

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-115-140>

ЗАГАДКА «ВСЕГДА УЖЕ» (УТРАЧЕННОГО СЛЕДА ФЕНОМЕНОЛОГИИ) В ДЕКОНСТРУКЦИИ ДЕРРИДА

АНТОН ВАВИЛОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Кубанский государственный университет.
350040 Краснодар, Россия.

E-mail: anton_v_v@list.ru

В статье представлен вариант «микрологического» прочтения как широко известных основных текстов, так и совсем недавно опубликованных семинаров и интервью Деррида в контексте обращения его мысли к феноменологии Гуссерля и фундаментальной онтологии Хайдеггера. Начиная свой интеллектуальный путь с осмысления важнейших тем и проблем гуссерлевской феноменологии, Деррида открывает в дескрипциях темпорализации парадоксальное осуществление внутренней самодеконструкции феноменологии как таковой, которая изнутри самой себя подрывает собственный главный принцип изначальной данности для себя живого настоящего в его полном присутствии. Живое настоящее самоприсутствия трансцендентального *ego*, как, собственно, и оно само, оказываются в прочтении Деррида вовсе не изначальным истоком любого смысла, знания и опыта, а, скорее, эффектом различий, тотально зависящим от следа навсегда утраченного прошлого, таким образом, вычеркиваясь в своей изначальности и приводясь к своему подлинному «истoku» как игре запаздываний и различий. Подобная стратегия чтения характеризует и отношение Деррида к фундаментальной онтологии Хайдеггера, чья онтологическая дифференция между сущим и бытием признается производной от *différance* как еще более изначального движения различания, якобы конститутивно предшествующего вскрытой Хайдеггером в качестве необходимого основания всех вопросов метафизики дифференции. Однако, претендуя на более изначальное осмысление сущности метафизики по сравнению с Гуссерлем и Хайдеггером, чьи философские проекты уверенно причисляются Деррида к полю метафизики, сам Деррида продолжает неизменно прибегать к некоторым ресурсам феноменолого-трансцендентального дискурса, оставляя их без какой-либо проработки, критики, деконструкции и даже добросовестно поставленного вопроса. Самым показательным является

© ANTON VAVILOV, 2023

использование оборота «всегда уже» (*toujours déjà, immer schon*), невероятно часто встречающегося в работах Хайдеггера и Гуссерля (как и большинства других самых известных современных представителей феноменологической мысли) и сопровождающего большинство текстов самого Деррида. В представленном в настоящей статье прочтении этих текстов мы стремимся, во-первых, пробудить внимание к тайной силе этого оборота, скрывающего в себе загадку истока феноменологического, фундаментально-онтологического, трансцендентального и деконструктивистского дискурсов как таковых, во-вторых, продемонстрировать возможности самодеконструкции деконструкции, каковые с новой настоятельностью возвращают нас к проблеме определения границ метафизики и «полей философии».

Ключевые слова: метафизика, феноменология, деконструкция, бытие, время, темпоральность, след, Деррида, Гуссерль, Хайдеггер.

SECRET OF “ALWAYS ALREADY” (OF THE LOST TRACE OF PHENOMENOLOGY) IN DECONSTRUCTION OF DERRIDA

ANTON VAVILOV

PhD in Philosophy, Associate Professor.

Kuban State University.

350040 Krasnodar, Russia.

E-mail: anton_v_v@list.ru

Based on key texts of Derrida as well as his interviews and recently published seminars the article presents a “micrological” analysis of deconstructivist thought in the context of its appeal to phenomenology of Husserl and fundamental ontology of Heidegger. Derrida begins his intellectual path with a reflection on the most important topics of Husserlian phenomenology and discovers in the descriptions of temporalization a paradoxical movement of the immanent self-deconstruction of phenomenology. It from within undermines its own basic principle of the primordial givenness of the living present to itself in its whole presence. From the point of view of Derrida’s deconstruction, the living present of self-presence of the transcendental *ego*, like itself, is no longer the original source of sense, meaning, knowledge and experience but rather the effect of difference. Derrida discovers the radical constitutive dependence of the present on the trace of the inevitably lost past, thus, his thought resolutely destroys the primordial nature of the present and roots it in the true “origin” as a game of delays and differences. Similarly, Derrida criticizes the project of fundamental ontology. While Heidegger conceives of the ontological difference between being and Being as the last hidden basis of any question in the discourse of metaphysics, Derrida insists that this differentiation is derived from *différance* as an even more primordial movement of difference. And although Derrida claims to have a more essential comprehension of the core of metaphysics compared to Husserl and Heidegger and even confidently classifies their philosophical work ones to the field of metaphysics, he continues to use the resources of phenomenological and transcendental discourse again and again, leaving them without any criticism. The most telling example here is the use of the phrase “always already” (*toujours déjà, immer schon*), incredibly common in the works of Heidegger and Husserl (as well as most other most famous modern phenomenologists) and accompanying most of Derrida’s texts. In this article we seek to draw attention to the mystery power of this phrase, which hides the secret of the origins of phenomenological, fundamental-ontological, transcendental, and deconstructivist discourses as such, and also to demonstrate

the possibilities of self-deconstruction of deconstruction, which with new urgency returns us to the problem of defining the limits of metaphysics and the “margins of philosophy.”

Keywords: metaphysics, phenomenology, deconstruction, Being, time, temporality, trace, Derrida, Husserl, Heidegger.

1. СЛЕД ФЕНОМЕНОЛОГИИ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ» СЛЕДА

Celles ci, en fait, et malgré une prétention à l'originarité, sont *toujours déjà* constituées et post-génétiqes.

J. Derrida

В своей программной работе «О грамματοлогии», вышедшей в 1967 году, Жак Деррида, выделяя все предложение курсивом, с особой интонацией замечает, что «мысль о следе не может ни порвать с трансцендентальной феноменологией, ни свестись к ней» (Derrida, 1967a, 91)¹. Кажется, что такое признание с самого начала «подвешивает» — или заключает в скобки — принципиальный вопрос о том, является ли — и, если является, то насколько — мысль Деррида (строго) феноменологической; «с самого начала», то есть с самого определения методологических путей развертывания этой парадоксальной мысли, призванной ни много ни мало деконструировать само понятие изначальности: в движении деконструкции изначальности выбору нет места — лаконично завершает абзац Деррида (1967a, 91), лишая любого смысла всякую попытку (однозначного) отнесения деконструкции к какому-либо направлению или школе. И все-таки...

Би(бли)ографически Деррида «начинает» как прилежный «читатель» отца-основателя феноменологии, признавая свой долг перед ним (Derrida, 1967b, 302; Derrida, 2004, 140; Derrida, 2007, 149): родившаяся из усердных весенних шу-

¹ И далее: «мысль о следе никогда не смешается с феноменологией письма, несмотря на все те дискурсивные ресурсы феноменологии, которые эта мысль у нее заимствует» (Derrida, 1967a, 99; cf. Derrida, 1967a, 90). В ходе закрытого семинара по Хайдеггеру (расшифровка записи которого была опубликована совсем недавно) в 1986 году в Йельском университете Деррида (Derrida, 2021, 54) признается, что в своей работе, не отдавая предпочтения чему-то одному, «всегда располагается между эмпирическим и трансцендентальным». Такая стратегия «не-выбора» одного из двух (или «не-предпочтения» одного другому, «не-изоляции» одного от другого) характерна в целом для мысли Деррида, который не зря настаивает на необходимости одновременно поддерживать обе взаимоисключающие точки зрения, «заражающие» друг друга (Derrida, 2004, 139, 142, 144, 153; cf. Derrida, 1972c, 18). Ср. в этом отношении характерный стилистический прием ответов Деррида из «Позиций», заключающийся в утверждении *одновременности* различных противоположных качеств или эффектов (Derrida, 1972c, 12, 15, 27, 35, 38, 54, 88, 95), а также анализ противоположных следствий хайдеггеровского текста (Derrida, 2021, 14).

