

ИЛЬЯ ТИМОФЕЕВ*

ПРОБЛЕМА СМЕРТИ КАК (НЕ)ВОЗМОЖНОСТИ**

ОТ ХАЙДЕГГЕРА К ДЕРРИДА

Получено: 01.12.2024. Рецензировано: 04.09.2025. Принято: 22.04.2026.

Аннотация: В данной статье предпринимается попытка критического осмысления концепции «бытия-к-смерти» Мартина Хайдеггера в контексте ее деконструктивного прочтения Жаком Деррида. Упор делается на определение Хайдеггером смерти как «возможности невозможности экзистенции». В статье показано, что рассмотрение данной формулировки нередко приводит к тому, что в ней усматривают лишь «тавтологию», «неправильное использование языка», «путаницу» и просто «ошибку», воспринимая смерть скорее как «невозможность возможности». Наряду с этим в статье рассматривается деконструктивное прочтение Деррида, который, критикуя хайдеггеровскую интерпретацию смерти, показывает, что она не может быть понята как «самая своя возможность *Dasein*», а должна мыслиться как апоретический предел всякой концептуализации человеческой конечности. Автор стремится показать нерелевантность данных критических замечаний. Общий аргумент статьи состоит в том, что деконструктивное прочтение Хайдеггера зиждется на ложных основаниях, так как Деррида в своей интерпретации исходит из не совсем верной, скорее даже искаженной позиции, что в конечном счете и позволяет ему оспорить строгую хайдеггеровскую концептуализацию «бытия-к-смерти». В первой части статьи рассматривается заочный спор о смерти как (не)возможности между Хайдеггером и Левинасом (а также Бланшо), во второй части представлена экспозиция деконструктивного прочтения смерти Жаком Деррида, который видит в искомой проблематике лишь абсолютную апорию. Наконец, в третьей, заключительной части автор пытается продемонстрировать несостоятельность проведенной деконструктивной критики, направленной на концептуализацию «бытия-к-смерти» Мартина Хайдеггера.

Ключевые слова: Хайдеггер, Деррида, смерть, возможность, невозможность, неразрешимость.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-168-196.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о человеческой конечности по праву можно считать одной из ключевых тем как классической, так и постклассической философии. Подспудно или явно тема смерти и умирания дает о себе знать в подавляющем большинстве философских дискурсов, будь то этическая, политическая, экзистенциальная, онтологическая или иная проблематика.

*Тимофеев Илья Анатольевич, магистр философии, Уральский федеральный университет (Екатеринбург), timof_01@mail.ru, ORCID: 0009-0005-5865-479X.

**© Тимофеев, И. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Именно поэтому размышление о конечности человеческого бытия для философии становится не случайной темой, а неотъемлемой задачей.

Сегодня при рассмотрении данного феномена, несомненно, именно фигура Мартина Хайдеггера возникает одной из первых. Именно ему в своей экзистенциальной аналитике удалось «включить» смерть совершенно феноменальным образом, рассматривая конечность не как эпифеномен, а как одно из ключевых понятий всей метафизики. Хайдеггер вопреки всей западноевропейской философской традиции, постулирующей самосознающего, самодостаточного, саморефлексирующего субъекта *cogito sum*, противопоставляет ей свое видение брошенного, фактического *Dasein*, который уже не *cogito sum*, а скорее *sum moribundus*, «причем „moribundus“ не тогда, когда я тяжело болен или ранен, но поскольку я существую» (Хайдеггер, Борисов, 1998: 333). Переворачивая традиционное понятие смерти, Хайдеггер рассматривает ее не как будущее действительное событие, а скорее как имманентное условие нашей возможности быть. Смерть, по его мысли, всегда уже присутствует в структуре нашего существования и открывается как предельная возможность — «возможность невозможности экзистенции». Однако подобная концептуализация, учитывая сложность интерпретации хайдеггеровской мысли, его знаменитого поворота (*Kehre*) во взглядах и в целом становления так называемого посткритического поворота (Керимов, 2023), приводит к различного рода оспариваниям и неверным интерпретациям его философской мысли, что и позволяет, например, одному из самых известных интерпретаторов Хайдеггера на Западе Х. Дрейфусу выделять целых восемь трактовок смерти у Хайдеггера (Dreyfus, 2005: XXXI), не говоря уже обо всех прочих мирадах толкований.

В рамках данной статьи была выбрана фигура Жака Деррида как наиболее показательный пример в оспаривании хайдеггеровской концептуализации смерти, так как он в искомой проблематике склонен видеть уже не «самую свою возможность присутствия», а лишь структурную неразрешимость. Для Деррида смерть воспринимается как пространство абсолютной тайны, в которой она, собственно, вообще перестает быть какой-либо проблемой, скорее является апорией.

Целью данного исследования и является попытка продемонстрировать несостоятельность проведенного критического анализа Деррида в контексте деконструкции «бытия-к-смерти». В статье оспаривается утверждение Деррида, который определяет хайдеггеровскую «возможность невозможности» смерти как «самую неуместную, самую недостоверную возможность». Общий аргумент статьи заключается в том,

что, несмотря на критику со стороны многих авторов, хайдеггеровская концептуализация смерти как «возможности невозможности» остается вполне непротиворечивой и самодостаточной. Деррида же, деконструируя хайдеггеровскую смерть, имеет дело с заранее неточной и искаженной позицией, ввиду чего он и «соскальзывает» от «возможности невозможности» смерти к простой «невозможности» смерти, подменяя тем самым возможность смерти — ее действительностью.

