендентальный горизонт бытия сущего.

В аристотелевской интерпретации времени Деррида открывает такие контексты, которые позволяют ему говорить о деструкции метафизики, имманентной самой метафизике, о «благородном повторении». Так, в «метафизике» Канта: поскольку время — не-сущее, из него делается «условие возможности явления сущих в (конечном) опыте, *т. е. также то, что из Канта будет повторено Хайдеггером*» [8, р. 54]. Но кантовское понятие времени как формы внутреннего чувства и хайдеггеровское — как горизонта бытия сущего *Dasein* «строго предписаны» аристотелевским рассуждением о времени и движении, вместе происходящих в душе. Таким образом, налицо сложность, «двусмысленность» в рассуждении, и, предвосхищая понятие нечувственного чувственного, Аристотель устанавливает предпосылки такого мышления времени, которое не «просто» связано с настоящим.

Какой вопрос «обходит» Аристотель в первой гипотезе апории? Для него время — не-сущее, но это значит, что у него есть им самим не замеченное и связанное с наивной практикой речи (где функционируют разные времена глагола) «предпонимание» времени, задающее возможность высказывания о его не-бытийности. «Сущее темпорально определили как сущее-настоящее, чтобы иметь возможность определить время как не-настоящее и не-сущее. ...Ни-что (*né-ant*) времени... доступно только из бытия времени. Можно мыслить время как ничто только в соответствии с модусами времени, прошлым и будущим» [8, р. 57–58]. Другими словами, время мыслится на основе настоящего («теперь») как не-время, но последнее уже задано «наивным» предпониманием времени.

Вторая фаза апории времени у Аристотеля (время не составлено из «теперь», частей: мгновения «теперь» не существуют «в одно и то же время») (*ata*) друг с другом) строится на отсылке к понятиям числа и граммы (греч. *grammē* — черта, написание). В экзотерическом дискурсе Аристотель не определяет время через грамму, или через линию, линейное пространственное написание, так же как «теперь», не рассматривается им как точка. Относительно последнего — невозможности мыслить время через пространство, провести аналогию «теперь» с точкой — рассуждения Аристотеля опираются на «наивное» различие времени и пространства. Время является последовательностью «теперь», а пространство (линия) — это сосуществование точек. Для Аристотеля «не иметь возможности со-существовать с другим (таким же, как

оно само), с другим «теперь» — это не предикат «теперь», это его сущность в качестве присутствия» [8, р. 63]. Однако мысль об этой невозможности со-существования «теперь» с другими «теперь» покоится на «возможности невозможного» — в той зоне колебания дискурса Аристотеля, которую тематизирует Деррида. Ибо невозможность со-существования уже задана самим понятием со-существования, может быть тематизирована на основе пространственного предпонятия со-существования: невозможное (со-существование многих «теперь») может быть помыслено только на основе предварительного синтеза, со-положения (пространственная категория), которое удерживает рядом эти многие «теперь».

Симметричное рассуждение деконструкция предлагает для пространства. Возможность со-существования в пространстве покоится на одновременности, которая проявляется как синтез во времени. «С» пространственного сосуществования может появиться только из «с» темпорализации. Это показывает Гегель. Имеется «с» времени, которое делает возможным «с» пространства, но которое не могло бы быть «с» без возможности пространства» [8, р. 63–64]. Отсюда следует, что время и пространство — не два отдельных понятия, они определяются друг через друга. Поэтому попытка определить пространство, как и время, в наивной установке, некритически предполагающей их «очевидное» различие, выстраивает дискурс, где «тайно предопределена» их соотнесенность. Это Аристотель. Его строгий дискурс ведом заранее предпосланными, нетематизируемыми им посылками — предпонятиями.

Отсюда логично предположить, что текст Аристотеля будет содержать следы вытесненных, но определяющих его «других текстов», в которых устанавливается нерушимая корреляция времени и пространства. Указать на это несказанное в сказанном, на утаенную связку времени / пространства, *nun* («теперь») / *stigmē* (пространственное понятие — греч. «укол», «пятно») как на условие возможности экзотерического дискурса Аристотеля — заключительная задача деконструкции. Она решается так. В самом этом дискурсе присутствует наречие *ama* (греч. «вместе», «одновременно») — тот «ключик», который артикулирует дискурс Аристотеля и «смысл которого разом открывает и закрывает историю метафизики» [8, р. 64]. Понятие это не имеет ни временного, ни пространственного смысла, оно выражает только «общее начало» времени и пространства. Но для Аристотеля это слово, которое несколько раз встречается в изложении апорий времени (они могут быть высказаны только с использованием этого понятия), лишено концептуального смысла. Он «развивает свое доказательство в незамеченной очевидности того, что говорит выражение *ama*. Аристотель говорит его, не говоря его, он позволяет ему говорить, или, скорее, оно позволяет ему сказать то, что он говорит» [8, р. 65].