дий в архиве Гуссерля в Лувене дипломная работа 1954 года по проблеме генезиса в феноменологии, опубликованная почти сорок лет спустя (Derrida, 1990b), вошедший в «Письмо и различие» доклад 1959 года «Генезис и структура» и феноменология» (Derrida, 1967b, 229–251), изданный в 1962 году и сопровождающийся пространством *Введением* перевод небольшого позднего гуссерлевского текста «Начало геометрии» (Derrida, 1962), (пока еще не изданные) три курса в Сорбонне 1962–1964 гг. по феноменологии Гуссерля: один посвящен *Пятой Картезианской медитации*, второй под названием «Феноменология, телеология, теология» — Богу в мысли Гуссерля (курс с примечательным подзаголовком *le Dieu de Husserl*), третий — феноменологии и эмпиризму (cf. Derrida, 2013, 11), две рецензии 1963 года в *Les Études philosophiques*: на лекционный курс Гуссерля 1925 года «Феноменологическая психология» (Derrida, 1963a) и работу Хуберта Холя 1962 года «Жизненный мир и история. Основы поздней философии Гуссерля» (Derrida, 1963b), рецензия на текст Дж. Н. Моханти «Гуссерлевская теория значения» в том же журнале за 1964 год (Derrida, 1964), пока не опубликованный курс в «Высшей нормальной школе» 1964/65 г. «Теория значения в “Логических исследованиях” и “Идеях I”» (cf. Derrida, 2013, 12), три рецензии 1965 года: на переводы на английский язык «Идей» и парижских докладов Гуссерля и на исследование Роберта Соколовски об учении Гуссерля о конституировании (Derrida, 1965a; 1965b; 1965c), статья 1966 года «Феноменология и закрытие метафизики. Введение в мысль Гуссерля» (Derrida, 2000a), рецензия на финковские «Штудии по феноменологии» (Derrida, 1966); знаменитый «Голос и феномен» (Derrida, 1967c), посвященный проблематике знака в феноменологии и вышедший, как и оказавшаяся впоследствии в «Полях философии» статья «Форма и желание-сказать. Примечание к феноменологии языка» (Derrida, 1972b, 189–207) в знаменательный 1967 год вместе с «О грамматологии» и «Письмом и различием», в составе которого самым объемным текстом является написанная летом 1963 года апологетическая работа «Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса» (Derrida, 1967b, 117–228), скрупулезно отстаивающая конститутивную изначальность феноменологических принципов Гуссерля и защищающая их от поспешной и — как блестяще показано Деррида — не вполне законной редукции к этическому со стороны Левинаса. В «Насилии и метафизике», представляющей собой отдельную книгу в книге, Деррида защищает не только Гуссерля, но, главным образом, и Хайдеггера, к которому, по собственному признанию, еще студентом тяготеет намного больше, предпочитая «холодной гуссерлевской дисциплине» проблему истока негативности и хайдеггеровскую тематику опыта тревоги как опыта ничто (Derrida, 2001b, 90). Такой «экзистенциальный» (cf. Derrida,

2004, 140) интерес к Хайдеггеру заметен уже в дипломной работе. И хотя Деррида посвящает текст исключительно избранным темам гуссерлевской, а не хайдеггеровской феноменологии, все же в сносках, в которых редко — словно жемчужина среди подводных камней — проблескивает имя Хайдеггера, ведя речь об ограниченности (Гуссерль так и остался, как замечает в дипломе Деррида, в «ловушке теоретико-логической установки», отчего и не смог достичь подлинно онтологического измерения) и даже крахе гуссерлевского «трансцендентального идеализма» и, в этом отношении, о настоятельной необходимости перехода от феноменологии Гуссерля к фундаментальной онтологии Хайдеггера, Деррида отдает должное именно последнему как «более радикальному» «младшему» коллеге отца-основателя феноменологии (Derrida, 1990b, 30, 123, 196–197), с которым вскоре после выхода своих трех основополагающих книг 1967 года Деррида прервет интеллектуальный диалог. В отличие от Гуссерля Хайдеггер не отпустит Деррида уже никогда (Derrida, 1995, 139). Кроме почти непрерывного обращения к философу во всех последующих работах и семинарах — вплоть до самых последних — Деррида посвятит Хайдеггеру отдельные работы, курсы, статьи и множество интервью, самые значимые из которых следующие: вошедшие в «Поля философии» статья 1968 года «*Ousia* и *Grammē*. Примечание к одному примечанию из *Sein und Zeit*» и доклад того же периода «Концы человека» (Derrida, 1972b, 31–78, 129–164), (пока хранящийся в архиве) трехлетний семинар по Хайдеггеру (а также Понжу и Бланшо) под лаконичным названием «Вещь» 1975–1978 гг. (cf. Derrida, 2013, 14–15); работа «Истина в живописи» 1978 года (Derrida, 1978); книга «О духе. Хайдеггер и вопрос» 1987 года (Derrida, 1987a), опубликованный курс 1964/65 г. «Хайдеггер: вопрос бытия и истории» (Derrida, 2013), крайне насыщенная серия *Geschlecht*, осмысляющая темы полового различия (Derrida, 1987c, 419–430), руки (Derrida, 1987c, 415–452), (сл)уха (Derrida, 1994, 341–419), рода, расы, нации и человечества в философии Хайдеггера (Derrida, 2018), закрытый Йельский семинар по Хайдеггеру 1986 года (Derrida, 2021), замечания по поводу хайдеггеровских чтений (Derrida, 1987b), Гейдельбергская конференция с участием Деррида, Гадамера и Лаку-Лабарта о философском и политическом размахе мысли Хайдеггера 1988 года (Derrida, Gadamer & Lacoue-Labarthe, 2014), ответ-рецензия на книгу Катрин Малабу «Будущее Гегеля» под названием «Время прощаний: Хайдеггер (в прочтении) Гегеля (в прочтении) Малабу» (Derrida, 1998a).

Можно ли посвящать свою мысль двум самым крупными фигурам феноменологического дискурса и не быть при этом феноменологом, можно ли не принимать всерьез те принципы феноменологического мышления, которые так усердно и бережно защищаешь от наивных редукций к категориям этического

или какого-либо другого — например, политического (ситуация вокруг нашу-мевшей книги Фариаса (cf. Peeters, 2018, 441–453) — дискурса? И все же...

Работа Деррида с наследиями двух великих мыслителей никогда не носила характер простого «пересказа» или даже — пусть и дотошной — аналитики, лишь повторяющей в «пассивной манере» с — на деле пустым — пиететом за автором его собственный текст (cf. Derrida, 2004, 155). Уже во введении к основной части диплома Деррида (Derrida, 1990b, 40–41) с невероятной интеллектуальной уверенностью заявляет о том, что, повинувшись фундаментальным принципам рационализма и идеализма, Гуссерль, все же остается — несмотря на свершенную им великую революцию — в плену классической традиции, ввиду чего его феноменология сама из себя призывает к преодолению, которое окажется либо продолжением и усугублением ее принципов, либо же их тотальным обращением. В последующих прочтениях критический момент лишь усилится, и Деррида будет прямо и довольно часто называть феноменологию наследницей метафизики (как метафизики присутствия — *métaphysique de la présence*) (Derrida, 1967a, 72; Derrida, 1967b, 93, 244, 248–249; Derrida, 1967c, 3–4, 27–28, 40, 50, 56, 94, 109, 114; Derrida, 1972b, 187–188, 202; Derrida, 1972c, 13, 33, 36, 43–44). Так, Деррида будет уверенно говорить о реставрации-восстановлении (*restauration*) феноменологией метафизики, причем самом радикальном, имея в виду, главным образом, неизменный как для гуссерлевского трансцендентализма, так, собственно, и для всей метафизики приоритет (составляющий ее «эфир») настоящего, «живого настоящего» (*lebendige Gegenwart, présent vivant*), в подчинении которого самым фундаментальным образом остается феноменология с ее неизбежно «метафизическим дискурсом» (Derrida, 1967a, 91, 411; Derrida, 1967b, 93, 194, 196–197; Derrida, 1972b, 17, 21, 36), но которое «в действительности», как показывает Деррида, не может быть самотождественным и самодостаточным предельным основанием опыта (смысла, (co)знания, логоса, истины), поскольку опережающим образом само *всегда уже* оказывается конституированным следом «мертвого времени» (*temps mort*), не дающегося ни в каком живом настоящем, следом «абсолютного прошлого» (*passé absolu*), в принципе, никогда не присутствующего ни в каком возможном настоящем (опыте), но дающего саму возможность настоящего (опыта) как такового (Derrida, 1962, 170–171; Derrida, 1967a, 97–99, 441–442; Derrida, 1967b, 314; Derrida, 1967c, 5, 15, 50, 67–77, 94–97; Derrida, 1972b, 13–14, 22–24). Что это, как не тотальное разрушение феноменологии обращением самих ее принципов, зиждущихся на определяющей всю метафизическую традицию привилегии настоящего, на приоритете присутствия настоящего — и настоящего присутствия — в живом

опыте полной самоданности — полного самоприсутствия — его в его самоочевидности и достоверности? Можно ли продолжать считать мысль, смещающую сами основы феноменологии, все еще феноменологической? Однако...