СМЕРТЬ КАК (НЕ)ВОЗМОЖНОСТЬ

Общеизвестно, что в современном философском дискурсе в осмыслении феномена смерти одной из важнейших (если не самой важной) реперных точек является концепция М. Хайдеггера «бытие-к-смерти» (*Sein zum Tode*). Хайдеггер, осмысливая данный экзистенциальный предикат, приходит к выводу, что смерть определяется как «самая своя возможность *Dasein*». Она есть его крайняя возможность, «*возможность невозможности экзистенции вообще*» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 262). В своей решимости заступая в *наиболее свою, безотносительную, необходимую*, предельную возможность, *Dasein* как раз и предвосхищает (*vorlaufen*) свою целостную экзистенциально-круговую структуру. Однако в подобной концептуализации смерти неизбежно встают различные вопросы, особенно если учитывать, что хайдеггеровский анализ смерти (целости) должен приуготовить вопрос о смысле бытия вообще.

Мы вправе спросить, что вообще означает такое предвосхищение? Как *Dasein*, для которого любого рода экстраполяция опыта смерти других «неспособна ни онтически ни онтологически дать то, что она якобы может дать» (там же: 239), а также «смерть, насколько она „есть“, по существу всегда моя» (там же: 240), вообще может соотноситься со своим собственным отсутствием? Ведь в действительности *Dasein*, который «уже всегда знает, что он в любой момент может умереть» (Хайдеггер, Борисов, 1998: 330), в сущности, своей смерти не может касаться вообще. *Dasein* не может присвоить свою собственную невозможность для себя самого, поскольку, как замечает сам Хайдеггер, «переход к уже-неприсутствию изымает присутствие как раз из возможности иметь опыт этого перехода и понять его как испытанный» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 237).

Следуя данным соображениям, Р. Винклер вопрошает: «Как *Dasein* может понять отношение к своему отсутствию от первого лица?» — и затем заключает:

Без сомнения, этого отсутствия нет до тех пор, пока существует Dasein. [...] Мое возможное отсутствие не мыслимо как модальность настоящего, как прошлое или будущее-настоящее. Это не то событие, которое я смогу вспомнить, когда умру. И это не то событие, которое станет для меня настоящим или которое я могу ожидать заранее. Я не могу быть готов к тому, чего никогда не было и что никогда не будет со мной. [...] Отсюда возникает вопрос, возможна ли смерть. — Возможна ли моя смерть? (Winkler, 2018: 8–9)

Действительно, могу ли я умереть? Лучше всего эту проблему выразил Морис Бланшо в своем эссе «Смерть как возможность». Он замечает:

То, что заставляет меня исчезнуть из мира, не может в этом мире ничем гарантироваться, а значит, в известном смысле негарантированно, ненадежно. Этим объясняется, что никто не связан со смертью отношением настоящей достоверности. Никто не уверен в своей смерти — то есть никто не ставит смерть под сомнение, но и помыслить эту достоверную смерть может лишь с сомнением, ибо помыслить смерть — значит ввести в свою мысль нечто в высшей степени сомнительное, разъедающе недостоверное (Бланшо, Зенкин, 2002: 92).

Тут и проявляется принципиальная амбивалентность смерти, которая, с одной стороны, непременно наступит, но с другой — весь опыт моей жизни только и говорит о том, что умирают другие, но никогда не «я»¹. Смерть в момент своего события лишает меня моей «яйности», (у)ничтожая всю мою возможность мочь. Тогда понятия зова совести, мужества и решимости просто девальвируются, я становлюсь радикально пассивен по отношению к абсолютно трансцендентной тайне события моей смерти. В таком случае тезис Хайдеггера о «возможности невозможности» скорее следует рассматривать как его инверсию, как «невозможность возможности» смерти. И, как мы увидим дальше, именно такую позицию отстаивает Э. Левинас, а вслед за ним и М. Бланшо.

Позиция последних заключается в том, что моя смерть становится мне принципиально недоступна, я заброшен в бесконечность своей конечности. Речь не идет о «болезни смерти» Кьеркегора как страхе пакибытия, речь вообще не о потусторонней вечности. В действительности речь идет о посюстороннем бессмертии, с которым я никак не могу покончить: даже решившись на самоубийство, я не только не умру, а наоборот,

¹Э. Левинас также подмечает: «...никогда не умираю я, всегда умираю*т*» (Левинас, Лапицкий, 2009: 22).

я парадоксальным образом лишая самого себя смерти в самой смерти². Делая выбор в пользу небытия, я лишаяюсь небытия, поскольку, как подмечает Бланшо, умереть означает

разрушить мир, лишиться человека, уничтожить бытие и, значит, лишиться и смерти, лишиться того, что делало ее смертью вообще и для меня. Пока я живу — я смертен, но стоит мне умереть, и, перестав быть человеком, я перестаю также быть смертным, перестаю быть способным умереть, и приближающаяся смерть приводит меня в ужас, потому что я вижу ее такой, какая она есть: уже не смерть, а невозможность умереть (Бланшо, Кротова, 1998: 48).

Необходимо подчеркнуть, что Левинас и Бланшо, конечно, не говорят, что люди бессмертны, однако, исходя из нашего повседневного или даже возможного интроспективно опыта, «мое-я-которое-умирает» (Ж. Батай) не умирает. Именно поэтому Левинас и переворачивает тезис Хайдеггера, говоря, что «смерть лишена пафоса предельной человеческой возможности, возможности невозможности, она представляет собой нескончаемую канитель вокруг того, что схвачено быть не может, перед чем „я“ теряет свою самость, невозможность возможности» (Левинас, Лапицкий, 2009: 17–18). Выходит, что мое «я» просто не в состоянии схватить свою смерть. Она, как говорил еще Гегель, является абсолютным господином по отношению ко мне. Я становлюсь радикально пассивен к запредельной тайне моей смерти.