Деконструктивистское чтение «Физики» с самого начала проводилось с прицелом на «Бытие и время»: аристотелевские рассуждения о времени — это прототип последующих метафизических рассуждений Канта, Гегеля и — Хайдеггера. Конечно, хайдеггерианец требует, чтобы тексты метафизики прочитывались «в открытости хайдеггеровского прорыва». Но в то же время «формальное правило» чтения этих текстов, т. е. поиск *différance* (у Аристотеля в оппозиции время / пространство им оказалось слово *ama*), «должно иметь возможность руководить нами» и при прочтении «Бытия и времени». И здесь Деррида формулирует ряд предположений, из которых следует, что результаты деструкции и понятийный аппарат «Бытия и времени» остаются заключенными «в грамматику и лексику метафизики» [8, р. 73, 75]. Мета-

физические жесты, которые Деррида обнаруживает у Хайдеггера, многочисленны и существенны, и если его предположения верны, то оказывается, что философия Хайдеггера не отграничена от метафизики — она лишь стоит на пороге деконструкции. Так, антихайдеггерианец пишет: «Возможно, не существует “расхожего понятия времени”. Понятие времени насквозь принадлежит метафизике, и оно именуется господство присутствия» [8, р. 73]. «Метафизическое» время (а оно, по Деррида, возможно, только таким и может быть) образует «метафизический» же горизонт обнаружения бытия сущего (*Dasein*). Отсюда жесткость вывода (ретушированная вопросительной формой подводящих к нему суждений), который ставит под вопрос всю конструкцию «Бытия и времени»: «Следовало бы, по существенным основаниям, приниматься за это иначе и, выражаясь буквально, *сменить горизонт*» [8, р. 74].

Итак, взгляд Деррида, как и Хайдеггера, направлен на философию как метафизику присутствия. Однако деконструкция Хайдеггера была нацелена на то, чтобы в метафизике открыть *истину* бытия, поскольку самим забвением бытия правит бытие, которое и в метафизике высказывается о себе, скрываясь за сущим. Но как поставить под вопрос наличные смыслы текста, если постановка под вопрос радикальна, выключена из состава целого хайдеггеровской онтологии? Вопрос довольно острый, если иметь в виду, что Деррида вообще отрицает теоретичность деконструкции. Во-первых, как было сказано, Деррида придерживается хайдеггеровской редукции истории к метафизике присутствия, использует его «прорыв» (за присутствием искать иное). Впрочем, поиски иного заключались в самые разные контексты. Это и «симптомальное чтение» Альтюссера, и ницшеанская генеалогия Фуко, и постхайдеггерианская религиозная феноменология. Это и делёзовская попытка создать философию структурализма. Во-вторых, не напоминает ли *différance* делёзовский «парадоксальный элемент», нонсенс, который, присутствуя-отсутствуя в структуре, отвечает за порождение смысла? Деррида писал о Делёзе как о наиболее близком ему французском философе, его лучшей книгой считал «Логика смысла», а наиболее интересным понятием — концепт события, которому в делёзовской логике соответствует понятие смысла. Разрабатывая этот концепт, Делёз обращался к структурализму, в рамках которого было предложено много аналогичных понятий (нулевая фонема Якобсона, *мана* Леви-Стросса и др.). Деррида не ставил под сомнение структурализм как научный метод, он подвергал деконструкции его метафизику. Как представляется, несмотря на видимую теоретическую нейтральность, тщательно документированный и аргументированный анализ всей эмпирической полноты и «трансцендентальной» глубины текстов, место «метафизической» онтологии Хайдеггера занимают у Деррида, среди прочего (здесь мы не касаемся других концептуальных моментов деконструкции и их источников), отдельные идеи семиологического подхода к анализу языка.

## Литература

1. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / пер. Н. А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 220 с.
2. Анц В. Диалог Хайдеггера с традицией (пер. А. К. Судакова) // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 53–62.
3. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 381–391.



4. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
5. Michel J. Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. 179 p.
6. Ramon C. Le vocabulaire de Derrida. [Б. м.]: Ellipses Edition Marketing S. A., 2001. 66 p.
7. Делрида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.
8. Derrida J. Ousia et grammê. Note sur une note de Sein und Zeit // Derrida J. Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 31–78.

Статья поступила в редакцию 10 февраля 2014 г.