Такое разрушение феноменологии, как, внимательно читая самые важные тексты Гуссерля, демонстрирует Деррида, оказывается *саморазрушением*: (при определенном прочтении) феноменология сама (про)являет себя как опровергнутая *изнутри* себя самой, как измученная и раздираемая *собственными* дескрипциями свершения темпорализации (Derrida, 1967c, 5, 58, 68), свершения, которое подрывает главный принцип: принцип *данности* — или присутствия — смысла в *живом настоящем* (в пределе: данности живого настоящего самому себе в своей целостности, тождественности и изначальности). Поэтому указанная в дипломной работе альтернатива «усугубление / обращение (принципа)» очень быстро теряет смысл альтернативы. По справедливому выражению Хабермаса, Деррида читает Гуссерля одновременно и *за*, и *против* него, и вместе с ним, и вопреки ему, «*mit Husserl gegen Husserl*» (Habermas, 1985, 205); «(н)и за, (н)и против», «*ni ni*», могли бы мы сказать, следуя самому Деррида (cf. Derrida, 1972c, 58–59). Феноменология не отрицается и не опровергается *извне* внешними и чуждыми ее интенциям доводами, привносимыми со стороны (например, со стороны психологизма, позитивизма или (пост)структурализма) и потому свидетельствующими скорее о неверности тексту, чем о чутком его выслушивании (cf. Derrida, 1967b, 229); принимая феноменологию всерьез, Деррида самым строгим — можно даже сказать, *строго феноменологическим* и потому парадоксальным — образом обосновывает *невозможность* (любой) феноменологии в смысле невозможности *настоящего* быть цельной и простой, а главное, *изначальной* формой — «изначальным началом» — любого опыта. Само изначальное оказывается неизначальным, но «начинается» с «репрезентации», с неизбежного и неустранимого запаздывания (*retard*), с возвратного движения, выступая эффектом различий и восполнений, следом следа, который и оказывается первоначалом первоначала (*l'origine de l'origine*) (Derrida, 1967a, 90; Derrida, 1967b, 302; Derrida, 1967c, 50; Derrida, 1972b, 333), но который уже не может мыслиться, предостерегает Деррида (cf. Derrida, 1972c, 71–73), по классической схеме присутствия смысла в живом настоящем, то есть в живом и «настоящем» (то есть «подлинном» для классической метафизики) опыте данности смысла в живом настоящем трансцендентального его. Последнее само — вопреки утверждению Гуссерля о бессмысленности вопрошания «за» него (*hinter die zurückfragen zu wollen ein Unsinn ist* (Husserl, 1976a, 192)) — выступает вовсе не предельной или исходной точкой конституирования любо-

го смысла, но эффектом различий, создаваясь благодаря движению *différance*; субъективность должна быть так же деконструирована (Derrida, 1967с, 92, 94; Derrida, 1972b, 40; Derrida, 2004, 156), как и сама «идея» или «схема» присутствующего и дающегося в своем полном присутствии первоначала. И настоящее, и трансцендентальное *ego*, и настоящее как настоящая — то есть, для традиции, подлинная и единственно возможная — форма самоприсутствия *ego* должны быть вычеркнуты в своей изначальности и приведены к «истоку» как игре запаздываний и различий.

В этом отношении, только что сказав, что деконструкция обосновывает *невозможность* феноменологии, мы должны вновь воспользоваться уточняющим *et pourtant...* и, прибегнув к исключительно внутритекстовому эффекту скобок, обозначить невозможность скорее именно как «(не)возможность». Коль скоро Деррида в своем парадоксальном прочтении феноменологии Гуссерля открывает то, «что» «раньше» настоящего в его (якобы) полном и цельном присутствии, то, «что» «предшествует» трансцендентальному *ego*, создавая его самое, то, «что» «изначальнее» самого метафизического и тем более феноменологического «начала», он открывает именно *возможность* феноменологии в смысле *условий ее возможности* (как условий возможности прочитанной и разгаданной в качестве определенной формы метафизики присутствия самой феноменологии, так и условий возможности ее «предмета», тех самых «самих вещей» феноменологии). — Феноменология² самой ((не)возможности) феноменологии? Феноменология, перечеркивающая сама себя в процессе открытия того, «что», создавая саму «возможность» феноменологии, «предшествует» ей, но «что» при этом не под силу никакой возможной феноменологической тематизации³, поскольку не дается ни в каком живом присутствии (творя, постоянно откладывая, сам эффект такового), и поэтому отменяет, вычеркивает, деконструирует ее и ее «принцип всех принципов» со всеми основными понятиями? След (невозможной, (на)всегда уже утраченной в своей целостности и непро-

² Феноменология, поскольку Гуссерль все-таки должен был быть проработан, дабы вообще могло произойти — вычеркивающее или стирающее трансцендентальную феноменологию изнутри — открытие на ее полях «вопреки» ее автору (cf. Derrida, 2001, 4–5; Derrida, 1967с, 58) изначальных запаздывания и отсрочивания (Derrida, 1967b, 302). Поэтому, например, в «О грамматологии» Деррида указывает на необходимость самым серьезным образом исчерпать трансцендентальную проблематику, строго и скрупулезно пройдя путем гуссерлевского вопрошания (Derrida, 1967а, 73, 90).

³ Уже во *Введении* к переводу гуссерлевского «Начала геометрии» Деррида (Derrida, 1962, 155) отмечает, что феноменология никогда не отразится в некоей феноменологии феноменологии, что ее собственный логос никогда не будет дан ей.

тиворечивости, в своем спокойном гармоничном дискурсе, не дающей себе в собственном логосе и присутствии собственного смысла) феноменологии в феноменологии следа? Разрешимы ли эти вопросы однозначным образом?

При всем явном предпочтении Гуссерлю Хайдеггера, при всем неотступном интересе Деррида к последнему на разных этапах и уровнях деконструкции, при всем том определяющем саму деконструкцию «влиянии», которое мысль бытия оказывала на стратегии осмысления метафизики, эта мысль все же прорабатывается Деррида аналогичным с гуссерлевской мыслью образом. С одной стороны, *d'une part*, почти в каждом значимом тексте, в каждом осмысляющем собственную «методологию» интервью или семинаре Деррида поразительно часто признается в невероятно глубинной близости к Хайдеггеру (Derrida, 2004, 142), говоря о том, что «отдается самой строгой необходимости хайдеггеровского вопрошания» (Derrida, 2021, 8), ведь ничего из того, что пытаются осуществить деконструкция, не было бы возможно без открытия сформулированных Хайдеггером — и только им одним — вопросов (Derrida, 1972c, 18), что деконструкция задействует Хайдеггера, производна от него, приходит только после него (Derrida, 2021, 42); что, знаменуя собой невиданный доселе прорыв, ресурсы которого еще далеко не исчерпаны, текст Хайдеггера исключительно важен для критического осмысления метафизики (Derrida, 1972c, 73; Derrida, 2004, 142), так как, всегда возвращая нас к началу, призывает обратиться к философии с вопросом о ее собственном существовании (Derrida, 2004, 145), ввиду чего именно сегодня необходимо самым внимательным образом «читать и перечитывать» как самого Хайдеггера — «причем именно с вопросами такого типа, которые бы вновь возродили необходимость пути самого философа», чьи траектории и стратегии «невозможно миновать» (Derrida, 2021, 11, 43; cf. Derrida, 1988, 135), — так и самые значимые тексты истории метафизики — читать и перечитывать в открытости хайдеггеровского прорыва (Derrida, 1972b, 72); что «в наше время мысль Хайдеггера остается одной из самых строгих, провокационных и необходимых» (Derrida, 1992, 196, 236; cf. Derrida, 1987b, 178); что вся работа деконструкции может быть сведена к «одному параграфу» хайдеггеровского текста (Derrida, 2021, 33–34). В ходе закрытого семинара, который состоялся в узком кругу в апреле 1986 года и считался долгое время утраченным в своем цифровом следе, обнаруженном совсем недавно, Деррида даже говорит, что «в некотором отношении, между тем, что пытается осуществить он сам, и тем, что осуществил Хайдеггер, содержательного различия нет», что «мысль о следе или письме может быть вполне успешно полностью переведена в мышление бытия» (Derrida, 2021, 33–34). Но с другой стороны, *d'autre part*...

Сам Деррида не спешит с таким отображением и — как он сам выражается — «не пишет *Бытие и время*» (то есть не дописывает самый главный третий раздел, посвященный проблематике темпоральности), двигаясь как бы *параллельно* хайдеггеровскому мышлению в *другом* концептуальном пространстве, совершая, по его собственным словам, «другой жест» в «другом языке» (Derrida, 2021, 5, 33–34, 54; Derrida, 2004, 142). Кроме этого, как и значительно повлиявший на деконструкцию Гуссерль, Хайдеггер прочитывается в качестве метафизика, а мысль бытия, хотя и признается закрывающим метафизику излишком, но именно таким излишком, который все же не выходит за пределы того, что очерчивает, чему дает границы. Несмотря на всю радикальность вопросов к метафизике, уже сам замысел хайдеггеровского проекта по темпоральному размыканию определенности бытия в его подлинности, изначальности и чистоте выдает, по Деррида, самое что ни на есть классическое — «ностальгическое», по выражению Деррида (Derrida, 2004, 142; Derrida, 2021, 17) — стремление к присутствию, определяющее метафизику как таковую. Поэтому уже сам *вопрос о смысле* (например, о смысле бытия в его темпоральной возможности), несмотря на все критические для успокоенного метафизического дискурса последствия, оказывается — в свойственной ему «лексике и грамматике» — самым радикальным образом принадлежащим тому, что пытается — опять же, самым радикальным образом — поколебать (Derrida, 1967a, 11–12, 21, 23–24, 33, 36, 206; Derrida, 1967b, 413; Derrida, 1967c, 83; Derrida, 1972b, 23, 58–59, 73–74, 77, 149, 151; Derrida, 1972c, 18–19, 67, 73–75; Derrida, 2001a, 9). И здесь Деррида удивительно однозначен и прям. Признание в близости и долге хайдеггеровскому вопрошанию всегда восполняется — причем моментально — указанием на одновременную «неблизость» и даже радикальную удаленность от мысли Хайдеггера (Derrida, 2004, 142; Derrida, 2021, 8) ввиду принадлежности этой мысли метафизической традиции как мысли присутствия (*pensée de la présence*), каковую необходимо, поставив под вопрос, самым решительным образом деконструировать, но самую мощную и самую основательную апологетику каковой, как указывает в одном месте сам Деррида, как ему кажется, как раз и представляет текст Хайдеггера (sic!) (Derrida, 1972c, 75). И вновь, как и в случае с Гуссерлем, Деррида настаивает на необходимости вдумчивого и прилежного прохождения путем философа, то есть через (*passer par*) вопрос бытия с целью исчерпания всех принадлежащих фундаментальной онтологии концептов и проблем с самым серьезным и предельным сохранением их действенности вплоть до их самовычеркивания, самостирания, то есть на необходимости идти «до края», «до предела» (*bout*) мысли бытия (Derrida, 1967a, 37–38, 73; Derrida, 1972c, 19). И снова в такой самозабвенной отдаче поры-