Таким образом, возвращаясь к Хайдеггеру: у нас становится еще больше оснований сомневаться в таком предвосхищении. Его пассаж о том, что «смерть — способ быть, который присутствие берет на себя, едва оно есть» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 245), оказывается просто ложным, поскольку «смерть на себя никогда не берут, она приходит сама» (Левинас, Парибок, 1998: 73). Не означает ли это, что Хайдеггер, постулируя предвосхищение смерти в своей экзистенциальной аналитике, просто совершает ошибку? Не потому ли он после знаменитого поворота (*Kehre*) практически отказывается каким-либо образом вводить тему смерти в свой дискурс?³ Ведь в действительности *Dasein*, даже находясь

² «Совершая самоубийство, я хочу убить себя в определенный момент, привязываю смерть к „сейчас“ — да, вот сейчас, сейчас. Но тут-то яснее всего и проявляется иллюзорность, сумасбродность такого „хочу“, ибо смерть никогда не присутствует в настоящий момент» (Бланшо, Зенкин, 2002: 102); Левинас также добавляет, что «смерть никогда не теперь» (Левинас, Парибок, 1998: 71).

³ Ср.: «Хайдеггер [...] больше уже никогда не ставил в центр внимания проблематику смерти. В своем рабочем экземпляре „Бытия и времени“ он оставляет эти фрагменты без

в собственном модусе существования, со всей присущей ему подлинной решимостью и мужеством на деле лишен какого-либо предвосхищения своей смерти. Поскольку смерть, в сущности, невозможно ухватить, она скорее лишь «помечает собою конец всякой мужественности и героизма субъекта» (Левинас, Парибок, 1998: 71).

Таким образом, Хайдеггер, по выражению Ж. Бодрийяра, занимается лишь «террором подлинности через смерть»⁴ (Бодрийяр, Зенкин, 2000: 268). Определение смерти как «возможности невозможности» — это лишь «еще один вторичный процесс, благодаря которому сознание, совершив акробатический трюк диалектики, вновь овладевает своей „конечностью“ как судьбой»⁵ (там же). Но, если следовать Левинасу, как мы заметили, скорее конечность овладевает мной, (у)ничтожая всю мою сущностную конституцию, обезличивая меня до пассивного существования, которое он называет *il y a* (см. Сокулер, 2016: 59–72).

Тем самым *Dasein* в попытках завладеть своей будущей погибелью, в сущности, получает обратный эффект, и уже не *Dasein* завладевает наиболее своим будущим, а скорее «будущее [...] сваливается на нас и завладевает нами» (Левинас, Парибок, 1998: 76). В этой связи, ввиду «неприсваиваемости» события моей смерти, важно затронуть еще один пассаж Левинаса: «Если смерть [...] помечена как другое, как отчуждение моего существования, то моя ли это еще смерть? Открывая одиночеству исход, не раздавит ли она и его, и саму субъективность?»

каких-либо комментариев» (Гадамер, Лаврухин, 2007: 148); «В каком-то смысле, отвергая свой анализ бытия-к-смерти, Хайдеггер скажет Вальтеру Шульцу: „На самом деле к смерти нет никакого подступа“» (Гронден, Шурбелев, 2011: 203); «...после „Поворота“ (*Kehre*) [...] у „позднего Хайдеггера“ [...] смерть и ужас практически исчезают» (Хоружий, 2010: 437).

⁴Помимо бодрийяровского «смертного террора», многие философы также указывают на определенного рода возвеличивание Хайдеггером смерти, так, например, Г. Маркузе говорит, что «идея Хайдеггера напоминает боевой клич фашистских футуристов: „Да здравствует смерть“» (Marcuse, 2005: 172). Н. Бердяев также указывает на то, что Хайдеггер занимается «смерто-божничеством», поскольку «видит в смерти большую глубину, чем в жизни» (Бердяев, 2011: 566). Т. Адорно прямо указывает, что у Хайдеггера «смерть становится заместителем Бога, упоминать о котором Хайдеггер времен „Бытия и времени“ еще считал чересчур старомодным» (Адорно, Брисов, 2011: 155). Подтверждение этого мы можем найти и у С. С. Хоружего: «В экзистенциальной аналитике на месте Бога — Смерть как Уничтожающее Ничто» (Хоружий, 2010: 463).

⁵«Ультрасерьезной героической встречей со своей судьбой», вторя Бодрийяру, комментирует С. Жижек, также добавляя, что «неудивительно, что философ конечности *par excellence*, Хайдеггер, является также философом, у которого напрочь отсутствует чувство юмора» (Жижек, Смирнов, 2008: 118).

(там же: 77). Тогда, следуя такой непримиримой предрешенной инертности, ввиду отсутствия доступа к собственной смерти, именно смерть Другого и выступает для Левинаса единственным возможным локусом выставленности вообще какой-либо возможной смерти.

Тут и проявляется принципиальное расхождение с позицией Хайдеггера, которое В. П. Визгин называл «эгосмертоцентризмом»⁶. Согласно Левинасу, именно с перспективы децентрализованного рассмотрения смерти встает вопрос об ответственности перед Другим, о приоритете этики над онтологией, что и позволяет ему развернуть свою знаменитую критику хайдеггеровского *Miteinandersein*, противопоставляя ему свое *le face-à-face avec autrui*, что в конечном счете и приводит его к следующим словам: «Мое дело — отвечать за смерть других, и *это дело стоит прежде дела — быть*» (Левинас, Ямпольская, 2014: 37). Сейчас же, сделав небольшой абрис заочного спора между Хайдеггером, с одной стороны, и Левинасом с Бланшо — с другой, мы можем наконец перейти к осмыслению (не)возможности смерти в работах Ж. Деррида, который с оглядкой на Хайдеггера, Левинаса и Бланшо видит в проблематике смерти лишь абсолютную апорию.

СМЕРТЬ КАК АПОРИЯ

Деррида, непосредственно рассуждая о возможности/невозможности смерти, пытаясь деконструировать данную оппозицию, обращается к вымышленным виртуальным «треугольным дебатам» между Фрейдом, Левинасом и Хайдеггером. Не пытаясь примирить оппозицию возможного и невозможного, Деррида лишь констатирует абсолютно непроходимый апоретический опыт, в котором условия артикуляции возможности смерти неизбежно становятся условиями ее невозможности. Деконструируя смерть, он записывает эту апорию через запятую в то, что он называет апоретологией/апоретографией⁷.

Обращаясь к греческому слову «проблема» (πρόβλημα), Деррида указывает, что этимологически оно обозначает не только задачу или проект

⁶«То есть установку, согласно которой индивидуальная неповторимая смерть человека — абсолютный центр его *Dasein*» (Визгин, 2013: 407).

⁷Кроме апории смерти, Деррида также выделяет и другие апории: двойную привязку и все двойные полосы и колонны в *Glas*, произведение невозможного траура, невыполнимое противопоставление между инкорпорацией и интродекцией в *Fors*, в «Мемуарах посвященных Полло де Ману», а также в «Душе: интенциях другого», шаг (*pas*) и паралич в *Parages*, «недиалектизируемое противоречие», дату рождения, которая «происходит только путем стирания самой себя», в *Schibboleth*, и т. д. (см. Derrida, 1966: 36).

(то, что выдвигается вперед), но также и защиту, преграду, щит — то, за чем можно укрыться или что прикрывает нечто невыразимое. Проблема, таким образом, всегда сохраняет в себе возможность быть репрезентированной, артикулированной и в конечном счете разрешенной. В случае смерти, напротив, отсутствует сама возможность такой проекции: она не открывается ни как задача, ни как защита, не допускает вынесения вовне и тем самым исключает репрезентативный и преодолимый характер проблемы. Смерть — это не та выставленная задача, которую кто-либо в силах выполнить, это не то, что человек может поставить перед собой. Находясь перед этой неразрешимостью, как говорит Деррида, перед дверью, порогом, границей, линией или просто краем, мы становимся абсолютно обезоруженными. Попытка перейти эту границу лишь компрометирует само наличие этой границы. Открывая дверь, я парадоксальным образом ее закрываю. Переход к границе смерти, по Деррида, строится на логике двойной связи (*double bind*): это означает, что, с одной стороны, для опыта своей смерти свидетель нужен с *необходимостью*, с другой стороны, само наличие свидетельства своей смерти является *отсутствием* данного свидетельства, так как свидетель еще жив. Шаг (*pas*)⁸ за границу смерти уже презюмирует «нет» этого шага. Смерть — это лишь самостирающийся след, граница, проходя которую, мы стираем саму *емерть*.

Не потому, что, увы или к счастью, были даны решения, а потому, что человек больше не мог даже найти проблему, которая существовала бы сама по себе и которую он держал бы перед собой как презентабельный объект или проект, как защитный символ, как некую границу, которую еще предстоит пересечь или за которой можно было бы спрятаться самому (Derrida, 1966: 31).

Деконструкция заходит в тупик. Оппозиция смерть/жизнь, в отличие от других бинарных оппозиций, — скажем, мужчина/женщина или запад/восток, — является наиболее апоретичной. Если для Хайдеггера смерть мыслится как «возможность невозможности», то, как указывает Деррида, это предполагает, что сама невозможность уже каким-то образом вовлечена в структуру возможности. В таком понимании невозможность утрачивает свою радикальную инаковость: она оказывается включенной в дискурс возможного, подчиненной логике

⁸В метафоре шага Деррида обыгрывает то, что во французском языке *pas* одновременно означает «шаг» и «нет». Шаг к смерти (*pas*) одновременно является необходимым и невозможным, поскольку сам акт этого перехода парадоксальным образом аннулирует возможность его совершения, превращая движение к границе в жест ее непреодолимости.

присутствия и презентации. Тем самым смерть лишается своего апоретического характера — она перестает быть абсолютно непостижимой и выводится за пределы подлинного опыта апории. Однако если невозможность действительно является невозможностью как таковой (моего существования), то речь должна идти не о возможности невозможного, а о невозможном вообще. Поэтому Деррида и не пытается включить возможность смерти в свой дискурс, он не видит никакого референта смерти, человек не в силах даровать себе свою смерть, любое отношение к смерти, с точки зрения Деррида, — это всегда лишь «интерпретация и репрезентативный подход» (Derrida, Wills, 1995: 45). Констатация апории смерти, нашего эпистемологического предела, однако, не означает, что мы свернули куда-то не туда или абстрагировались от проблемы. Напротив, это означает, что мы подошли к последнему, структурно неразрешимому шагу.