ву деконструируемого философа Деррида стремится к еще более «изначальному» (*plus "originnaire"*), чем первый, то есть в случае Хайдеггера — к еще более «раннему», еще более «старшему» или «древнему» (*plus "vieille"*), чем онтоко-онтологическое различие бытия и сущего, различию, которое бы обосновывало первое и — *еще* или *уже* — не определялось бы им (Derrida, 1967a, 38; Derrida, 1972b, 23, 77; Derrida, 1972c, 19; Derrida, 1987, 173; Derrida, 2021, 8). Следовательно, при всем «радикализме», «фундаментализме» и «изначальности» онтологическая мысль Хайдеггера, отягощенная, для Деррида, скрытыми метафизическими пресуппозициями, все-таки не добирается до самого последнего и решающего, «самого раннего» и предельного — истока себя самой и метафизики в целом; к таковому истоку подходит лишь мысль деконструкции, открывая никогда не присутствующее движение — или игру — *différance*, которому в порядке обоснования уже ничто не предшествует (Derrida, 1972c, 40).

Но какой — еще более скрытой — глубины, какого — еще более немислимого и еще более пребывающего в забвении и неосмысляемого, непродумывающегося (*plus impensée*) во всей истории метафизики — различия (Derrida 1972b, 77) пытается достигнуть мысль Деррида в попытке «обосновать» весь хайдеггеровский проект по обоснованию метафизики, насильственно вписывающийся этой мыслью в метафизику или, напротив, скрупулезно, честно и добросовестно выписывающийся из нее? Если любой текст (философии) изначально несет в самом себе возможность *двойного* прочтения, позволяющую и поддерживать весь несущий его классический дискурс, и одновременно колебать его, поскольку метафизические предпосылки сосуществуют в одном и том же поле с критическими мотивами (cf. Derrida, 1972b, 70; Derrida, 1972c, 35, 50), если вкроенная в саму «архитектуру произведения» деконструкция всегда — или даже: всегда уже — свершается *изнутри* текста, *внутри* традиции (cf. Derrida, 2001a, 80; Derrida, 2004, 143; Derrida, 1976a, 20, 39; Derrida, 1988, 83, 123) и скорее самим текстом, нежели каким-то субъектом, то оспаривание, а тем более опровержение результатов деконструктивистской проработки текстов Гуссерля и Хайдеггера (и других центральных фигур в истории метафизики и литературы) оказалось бы самым наивным актом по отношению к наследию Деррида, который никогда не позволял себе прямого и резкого нападения на читаемый текст. Поэтому крайне наивно и абсолютно бессмысленно пытаться выяснить, организовывая «дискурсивные соревнования» в изначальности, какое же различие все-таки исходнее, хайдеггеровское различие между бытием и сущим (так называемая «онтологическая дифференция») или же различие в смысле *différance* как откладывание, запаздывание и самостиранье следа, и кто из двух или даже трех

философов, *на самом деле*, приходит и подводит нас к подлинному пределу любой философии и любой мысли. Скорее стоит проникнуться этим великим — и в настоящее время чрезвычайно редким — порывом *мыслить* — *все еще* мыслить, держась (открывая и определяя их с риском для самой мысли) на самых границах, полях философии (между ее внутренним и внешним (Derrida 1972c, 14–15)), держась, удерживая мысль в ее странном статусе ((н)и философия, (н) и литература — Derrida, 1972c, 95) и странном (не)месте (Derrida, 2004, 140–141) — *условия* (и «другое», «внешнее») самой философии и метафизики, философии как метафизики и метафизики как философии (Derrida, 1972c, 69; Derrida, 2004, 149; Derrida, 1972b, I–XXV; Derrida, 2021, 13–14); порывом, и *утверждающим* проблему истока (Derrida, 2007, 146), и сразу же *вопрошающим* о самом «истоке» (который, конечно, уже не следовало бы именовать таким образом — Derrida; 1972b, 12–13; Derrida, 1972c, 70–71, 78) самой проблемы, главной для философии как таковой (Derrida 1972c, 23), проникнуться этим порывом и сопровождающей его спецификой самой работы с текстом, когда вместо прямого опровержения вычитывается — посредством того, что сам Деррида обозначает «микрологическим чтением» (Derrida, 2021, 3) — нечто «второстепенное», редко — или почти никем не — замечаемое, забытое, оставленное на полях, упомянутое вскользь, но при этом конституирующее и одновременно беспокоящее всю ткань, всю структуру концептуального поля текста с принадлежащими ему категориями (cf. Derrida, 2001a, 4–5; Derrida, 1988, 83). Организуем подобное *микрологическое* чтение самого Деррида в контексте обращения его мысли к феноменологии, фундаментальной онтологии и трансцендентальному дискурсу в целом, ресурсы которого активно задействуются деконструкцией, пусть и эксплицирующей неизбежное самовычеркивание трансцендентальной начальности (Derrida, 1967a, 90), но все же стремящейся при этом (и это стремление, как мы могли заметить, структурно необходимо деконструкции любого типа и любого текста), во-первых, взять на себя — и дать почувствовать нам — трансцендентальность во всей ее необходимости (Derrida, 1967a, 90), серьезно и строго пройдя путями гуссерлевского и хайдеггеровского вопрошаний до их пределов (Derrida, 1967a, 73), а во-вторых, все-таки наконец подвести нас к самому раннему и самому изначальному, к тому, что *всегда уже* скрытым образом действует и определяет — извне или изнутри — как эти радикальные вопрошания, так и вопрошание всей философии как таковой. В таком⁴ чтении нас,

⁴ Для освещения более широкой перспективы прочтения Гуссерля и Хайдеггера со стороны Деррида мы рекомендуем следующие исследования: (Dastur, 2016; Evans & McKenna, 1995;

главным образом, будет интересовать одно маленькое, еле заметное, всем привычное и потому само собой разумеющееся, почти затертое выражение *toujours déjà* — *immer schon, всегда уже*, — которое, при всей своей блеклости, на деле несет и определяет весь трансцендентальный — феноменологический, фундаментально-онтологический — дискурс в самом его принципе (то есть в самом его «начале») и потому *a fortiori* определяет — и, как мы вскоре увидим, в том числе и стилистически, если не грамматически — и мысль Деррида, хотя бы в ее начальных актах и первых шагах.

2. ВСЕГДА УЖЕ СТЕРТЫЙ СЛЕД «ВСЕГДА УЖЕ»

Mais quoi de ce “*toujours déjà*” quand
la déconstruction reçoit ce nom...?

J. Derrida

Ровно сорок лет до выхода в свет в 1967 году «О грамматологии» Хайдеггер выпускает свой главный труд, после издания которого сразу же начинает читать лекционный курс под названием «Основные проблемы феноменологии» (летний семестр 1927 года в Марбургском университете), каковой, исходя из представленного во введении к лекциям подробного плана (Heidegger, 1975, 32–33), точнее было бы обозначать «Феноменология как (своя собственная) основная проблема», поскольку в этом курсе Хайдеггер намеревается осветить как метод, так и основные компоненты (собственной) феноменологии, придя в итоге — ни много ни мало — к понятию самой философии: финальная глава заключительной третьей части предполагаемого содержания курса под названием *Die wissenschaftliche Methode der Ontologie und die Idee der Phänomenologie* («Научный метод онтологии и идея феноменологии») носит показательное обозначение *Die phänomenologische Ontologie und der Begriff der Philosophie* («Феноменологическая онтология и понятие философии»). Как это часто бывает, за отведенные часы семестра Хайдеггер не успевает реализовать весь план и так и не представляет (как в этих лекциях, так и во всех последующих) конкретно-понятия философии, однако он успевает — в самом начале и в самом конце курса (Heidegger, 1975, 27, 461–466) — затронуть одну примечательную проблематику, заключающуюся в характере *предшествования* бытия существу и темпоральной определенности такого предшествования, каковое больше не может

Lawlor, 2002; Marrati-Guénon, 1998; Moulenda, 2012; Rapaport, 1989); более полная библиография представлена здесь: (Daniel, 1995).