Обозначая смерть как структурно неразрешимый апоретический феномен, Деррида отказывает не только экзистенциально-онтологическому присвоению смерти у Хайдеггера, но и вообще любому философскому подходу, стремящемуся (по)мыслить категорию конечности в рамках метафизической оппозиции жизни и смерти, где смерть так или иначе уже оказывается возможной. Так, например, диалектика конечного и бесконечного в «Науке логики» Гегеля, по замечанию Деррида, оказывается неспособной в должной мере осмыслить отношения этих понятий. Одна из главных проблем Гегеля, как и диалектического мышления в целом, заключается в том, что «оно всегда *считается* с нашим отказом» (Деррида, Лапицкий, 2000: 311). Смерть, однако не является просто отказом от чего-то, скорее — отказом как таковым, отказом от самой возможности артикуляции отказа. Поскольку Деррида в определенной степени склонен рассматривать смерть в духе Левинаса и Бланшо, то есть не просто как смерть жизни, но и как смерть смерти (так как само событие смерти уничтожает ее посюсторонний «опыт», а следовательно, и «убивает» саму смерть), как абсолютный секрет (*secretum*)⁹, то для него речь не просто не идет о метафизическом присвоении смерти, на деле ввиду абсолютной секретности смерти ей, в сущности, нельзя даже отказать, скорее смерть отказывает нам в своем показе. В этом смысле

⁹Деррида использует слово «секрет» (от лат. *secretum*, происходящего от *secernere* — «отделять», «выделять») для описания апоретического характера смерти, подчеркивая тем самым ее принципиальную непроницаемость: смерть оказывается *отделена* от субъективного опыта, изолирована как неразделяемый и недоступный феномен.

считаться с абсолютным отказом смерти означает в определенной степени редуцировать всю ее инаковость.

Поскольку конечность не может быть понята как проблема, подлежащая решению, она выступает как неустранимый структурный предел, как место (не)перехода, которое парадоксально открыто, но недостижимо. Смерть, тем самым, оказывается отрицанием, находящимся по ту сторону различия между оппозицией положительного и отрицательного. Вопреки этому, «работа» диалектики направлена на разрешение подобных апорий: «снямая» противоречия оппозиции в «третьем» синтетическом термине, приходя к абсолютному знанию, она тем самым (раз)решает искомую оппозицию. Так, говоря о конечности, Гегель, конечно, с одной стороны, признаёт ее радикальную потусторонность, но, с точки зрения Деррида, признаёт лишь для того, чтобы преодолеть, переписать разрушительную и трансцендентную функцию конечности как функцию более глубинного рефлекторного процесса, пересекающего любые усилия радикализовать аргумент в пользу конечности «как таковой». В то время как он, отстаивая структурную неразрешимость смерти, отмечает, что концептуализация конечности не сводится к бинарной логике Бытия и Ничто, она сопротивляется ей, дезорганизует ее. Таким образом, конечность не может рассматриваться в логике классической метафизики присутствия, заранее не отказав себе в своей «такости», не редуцируя свою инаковость. Поэтому, в отличие от диалектики Гегеля, опыт деконструкции, как в одном месте замечает сам Деррида, «никогда не образует третьего члена, никогда не допускает решения в форме спекулятивной диалектики» (Деррида, Бибихин, 2007: 51).

Несмотря на то что Деррида во многом следует за Левинасом в концептуализации конечности как абсолютно Другого, «иного чем бытие» феномена, он все же отвергает левинасовскую децентрализацию смерти, поскольку она оказывается не в состоянии осмыслить всю ее апоретичность. Е. Гурко резюмирует это следующим образом:

Удержание смерти в горизонте жизни недостаточно, точнее, нереализуемо, если речь идет о смерти другого (как явствует из философии Левинаса). Смерть должна быть помещена в контекст каждой отдельной человеческой жизни, она должна быть каким-то образом концептуализирована, как присутствующая в ней. Смерть составляет самый большой секрет человеческой жизни, секрет неподменной единственности каждого живущего и жившего, и все же Деррида видит определенные возможности говорить об этом секрете (Гурко, 1999: 96–97).

Т. Х. Керимов также справедливо отмечает, что критика Левинасом Хайдеггера для Деррида по большей части остается лишь «внешним жестом». Левинас, напоминая о дедуцировании своей смерти из Другого, а следовательно, и о неотчуждаемой ответственности перед Другим, при всей своей определенной правоте не затрагивает саму апоретичность смерти. «Ведь смерть — это как раз то, что незаменимо, незаместимо. Смерть всегда прежде всего чья-то собственная смерть, а возможно, и только чья-то собственная смерть. В этом и заключается вся банальность смерти» (Керимов, 2007: 49). И Деррида это очень четко подмечает: «Никто не может и не должен заменять (таким образом, свидетельствовать) свидетеля своей собственной смерти или свидетеля смерти других людей, того, кто присутствовал и выжил» (Derrida, 2005: 44), ведь «смерть — это то, о чем человек не может свидетельствовать за другого, и прежде всего потому, что он не может свидетельствовать о ней за себя» (ibid.: 45).

Однако именно из-за апоретичности смерти, из-за ее «невозможной одновременности», из-за логики «двойной связи», ввиду невозможности собственной смерти, смерть другого и становится принципиально единственной смертью, к которой мы вообще имеем отношение. Именно от другого я узнаю о своей смерти, именно другой «дарит» мне мою смерть. Надо сказать, что именно в такой коннотации дара смерти дар, в сущности, и манифестируется как таковой, поскольку, по Деррида,

как только дар [...] опознается как дар, получает смысл дара, он тут же перестает быть даром. Как только получатель дара узнает, что это дар, он благодарит дарителя и тем самым уничтожает дарение. Как только даритель осознает факт дарения, он сам благодарит себя и опять-таки уничтожает дарение, возвращая его в круг, круг экономического обмена¹⁰ (О даре, Рокитянский, 2011: 149).

Однако дар смерти нивелирует любой обмен потому, что даритель уже не осознает факт своего от(п)равленного дара, ведь он уже мертв, получатель уже не может поблагодарить дарителя.

Вследствие невозможного ожидания собственной смерти Деррида постулирует первичность смерти другого в приходе «изначального траура». «Смерть другого, эта смерть другого во „мне“, есть фундаментально единственная смерть, обозначаемая синтагмой „моя смерть“» (Derrida,

¹⁰В одной из своих статей Деррида прямо указывает на этот парадокс, говоря, что «дарение (*giving*) невозможно, оно может быть возможно только как невозможное» (Derrida, Walker, 2007: 449).

1966: 133). Поэтому в «Призраках Маркса» Деррида и утверждает, что невозможно научиться «жить одному», человек учится жить только через другого, через его смерть жизнь «обретает смысл и становится *верной* лишь при объяснении со смертью. [...] с моей собственной смертью, как со смертью другого» (Деррида, Скуратов, 2006: 9). В «Письме и различии» Деррида точнее утверждает эту максиму: «*Я умираю лишь посредством другого: через него, для него, в нем*» (Деррида, Лапицкий, 2000: 231; курсив мой. — И. Т.).

Возвращаясь к апории смерти, Деррида вопрошает:

Каково место этой уникальной апории в таком «ожидании смерти», где «ожидание» суть, возможность невозможного? Является ли место этой непроходимости самой невозможностью или возможностью невозможности? Возможно ли невозможное? Является ли апория невозможной сама по себе? (Derrida, 1966: 128).

Констатируя этот апоретический предел смерти, не пытаясь разрешить проблематику смерти как *de possibili et impossibili*, Деррида возражает самой хайдеггеровской формулировке, возможности моей невозможности. Хайдеггер, по мнению Деррида, «не смотрит смерти в лицо». Ему не удастся в полной мере неметафизически концептуализировать смерть в свою экзистенциальную аналитику. Подобно словам Ницше «Как могло бы нечто возникнуть из своей противоположности?»¹¹, Деррида не устраивает сама формулировка, он видит в ней *contradictio in adjecto*. Артикуляция невозможности по определению не может обнажаться как какая-либо возможность, не впадая в противоречие. Тождество невозможного расшатывает концептуализацию смерти в категориях возможностей моего *Dasein*. Вместе с тем, согласно Хайдеггеру, схватывание собственной возможности невозможности экзистенции должно обнажаться именно через *понимание* самой возможности невозможности. Поскольку «чем обнаженнее понята эта возможность, тем чище понимание вникает в нее как *возможность невозможности экзистенции вообще*» (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 262). Возникает вопрос: как я могу понять то, что со мной никогда не случилось и не может случиться по определению? Ведь Хайдеггер абсолютно недвусмысленно говорит, что под невозможностью как таковой надо

¹¹ «Как могло бы нечто возникнуть из своей противоположности? Например, истина из заблуждения? Или воля к истине из воли к обману? Или бескорыстный поступок из своекорыстия? Или чистое, солнцеподобное созерцание мудреца из ненасытного желания? Такого рода возникновение невозможно» (Ницше, Полилов, 2002: 562–563).

подразумевать именно полную невозможность, невозможность как таковую, невозможность любой возможности. Как Хайдеггер мог включить такой невозможный момент в свой строгий феноменологический анализ? Можем спросить и о другом: может ли возможность быть возможностью невозможной возможности? Может ли последняя как-то в принципе соотноситься с невозможностью? Не является ли возможность невозможности априори невозможной? И вообще, «каково различие между самой возможностью явления возможности невозможности и самой невозможностью явления той же самой возможности?» (Derrida, 1966: 131). Деррида как раз и не может ввиду такой априорной запретности включать то, что включено быть не может, истину в не-истину, ввиду чего хайдеггеровское понимание присвоения смерти оказывается просто ложным.

Закрывая вопрос смерти, обозначая апорию смерти как конечный неразрешимый предел, Деррида говорит об «изначальном трауре», об оплакивании другого, о смерти другого во мне как единственной сингулярной возможности смерти. Однако сама смерть как таковая является для нас тайной, бесконечной апорией. Вследствие чего в одном из своих интервью Деррида и объявит:

Отношение к смерти является привилегированным аспектом переживания тайны, но я полагаю, что бессмертный испытал бы то же самое. *Даже для бессмертного эта тайна была бы скрыта, запечатана [...]* мы никогда не раскроем эту тайну, мы никогда не закончим, этому нет конца (Derrida & Ferraris, Donis, 2001: 58).

Однако сейчас мы можем пойти дальше и спросить, на чем, собственно, основывается такая апоретичность смерти? Прав ли Деррида? Релевантно ли его (безусловно, педантичное) прочтение Хайдеггера? Верно ли, что возможность невозможности невозможна?