концептуализироваться в горизонте вульгарного — а для традиции единственного, как считает Хайдеггер — понимания времени как последовательности сменяющих друг друга моментов «теперь».

Такое предшествование сущему *бытия* (*Sein*) в смысле сущности (*Seiendheit des Seienden*) (cf. Heidegger, 1982, 47–52) уже не должно — и не может — пониматься как простое предшествование одного *сущего* другому в *линейно* разворачиваемся порядке времени; в противном случае вся феноменологическая и фундаментально-онтологическая проблематика окажется настолько наивно, насколько же и грубо смешана с эмпирико-онтическим дискурсом позитивных наук, а трансцендентальная мысль — с тем, что в семинаре по Хайдеггеру 1964/65 г. «Хайдеггер: вопрос бытия и истории» Деррида справедливо называет «философским романом» (*roman philosophique*), каковым, собственно, и предстает вся метафизика как онто-тео-логия, неизменно сводящая бытие к сущему (и тем самым приводящая бытие в полнейшее забвение) и в различных вариациях «рассказывающая истории» происхождения одного сущего (например, мира) из другого (например, Бога) (Derrida, 2013, 56–75)⁵; познавая сущее через выведение его из некоего сущего же истока в отличие от подлинно философской постановки вопроса о сущем в контексте его бытия и условиях размыкания последнего (cf. Heidegger, 2006, 7). Сам Хайдеггер всегда предостерегает нас от подобной — прямо-таки чудовищной — редукции частым указанием на «другой» смысл времени, таящийся в *предшествовании* бытия сущему, то есть в онтологическо-трансцендентальном фундировании в отличие от онтических взаимозависимостей и связей (Heidegger, 1979, 99–102, 271, 275–276; Heidegger, 1975, 27, 100, 462; Heidegger, 1978, 184–185; Heidegger, 1991, 240–241; Heidegger, 1997, 213–219). Бытие — сущность — сущего «*раньше*» самого сущего, *всегда уже предшествуя* ему, но не в привычном временном отношении раньше-позже между различными каузально связанными сущими, а в каком-то — как честно признается Хайдеггер в 1928 году в ходе последнего курса в Марбургском университете (Heidegger, 1978, 186) — совершенно темном смысле предшествования: «*Sein ist das Frühere in einem dunklen Sinn*» (бытие более раннее в каком-то

⁵ Проясняя закономерный — можно даже сказать, конститутивный для всего ее дискурса — отказ феноменологии от «философского романа», от «онтических историй» («первым философским шагом, — пишет в *Sein und Zeit* Хайдеггер, — в уразумении проблемы бытия» является отказ от подобных занимательных «историй» (Heidegger, 2001, 6)), Деррида замечает, что единственная книга, начинающаяся с аналогичного жеста, — это *Ideen I* Гуссерля (Derrida, 2013, 74–75; cf. Husserl, 1976b, 10; Derrida, 1962, 55–56, 144).

темном смысле самого этого «раньше»). В транскрипции курса 1927 года по основным проблемам феноменологии читаем:

Терминологическим обозначением этого характера предшествования бытия сущему (*Vorgängigkeit des Seins vor dem Seienden*) является выражение *a priori*, *априорность*, некое «раньше» (*Apriorität, das Früher*). Бытие как априори раньше сущего (*Das Sein ist als Apriori früher als das Seiende*). До сих пор, — специально акцентирует внимание Хайдеггер, — смысл априори, то есть смысл «раньше» и его возможности, остается в темноте. При этом даже не стоит никакого вопроса о том, почему бытийные определения (*Seinsbestimmungen*) и само бытие должны отличаться таким «раньше», и каким образом само это «раньше» возможно (*wie ein solches Früher möglich ist*). (Heidegger, 1975, 27)

Об этой принципиальной для уяснения сущности любого варианта трансцендентализма проблеме Хайдеггер ведет речь даже еще в более ранних курсах. Например, в лекциях зимнего семестра 1924/25 г. по платоновскому «Софисту» отмечается, что

весь комплекс вопросов, связанных с познанием априори или познанием сущности, еще весьма далек от разрешения. На сегодняшний день в рамках феноменологии основной задачей (*Grundaufgabe*) по-прежнему остается достижение ясного понимания относительно методического базиса эйдетического познания... Такое познание оказывается сцепленным с фундаментальной проблемой бытия (*Seinsproblem*), с вопросом о том, как нечто, в принципе, может *предшествовать* чему-то (*vor einem anderen*), и что вообще означает этот своеобразный порядок предшествования (*eigentümliche Vorordnung*). (Heidegger, 1992, 495)

В следующем семестре, в курсе по «Истории понятия времени», представляя во введении экспозицию фундаментальных открытий феноменологии Гуссерля, Хайдеггер (1979, 99) прямо заявляет, что, несмотря на ряд принципиальных прозрений феноменологического направления, смысл априори (*Sinn des Apriori*) остается даже для самой феноменологии все еще малопонятным. «Затемненности» этого смысла Хайдеггер касается и в ходе последнего курса в Марбургском университете 1928 года: напоминая, что в вопросе предшествования бытия сущему все «крайне неясно и двусмысленно», Хайдеггер настаивает на том, что, пока данная проблема не поставлена и хотя бы относительно не разрешена, само использование титула *a priori* лишено всякого права, как, собственно, и речь об *a posteriori* и их различии вообще (Heidegger, 1978, 185–186). И в изданной после «Бытия и времени» — где, собственно, также можно обнаружить намек на проблему *предшествования* (Heidegger, 2001, 150–151) — работе о Канте, читаем, что все замечания, сводящиеся к тому, что принадле-

жащее априори «раньше» не имеет ничего общего с эмпирическим временем, не являются хоть сколько-нибудь удовлетворительными, поскольку никак не определяют само это «раньше» *положительно*, но скорее как раз обостряют проблему его смысла и временного характера последнего (Heidegger, 1991, 240–241). Наконец, и в более поздних работах так называемого «поворотного» периода (например, в лекциях 40-х годов по ницшевской метафизике и изданном впоследствии двухтомнике с лаконичным названием «Ницше»), когда замысел фундаментальной онтологии был оставлен или, по крайней мере, существенно переосмыслен, продумывая метафизику и ее подход к бытию как *априори*, Хайдеггер (1986, 289–298; 1997, 212–223, 347) констатирует продолжающуюся слепоту современников по отношению к «более глубокому смыслу времени», который таится в сути априорного как «более раннего», «предшествующего» не в онтическом, а онтологическом смысле.

Формулируя проблему в других терминах, можно сказать, что Хайдеггер ставит вопрос об *априорной перфектности самого бытия*, которое *всегда уже* сбилось и определило — и продолжает определять — сущее в его сущности и существовании. Такой — априорный — перфект (*apriorisches Perfekt* — выражение из *Sein und Zeit* (Heidegger, 2001, 85, 442)) восходит к *πρότερον τῆ φύσει* и *τὸ τί ἦν εἶναι* Аристотеля, то есть ко *всегда уже заранее* существующему, бывшему, совершенному (*das jeweils schon voraus Wesende, das Gewesene, das Perfekte*) (Heidegger, 2001, 441–442), то есть к «более раннему», осветить которое с неизбежно «запаздывающей» — по меткому выражению Левинаса (Levinas, 1975, 10) — очевидностью (*une évidence à retardement*) и стремится философия.

Не нечто онтически прошедшее (*ontisch Vergangenes*), — поясняет Хайдеггер в самом обширном примечании к своему «избушечному» экземпляру *Sein und Zeit*, — но то, всегда раннее (*jeweils Frühere*), к которому мы возвращаемся *обратно*, вопрошая о сущем как таковом; взамен априорного перфекта (*apriorisches Perfekt*) можно говорить, — уточняет Хайдеггер, — об онтологическом или трансцендентальном перфекте (*ontologisches oder transzendentes Perfekt*). (Heidegger, 2001, 441–442)

Закономерно отказывающаяся от онтических «историй» трансцендентальная феноменология Гуссерля, как, собственно, и герменевтико-экзистенциальная (условно обозначим ее так) феноменология Хайдеггера⁶, стремящие-

⁶ В качестве задающего направление дальнейшего чтения и формулирующего перспективные вопросы введения в проблематику априорного перфекта у Хайдеггера мы рекомендуем нашу статью *Проблема а priori в фундаментальной онтологии: априорный перфект и экзистенциально-темпоральное понятие философии* (Vavilov, 2022).

ся к самому *априорному* как *самому первоначальному* и предельному, к тому, что *immer schon da ist* (всегда уже есть) — к структурам трансцендентального *ego* и времяящимся подлинной временностью экзистенциалам *Dasein*, соответственно, — не могут (и это структурная необходимость любого трансцендентального дискурса) обойтись без — (пред)понимания бытия как — априорного перфекта, грамматически и выражающегося как раз в этом маленьком и почти незаметном обороте *immer schon*, «всегда уже», который — как совершенно честно признается во всех тех же лекциях 1927 года Хайдеггер — не требуется феноменологу чаще, чем какой-либо иной (Heidegger, 1975, 461; cf. Patkul, 2013, 120; Patkul, 2020, 242).

...В наших анализах нам не требовалось употреблять ни одного слова чаще, чем «уже» (*schon*): это «уже заранее» (*vorgängig schon*) лежит в основе, «это предварительно всегда уже (*immer schon*) должно быть понято», там, где встречается сущее, «прежде уже» (*zuvor schon*) наброшено бытие. Под всеми этими временными, т. е. темпоральными терминами мы подразумеваем то, что в традиции уже с Платона, пусть так и не называясь, подразумевалось под априори⁷. (Heidegger, 1975, 461–462)

Ну а что Деррида? Настаивающий на необходимости исчерпать гуссерлевское и хайдеггеровское вопрошания и пройти путями мыслителей до предела, Деррида — и, кажется, даже чаще, чем это делают Гуссерль и Хайдеггер⁸ — закономерным образом использует это заветное и скрывающее «загадку

⁷ Продолжим цитату: «И хотя дискуссии о познаваемости и непознаваемости априори широко распространены, для состояния философской постановки вопроса сегодня — и уже давно — крайне показательно, что никому и в голову не приходит предварительно спросить себя, а что же все-таки здесь подразумевается, почему вообще возникает временное определение и на каком основании оно с необходимостью должно возникнуть. Конечно, пока в этом вопросе мы продолжаем ориентироваться на вульгарное понятие времени, мало что может сдвинуться с места... Только из *темпоральности бытийного понимания возможно прояснить, почему онтологические определения бытия характеризуются априорностью*» (Heidegger, 1975, 461–462).

⁸ Все же именно Хайдеггер занимает первое место по частоте употребления «всегда уже», причем использование *immer schon* сохраняется и после «Поворота»; несмотря на то, что трансцендентальная позиция однозначно оставляется «бытийно-историческим» мышлением, *immer schon* продолжает встречаться почти в каждом тексте и после 1930 г. (мы приводим здесь только тома с наиболее частым употреблением): *Sein und Zeit* (Heidegger, 2001, 5, 8, 37, 43, 50, 58, 59, 60, 62, 70, 72, 75, 83, 86, 99, 132, 134, 135, 138, 143, 145, 149, 150, 152, 157, 161, 175, 181, 188, 189, 192, 193, 196, 200, 206, 243, 247, 249, 253, 254, 259, 268, 272, 312, 319, 320, 328, 347, 356, 406, 424); *лекционный курс «Платон: Софист» 1924/25 г.* (Heidegger, 1992, 9, 29, 37, 77, 83, 123, 128, 137, 156, 200, 273, 275, 353, 437, 518, 520, 525, 632); *курс по истории понятия времени 1925 г.* (Heidegger, 1979, 37, 100, 122, 190, 194, 211, 214, 215, 217, 221, 222, 227, 249, 258,

априорности» (*Rätsel der Apriorität*) (Heidegger, 1975, 465) выражение «всегда уже» (*toujours déjà*), грамматически-лингвистически выдающее конститутивную нужду любой феноменологическо-деконструктивистской мысли в (пред) понимании неонтического типа предшествования. Причем не только ранние, самые известные тексты Деррида оказываются — по более чем веским причинам — насыщенными *toujours déjà*; на самом деле, «всегда уже» сохраняется на протяжении всего пути Деррида⁹, оказываясь, таким образом, неизменным

261, 262, 263, 267, 270, 271, 272, 282, 285, 294, 301, 322, 336, 339, 347, 355, 358, 362, 367, 382, 407, 408, 409, 414, 416, 421, 422, 429, 432, 433); курс «Основные проблемы феноменологии» 1927 г. (Heidegger, 1975, 156, 162, 171, 183, 224, 232, 233, 235, 236, 239, 240, 241, 244, 255, 292, 296, 301, 303, 308, 357, 365, 371, 393, 426, 429, 444, 454, 461, 463); курс о логике у Лейбница 1928 г. (Heidegger, 1978, 103, 158, 159, 186, 196, 201, 207, 213, 245, 250, 253, 254, 274); курс «Основные понятия метафизики» 1929/30 г. (Heidegger, 1983, 8, 10, 39, 46, 72, 96, 102, 122, 237, 248, 281, 302, 335, 360, 376, 378, 435, 436, 479, 493, 516, 519); доклады разных лет (1915–1967 гг.) (Heidegger, 2016, 64, 69, 74, 75, 92, 127, 129, 167, 168, 187, 200, 201, 202, 204, 239, 358, 368, 370, 510; Heidegger, 2020, 585, 587, 608, 610, 611, 641, 644, 738, 742, 1023, 1051, 1102, 1225, 1297, 1298, 1324, 1341); семинары по Аристотелю, Платону, Августину (1928–1952 гг.) (Heidegger, 2012, 81, 239, 240, 245, 247, 248, 254, 274, 288, 325, 326, 338, 339, 344, 347, 360, 361, 389, 452, 478, 536, 538, 540, 543, 567, 596, 603, 625, 626, 659); семинары по Шеллингу и Гегелю (1927–1957) (Heidegger, 2011, 532, 551, 695, 735, 750, 760, 780, 782, 790, 818, 848, 874, 882); цолликоновские семинары (Heidegger, 2017, 7, 37, 45, 46, 54, 73, 127, 141, 152, 180, 181, 207, 209, 210, 219, 244, 248, 259, 286, 292, 293, 294).

У Гуссерля *immer schon* наиболее часто встречается в следующих томах полного собрания: *Ниа VI («Кризис»)* (Husserl, 1976a, 11, 23, 32, 35, 51, 97, 115, 126, 128, 145, 151, 152, 155, 165, 183, 213, 270, 357, 366, 370, 375, 382, 384, 405, 462, 466, 470, 471, 474, 502, 503); *Ниа XXIX (дополнительный к «Кризису» том неопубликованных рукописей 1934–1937 гг.)* (Husserl, 1993, 29, 54, 55, 62, 68, 75, 82, 92, 119, 134, 155, 193, 199, 200, 204, 241, 255, 256, 265, 304, 305, 314, 324, 381, 383, 384, 389, 425); *Ниа XXXIV (рукописи по проблематике феноменологической редукции 1926–1935 гг.)* (Husserl, 2002, 72, 152, 160, 181, 183, 196, 209, 216, 231, 236, 239, 247, 248, 249, 255, 300, 305, 343, 350, 373, 398, 410, 417, 421, 459, 470); *Ниа XXXIX (посвященные жизненному миру рукописи 1916–1937 гг.)* (Husserl, 2008, 29, 54, 61, 65, 69, 74, 118, 250, 314, 326, 328, 340, 355, 391, 397, 442, 443, 444, 447, 472, 476, 478, 479, 483, 488, 490, 495, 515, 517, 519, 534, 540, 571, 574, 579, 597, 624, 626, 668, 670, 727, 729); *Ниа XXXXII (рукописи 1908–1937 гг. по пограничным проблемам феноменологии: бессознательное, инстинкты, метафизика, этика)* (Husserl, 2013, 41, 48, 60, 102, 133, 134, 212, 226, 232, 243, 244, 245, 256, 426, 448, 477, 480, 506, 555).

⁹ *Дипломная работа по проблеме генезиса у Гуссерля* (Derrida, 1990b, 29, 39, 62, 90, 111, 171, 187, 189, 210, 235, 253, 264, 267, 282); курс по Хайдеггеру 1964/65 г. (Derrida, 2013, 60, 71, 77, 78, 79, 83, 86, 105, 123, 133, 142, 152, 169, 170, 184, 274, 311); «О Грамматологии» (Derrida, 1967a, 13, 16, 20, 55, 69, 72, 108, 125, 135, 156, 160, 165, 195, 206, 228, 233, 284, 295, 308, 376, 397, 409, 410, 412, 429); «Письмо и различие» (Derrida, 1967b, 10, 23, 51, 96, 111, 165, 173, 212, 248, 255, 264, 265, 270, 314, 316, 325, 333, 334, 335, 366, 367, 398, 399, 411); «Голос и феномен» (Derrida, 1967c, 56, 57, 95, 96); «Поля философии» (Derrida, 1972b, 105, 144, 149, 175); «Позиции» (Derrida, 1972c, 45, 46, 49, 74); «Похоронный звон» (Derrida, 1974, 24, 56, 80, 105, 107, 213, 270); «О почтовой открытке...» (Derrida, 1980, 72, 384, 407, 424, 470, 501); «Mémoires» (Derrida,

спутником деконструктивистской мысли как таковой, мысли, которая, напомним, всегда оценивает и выдает себя за *более изначальную* в сравнении с хайдеггеровским и гуссерлевским вопрошаниями, уверенно объявляя, например, онтологическую дифференцию *производной* от *différance* как *более изначального* движения различания, якобы всегда уже *предшествующего* вскрытому Хайдеггером — в качестве необходимого основания всех вопросов метафизики, в особенности и главным образом, ее главного вопроса о сущем как сущем — различию бытия и сущего. «Аналогичным», но не тождественным образом (Derrida, 2021) Деррида настаивает на необходимости проблематизации возможности вопроса, говоря о «первоначале вопроса», о «прошлом вопроса», которое само уже не является вопросом или чем-то вопрошающим: «нечто» *предшествует* вопросу, причем это предшествование и его прошлое, само собой, не имеют смысла исторического или хронологического первенства: «уже» — «уже всегда» — такого прошлого всегда уже не является каким-то эмпирическим прошлым, когда-то, в какое-то «теперь» бывшим настоящим; прошлое вопроса отмечено следом безвозвратно прошедшего прошлого; «след вызывает к вопросу», как говорит Деррида, «опыт следа — первоначало вопроса», «вопрос не может быть чем-то первоначальным», «из следа рождается философия», «философия приходит позже», «другое предшествует философии», «“сперва” (в кавычках) должен быть след» (Derrida, 2021, 13, 53; Derrida, 2004, 149; Derrida, 1987b, 171–172, 181). Но, ориентируя всю проблематику на след и различие, которое должно быть «древнее» или «изначальнее» онтологического различия и вопроса о нем, «древнее», в принципе, любого истока и любого принципа — то есть истока *как такового*, — Деррида, с одной стороны, как будто бы намеренно замалчивает самое главное, а именно *смысл* неэмпирического предшествования и вопрос об этом смысле, парадоксальность которого как раз и обосновывает необходимость всех расставленных кавычек, с другой — как раз самим этим *закавычиванием* всех сл(ед)ов неэмпирического первенства призывает к утаенному или отложенному — а на деле всегда откладываемому в каждом тексте самим Деррида — вопросу о смысле онтологического первенства. Когда один из участников закрытого семинара по Хайдеггеру 1986 года (пассажи из которого о предшествовании следа вопросу мы только что привели) закономерным образом спрашивает Деррида о смысле этого предшествования, признаваясь

1988, 83, 104, 123); «От права к философии» (Derrida, 1990a, 138, 164, 188, 224, 246); «Points de suspension» (Derrida, 1992, 28, 41, 55, 264, 313, 314, 315); «Политики дружбы» (Derrida, 1994, 121, 353); «Psyché» (Derrida, 1998b, 64, 142, 227, 396, 397, 399); «Le toucher» (Derrida, 2000b, 33, 292); «La Vie la mort» (Derrida, 2019, 89, 153, 277, 345).

в том, что таковой остается все еще не до конца понятным, Деррида ловко уходит от ответа, вновь ссылаясь на Хайдеггера, вновь ставя кавычки¹⁰ (негативно отграничивающие смысл первенства от онтико-хронологического порядка зависимости одного сущего от другого, но ничего не сообщающие о позитивном содержании этого смысла в условиях его возможности) и, конечно, вновь говоря о следе.

В каком смысле такой зов другого предшествует? Это предшествование все еще кажется мне каким-то немного загадочным.

Деррида: Хайдеггер распознает такое, заключенное в кавычки, «предшествование», не так ли?

...Само это не являющееся уже вопросом прошлое, само прошлое вопроса — как нам определить его? Можем ли мы вообще говорить здесь о каком-либо «прошлом»?

Деррида: «Прошлое» здесь, само собой, не имеет просто исторического или хронологического смысла предшествования. [...] Вот именно, что «уже» не обязательно должно оказываться историческим предшествованием, каким-то прошлым, которое когда-то было настоящим. Нет. Имеется след другого... Из следа рождается философия. (Derrida, 2021, 12–13)

Деррида уберегает нас от того, чтобы все еще наивно метафизически мыслить след или опыт следа как нечто (бывше-)присутствующее, как данный в своем полном присутствии в настоящем исток философии, темпорализации и так далее: чтобы мог существовать сам вопрос «откуда?» или «почему (вообще есть сущее)?», открывающий философию в самой ее возможности след, указывает Деррида, должен быть предположен в своей не-данности, в своем *всегда уже* безвозвратно утраченном «бытии» (Derrida, 1978, 181; Derrida, 1972b, 75–76). Можно принять это. Но можно ли принять *отсутствие* какого-либо вопроса об этом «всегда уже»? Это отсутствие тем более тревожит, что Деррида ясно видит — причем, с самого начала пути — и открыто выражает всю настоятельность и необходимость такого вопроса: «нужно было бы обдумать смысл и грамматико-философскую функцию этого выражения “всегда уже”», гово-

¹⁰ Этот прием с закавычиванием знаков предшествования — например, «*plus “originnaire”*», «*plus “vieux”*» — Деррида практикует довольно часто, как в основных текстах (Derrida, 1967a, 32, 38, 91; 1967b, 179, 212; 1967c, 75, 116; 1972a, 146, 234, 251, 359, 364; 1980, 364), так и в интервью; например, из беседы 1982 года *Choreographies*: “I am putting quotation marks around the word ‘prior’ because it has no literal, chronological, historical or logical meaning” (Derrida, 1982, 74); ср. отвод смысла «хронологического первенства» изначального письма в «О грамматологии» (Derrida, 1967a, 17).

рится в раннем семинаре 1964/65 г. по Хайдеггеру (Derrida, 2013, 77)¹¹. Само собой, нужно обдумать, ведь, как — опять же — замечает в своей первой — дипломной — работе (по проблеме генезиса в феноменологии Гуссерля) 1953/54 г. Деррида, «всегда уже» (*immer schon*) неизменно встречается во многих текстах и рукописях основателя феноменологии (Derrida, 1962, 90). По-другому и быть не может, ведь весь вес любого феноменологического и даже трансцендентального — и, пожалуй, философского *par excellence* — исследования покоится на этом маленьком затертом «всегда уже»¹², которое «едва заметно, поскольку оно представляется таким очевидным, скромным, ибо само собой разумеющимся, стертым, действующим с тем более эффективным размахом, так как сокрыто от намеренной тематизации», «всегда уже» всегда уже «заставляет работать» трансцендентальный дискурс в его артикуляции, будучи его «стержнем», этим «маленьким ключиком», который одновременно «открывает и закрывает в своей ставке историю» всех трансцендентальных приключений и «сюжетов» (Derrida, 1972b, 64). И даже если неким волевым — и почти догматическим — решением мы и согласимся с Деррида с тем, что сам вопрос о смысле — бытия, времени или чего бы то ни было вообще — бесполезно пытаться вывести за пределы метафизики, поскольку само вопрошание о смысле и условиях возможности может иметь смысл лишь внутри грамматики и лексики метафизики — такое согласие все равно не может поколебать необходимость пройти путем (хайдеггеровского) вопрошания о сути *всегда уже*¹³ как *основном* — и не только и не прежде все-

¹¹ В ходе этого семинара Деррида указывает на то, что *toujours déjà*, этот исторический перевод — а точнее, основание — «знака» «априори», не является французским выражением, противореча самому французскому логосу и даже французскому философскому синтаксису, появляясь во французских текстах вслед переводчикам «всегда уже немецкого *всегда уже* (*immer schon*)» (Derrida, 2013, 77). Стоило бы проверить, когда — и у кого — имплицитно всегда уже содержащееся в любом философском тексте «всегда уже» появляется впервые. *Immer schon* можно обнаружить, например, в разных местах уже у Гегеля (Hegel, 1986a, 539; Hegel, 1986b, 182; Hegel, 1986c, 204, 320; Hegel, 1986d, 530; Hegel, 1989, 129, 224; Hegel, 1990, 376).

¹² Заметим, что в своих текстах и Финк, и Гадамер, и фон Херрманн, и Пёггелер, и Левинас, и Марион, и Ришир, и Романо, и Анри, и Мальдине (ограничимся самыми известными представителями современной феноменологической мысли, хотя список можно продолжать еще очень долго) закономерным образом крайне часто используют «всегда уже», однако без того, чтобы сформулировать хоть какой-то вопрос о его смысле и существовании.

¹³ Эту необходимость, на самом деле, не может поколебать и тот «факт», что Деррида, кажется, уже всегда мыслит за пределами чисто трансцендентально-феноменологического подхода к *априорно* понимаемому и *априорно присутствующему* «изначальному» (видя в этом подходе все ту же наивность метафизики присутствия). Но даже если «не-начало» есть то, что «изначально» (*non-origine qui est originaire*), и само слово «изначальный» нужно поэтому ис-

го выразительном — *ресурсе* и феноменологии, и фундаментальной онтологии, и трансцендентализма как такового, и их (само)деконструкции.

В заключение отметим, что не только осуществление деконструкции в том или ином случае ее всегда частная и, скажем так, внутренняя проработка того или иного текста или «автора» оказываются всегда уже зависимыми¹⁴ от таинственного «всегда уже», но и сама деконструкция «как таковая» определяется (самим Деррида) через «всегда уже». В посвященной Полю де Ману работе под названием *Mémoires* 1988 года Деррида (Derrida, 1988, 123) прямо говорит о том, что деконструкция всегда уже действует в истории, культуре, литературе, философии, живя в каждом дискурсе, в каждом произведении, в каждой системе; совершая свою работу изнутри, а не извне — «*elle est toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre*», как пишет Деррида (Derrida, 1988, 83) — она оказывается *всегда уже* внутри текста, выступая самим — и самым основным — *всегда уже* любого текста, *всегда уже* самого текста как такового (в обоих смыслах родительного падежа), и конституируя, и — одновременно — разрушая или смещая образующуюся в его ткани систематику связей означивания. Но не оказывается ли, таким образом, сама деконструкция, определяясь в самой себе через *всегда уже* — то есть, в конечном итоге, все-таки через *присутствие*, через *всегда уже присутствие*, всегда уже тайно начавшуюся, всегда уже скрыто «действующую» в недрах любого дискурса на любой его глубине и на любом его уровне операцию внутреннего подрыва смысла, операцию, которая, всегда уже запустившись, лишь ожидает — как и «анонимные» структуры трансцендентального *ego*, и экзистенциалы подлинного *Dasein* — фактического индивида, который бы своей интенцией оживил бы эти структуры, своей решимостью в наброске разомкнулся бы этой подлинности, своим чтением уловил, поддержал и выразил бы всегда уже начавшуюся игру текста — не оказывается ли деконструкция при всей критике метафизики ее самым радикальным восстановлением, определяя себя как всегда-уже-действующую-внутреннюю-возможность любого текста?

пользовать, сразу же вычеркивая или стирая его (Derrida, 1967b, 302–303), разве это все хоть как-то освобождает нас от проблемы (смысла априорного перфекта) «всегда уже», ведь, *несмотря* на деконструкцию лежащей в основе априорного подхода идеи изначальности как таковой, Деррида продолжает пользоваться всеми знаками такого подхода, говоря о «возвратном движении» и «предшествовании» и «первичности» «в каком-то роде» (*en quelque sorte*) (cf. Derrida, 1972a, 251, 359)?

¹⁴ Зависимыми и на структурном уровне собственного движения деконструкции к «более начальному» (при всех оговорках и предостережениях относительно сути начала), и на — с необходимостью выражающем этот уровень — уровне стилистическом и «граммат(олог)ическом».

Не оборачивается ли в таком случае и деконструкция метафизики метафизикой (причем самой что ни на есть классической) — метафизикой деконструкции? Не воспроизводит ли вновь — пусть и не на уровне бытия, познания или сознания, но на уровне (некой метафизики?) текста — ту самую *схему присутствия* (собственной возможности в любом месте любого дискурса), из которой рождается — или всегда уже родилась — новая метафизика — метафизика текста с идеей деконструкции как *всегда уже присутствующей* внутри текста его парадоксальной *сущности*, конституирующей текст во всех его противоречивых возможностях смысла? Такое прочтение деконструкции одновременно и опровергает саму деконструкцию, показывая, что метафизика непреодолима¹⁵, и подтверждает ее, ведь, как говорит Деррида, деконструкция — это текст, «один из текстов», и, как и любой текст, может быть определенным образом прочитана и деконструирована, что означает — возвращена, как и «субъект», как и «первоначало», как и идея присутствия как таковая на принадлежащее ей «место» (cf. Derrida, 2004, 155–156). Не зря в упомянутой работе о де Мане после представленных размышлений о всегда уже самой деконструкции Деррида (Derrida, 1988, 123) задает решающий вопрос: но как быть с этим *всегда уже* и что оно такое, когда деконструкция получает это имя, каким бы неуместным оно ни казалось. Признаваясь, что прямого и формализуемого ответа на такой радикальный вопрос у него нет, Деррида, таким образом, не закрывает «эпоху» (если «время» деконструкции еще можно так называть) деконструкции, вечно действующей на любой глубине и при любой расстановке сил означающих, но, скорее, призывает открыться ее вездесущей игре, одной формой которой оказывается метафизика как онто-тео-логия, другой — критика разума как трансцендентальная феноменология, с одной стороны, и фундаментальная онтология — с другой, а третьей — сама же деконструкция как ничем не сдерживаемое стирание всех и, прежде всего, своих собственных следов, стирание, которое всегда уже произошло и к которому мы всегда уже неизбежно опоздали, чтобы все же (вс)помнить об этом...

REFERENCES

- Daniel, M. (1995). A Bibliography of Derrida and Phenomenology. In J. C. Evans & W. R. McKenna (Eds.), *Derrida and Phenomenology* (201–211). Dordrecht: Kluwer.
- Dastur, F. (2016). *Déconstruction et phénoménologie: Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*. Paris: Hermann.

¹⁵ Но разве Деррида (cf. Derrida, 2004, 143; Derrida, 1972c, 27) когда-либо утверждал обратное?

- Derrida, J. (1962). Introduction. In E. Husserl, *L'origine de la géométrie* (3–171). Paris: PUF.
- Derrida, J. (1963a). „Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925“ par Edmund Husserl. *Les Études philosophiques*, 2, 203–206.
- Derrida, J. (1963b). Hubert Hohl „Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls“. *Les Études philosophiques*, 1, 95–96.
- Derrida, J. (1964). “E. Husserls Theory of Meaning” de J.N. Mohanty. *Les Études philosophiques*, 4, 617–619.
- Derrida, J. (1965a). Edmund Husserl “The Idea of Phenomenology” (W.P. Alston & G. Nakhnikian, Trans.). *Les Études philosophiques*, 4, 538.
- Derrida, J. (1965b). Edmund Husserl “The Paris Lectures” (P. Koestenbaum, Trans.). *Les Études philosophiques*, 4, 539.
- Derrida, J. (1965c). Robert Sokolowski “The Formation of Husserl’s Concept of Constitution”. *Les Études philosophiques*, 4, 557–558.
- Derrida, J. (1966). Eugen Fink „Studien zur Phänomenologie“, 1930–1939. *Les Études philosophiques*, 4, 549–550.
- Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967b). *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967c). *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1972a). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972b). *Marges — de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1972c). *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1982). Interview. Choreographies: Jacques Derrida and Christie V. McDonald. *Diacritics*, 2, 66–76.
- Derrida, J. (1987a). *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987b). On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium. *Research in Phenomenology*, 17, 171–185.
- Derrida, J. (1987c). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1988). *Mémoires — Pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1990a). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1990b). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1992). *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié. Loreille de Heidegger*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1995). *Moscou aller-retour*. Paris: Éditions de l'Aube.
- Derrida, J. (1998a). Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1, 3–47.
- Derrida, J. (1998b). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2000a). La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl. *Alter. Revue de Phénoménologie*, 8, 69–84.
- Derrida, J. (2000b). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001a). *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity.
- Derrida, J. (2001b). Entretien avec Jacques Derrida. In D. Janicaud (Ed.), *Heidegger en France. Entretiens* (89–126). Paris: Albin Michel.

- Derrida, J. (2004). Deconstruction and the Other. In R. Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* (139–156). New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (2007). *Positions*. Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ. (In Russian)
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2018). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (2019). *La Vie la mort. Séminaire (1975–1976)*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (2021). A Conversation with Jacques Derrida about Heidegger. *Oxford Literary Review*, 1, 1–61.
- Derrida, J. Gadamer, H.-S., & Lacoue-Labarthe, P. (2014). *La conférence de Heidelberg (1988). Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée*. Paris: Lignes.
- Evans, J. C., & McKenna, W. R. (1995). *Derrida and Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986c). *Wissenschaft der Logik I: Erster Teil. Die objektive Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986d). *Wissenschaft der Logik II: Zweiter Teil. Die subjektive Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Vorlesungen über die Ästhetik II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (GA 29/30). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes* (GA 19). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche. Zweiter Band* (GA 6.2). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2006). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011). *Seminare: Hegel — Schelling* (GA 86). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Seminare: Platon — Aristoteles — Augustinus* (GA 83). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge. Teil 1: 1915–1932* (GA 80.1). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2017). *Zollikoner Seminare* (GA 89). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2020). *Vorträge. Teil 2: 1935–1967* (GA 80.2). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937* (Hua XXIX). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)* (Hua XXXIV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (Hua XXXIX). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XXXXII). Den Haag: Nijhoff.
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington, Indiana University Press.
- Levinas, E. (1975). *Sur Maurice Blanchot*. Paris: Fata Morgana.
- Marrati-Guénon, P. (1998). *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Dordrecht: Kluwer.
- Moulenda, J.-I. (2012). *Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl. Autour de la question de la "métaphysique de la présence"* (Dissertation). Université de Caen Basse-Normandie.
- Patkul, A. (2013). Apriori: The farthest Way to the Nearest. In A. Kruglov (Ed.), *Mnogoobrazie apriori* (106–128). Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian)
- Patkul, A. (2020). *The Idea of Philosophy as a Science of Being in the Fundamental Ontology of Martin Heidegger*. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Peeters, B. (2018). *Derrida*. Rus. Ed. Moscow: Delo Publ. (In Russian)
- Rapaport, H. (1989). *Heidegger and Derrida. Reflections on Time and Language*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Vavilov, A. (2022). The Problem of A Priori in Fundamental Ontology: A Priori Perfect and the Existential-Temporal Concept of Philosophy. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 11 (1), 141–169. (In Russian)