ХАЙДЕГГЕР И ПРАВО НА СМЕРТЬ

Примечательно, что Деррида был не первым, кто обратил внимание на особое использование выражения «возможность невозможности». Так, например, Т. Адорно в «Жаргоне подлинности» пишет, что «Хайдеггера в примыкающих экскурсах на тему смерти неотвратимо влечет к тавтологическим оборотам» (Адорно, Брисов, 2011: 149). П. Эдвардс также подмечал внутреннюю противоречивость данного выражения. По его словам, Хайдеггер,

используя слово «возможность», фантастически вводит в заблуждение. Несомненно, говорить о смерти как о «возможности», когда имеется в виду только то, что смерть — это полное отсутствие переживаний и поведения, полное исчезновение сознания, невозможность каким-либо образом вести себя, — значит доводить неправильное использование языка до высшей степени. [...] Когда Хайдеггер говорит о «возможности невозможности любого способа существования», слово «возможность» совершенно излишне. [...] «Возможность» здесь ничего не добавляет, или, скорее, ничего, кроме путаницы (Edwards, 1975: 557–559).

В этом контексте можно утверждать, что, с одной стороны, Деррида вскрывает уже известные уязвимости хайдеггеровской концептуализации смерти. Однако, с другой стороны, его интерпретация приводит к радикальному выводу: формула «возможности невозможности» смерти для Деррида фактически ставит под сомнение всю экзистенциальную аналитику. Ведь если смерть не может явиться как таковая (а она не может этого сделать ввиду отсутствия «как таковости», ввиду опыта «двойной связи»), то тогда данное обстоятельство «можно обратить против всего аппарата „Бытия и времени“, против самой возможности экзистенциального анализа» (Derrida, 1966: 133–134). Вследствие этого стираются границы между собственным и несобственным модусом экзистенции, а также между смертью человека и околеванием животного.

Однако, как замечают некоторые исследователи, «аргумент Деррида против Хайдеггера в „Апориях“ следует, в сущности, воспринимать с некоторой осторожностью» (Winkler, 2018: 21). Поскольку, интерпретируя возможность невозможности Хайдеггера, Деррида совершает «интерпретативное насилие» (Raffoul, 2010: 291), так или иначе допуская «модальное заблуждение» (Thomson, 1999: 32). Подобная критика обусловлена тем, что деконструктивный анализ Деррида заметно искажает позицию самого Хайдеггера, рассматривая смерть уже не в модальности возможности невозможности, а скорее как невозможное вообще, или же возможность — как невозможность. Так, Томсон, Раффул и Винклер в своих интерпретациях «Апорий» неизменно сходятся в одном:

Хайдеггер никогда не говорил о возможности как о невозможном. Скорее он говорил о смерти как о возможности невозможности существования вообще. Как можно скатиться от возможности невозможного к возможности как невозможному? [...] если быть точным, то выражение «возможность невозможного» действительно означает, что невозможное возможно (и в этом и состоит вся попытка Хайдеггера в «Бытии и времени» схватить смерть как возможность, а не как действительность), но оно не означает обратного,

то есть что возможное невозможно! (Raffoul, 2010: 291; ср.: Winkler, 2018: 21; Thomson, 1999: 32)

Следуя данным замечаниям, действительно можно согласиться, что в своих «Апориях» Деррида, интерпретируя Хайдеггера, ключевое место в своей критике уделяет именно невозможности смерти, а не возможности невозможности. Невозможность действительно невозможна по определению, однако это совсем не говорит о том, что возможность невозможного невозможна. С другой стороны, мы можем критически подойти к этим замечаниям и спросить: имеет ли эта разница принципиальное значение? Хотя мы и соглашаемся с вышеупомянутыми авторами, что критика Деррида отдает приоритет именно невозможности смерти, это обстоятельство, однако, своей целью имеет постановку более глубокого вопроса, а именно ключевого вопроса «Апорий» — «Возможна ли моя смерть?» (Derrida, 1966: 48) — в контексте формулы «возможности невозможности» Деррида также интересует сама правомерность данного сопоставления, ведь если невозможность (смерть) является моим исчезновением, тогда к ней не могут применяться категории не только действительного, но и возможного. Поэтому Деррида и вопрошает: «В чем может заключаться возможность невозможного? Как мы можем это помыслить логично и осмысленно?» (ibid.: 121). И все же вот вопрос: понимает ли Деррида данную формулу в том же смысле, в каком ее постулирует Хайдеггер? Действительно ли моя смерть невозможна?

Для начала необходимо прояснить, в каком смысле Хайдеггер понимает возможность. В традиции западной метафизики начиная с Аристотеля возможность чаще всего понималась как нечто *подчиненное* действительности: потенциальное бытие имело смысл лишь постольку, поскольку направлялось к своей реализации. Действительность (*ἐνέργεια*) воспринималась как полнота бытия, тогда как возможность (*δύναμις*) — как неполнота, «еще не» завершенное. В этой логике бытие мыслилось в понятиях присутствия (*Anwesenheit*), как объективно наличествующее (*Vorhandenheit*), что в корне несовместимо с онтологическим способом бытия, присущим *Dasein*, которое Хайдеггер, напротив, определяет прежде всего как могущее-бытие (*Möglichsein*). Вопреки аристотелевской традиции, по выражению Хайдеггера, «выше действительности стоит возможность» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 38). *Möglichsein* — начальный конститутивный элемент бытия *Dasein*, который не является просто наличной вещью. *Dasein* открыт миру, он осознаёт свое конечное

время, а следовательно, будучи всегда впереди-себя, он всегда уже считается со своим «еще не», своей возможностью больше не быть, со своей возможностью невозможности. Деррида, в свою очередь, справедливо отмечает, что «определенное мышление о возможном лежит в основе экзистенциального анализа смерти» (Derrida, 1966: 113). И заключает, что в понятии возможности (*die Möglichkeit*) у Хайдеггера сосуществуют два разных значения. Первое — возможность как нечто, что *может* случиться в любой момент, как нависающее будущее событие, которого следует ожидать. Второе — возможность как *способность*, то есть как то, что я могу сделать, на что я способен, что зависит от меня (ibid.). Однако амбивалентное понимание Жаком Деррида *die Möglichkeit* не охватывает всей радикальности хайдеггеровского подхода: возможность у Хайдеггера — это прежде всего экзистенциально-онтологическая возможность. В «Бытии и времени» Хайдеггер проводит различие между возможностью как модальной категорией и возможностью как экзистенциалом:

Могущее-бытие, каким всегда экзистенциально бывает присутствие, отличается равно от пустой, логической возможности, как от контингентности чего-то наличного, насколько с ним может «случиться» то и то. В качестве модальной категории наличности возможность значит *еще не* действительное и *никак не* необходимое. Она характеризует *лишь* возможное. Она онтологически ниже чем действительность и необходимость. Возможность как экзистенциал есть напротив исходнейшая последняя позитивная онтологическая определенность присутствия (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 143–144).

Пока *Dasein* существует, он всегда уже существует своими возможностями, совершая различные выборы, он всегда соотносит себя со своим будущим бытием, тем самым экзистенциально он всегда уже «больше», чем он есть эмпирически. На практике это проявляется в том, что *Dasein* всегда выбирает, решает, откладывает, стремится, боится, надеется — то есть живет не только в настоящем, но и в *горизонте* того, кем он может стать. «Может стать», однако, не означает «должен стать». Речь для Хайдеггера идет именно лишь об онтологической возможности, которая, в свою очередь, не является «еще не» актуализированной, напротив, возможность оставляет за собой статус чистой возможности. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер пишет:

Наши слова «возможно» и «возможность» под господством «логики» и «метафизики» мыслятся, правда, только в плане своего отличия от «действительности», то есть исходя из определенной — метафизической — интерпретации

бытия как *actus* и *potentia*, различие между которыми отождествляется с различием между *existentia* и *essentia*. Когда я говорю о «тихой силе Возможного», я имею в виду не *possibile* сконструированной голым представлением *possibilitas*, не *potentia* как *essentia* некоего *actus*, исходящего от *existentia*, но само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым о-существование человека и, значит, его отношение к бытию (Хайдеггер, 1993: 194).

В контексте формулы возможности невозможности слово «возможность» не означает *ничего* для реализации или актуализации этой возможности, напротив, «возможность должна быть понята неослабленно как возможность, как возможность развернута и в обращенности к ней как возможность выдержана» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 261)¹².

Что же означает понять смерть как возможность невозможности? Ведь одна из главных претензий Деррида заключается в том, что если смерть не может явиться как таковая, то она и не может явиться и вообще мыслиться без противоречий в категориях возможности, равно как и действительности. Данное замечание оказывается ложным по той причине, что *Dasein* совсем не нуждается в опыте мышления и переживания невозможной смерти. Хайдеггер не делает невозможное возможным и не редуцирует трансцендентное к имманентному. Смерть действительно выходит за рамки нашего мышления, однако *возможность* смерти в том смысле, который ей придает Хайдеггер, не является противоречивой формулой. Возможность невозможности означает не то, что *Dasein* способен пережить или постичь невозможное, а то, что *Dasein* может быть *соотнесен* с невозможностью — как с предельной возможностью, завершающей все другие. Эта возможность — не модус действия или познания, а экзистенциальное соотнесение с пределом, знание о том, что мое бытие завершится, и это завершение невозможно преодолеть или

¹²Ср. с комментариями Б. Шумахера: «Использование слова „возможность“ не следует понимать с онтической точки зрения логики (как непротиворечивой) или метафизики (как бы в противовес необходимости или реальности, которая понимается как предшествующая возможности). Возможность, о которой идет речь, является онтологической. Этот вид не может быть актуализирован; она не реализуется, в отличие от онтической возможности. Онтологическая возможность формирует „наиболее значащий и предельный позитивный способ, которым онтологически характеризуется *Dasein*“; она выражает тот факт, что *Dasein* ориентирован на осознание своей целостности, которой он достигает не в момент своей смерти, когда он уходит из жизни, а скорее в реляционном движении к крайней возможности смерти. Подлинная потенциальность Бытия *Dasein*, которая состоит в смерти, не должна быть превзойдена; другими словами, „*Dasein* существует как брошенное Бытие к своему концу“ (Schumacher, Miller, 2010: 77).

пережить. Следовательно, невозможность остается невозможностью, но ее возможность — это не онтологическая характеристика самой смерти, а характеристика отношения *Dasein* к своей конечности. Возможность невозможности — это возможность проектировать себя как конечное сущее. То есть осознавать и мыслить свою невозможность (свое отсутствие) безусловно невозможно, однако нет никакого противоречия в том, чтобы осознать свою *возможность* невозможности. Невозможность здесь остается невозможностью — непознаваемой, непереживаемой, предельно иной. Но она *возможна* постольку, поскольку *Dasein* существует как существо, всегда уже направленное и предвосхитившее эту возможность невозможного.

Деррида безусловно прав, говоря о том, что смерть не может явиться как таковая, однако для Хайдеггера не стоит вопрос о явлении и понимании невозможности смерти как потустороннего трансцендентного «что» смерти; речь скорее идет о понимании *возможности* невозможности смерти как ее посюстороннего имманентного «как» — о том, каким образом смерть структурирует бытие *Dasein*, оставаясь при этом не объектом знания, а пределом экзистенциального отношения. Это «как» не снимает невозможности, но задает форму бытийного соотношения с ней: быть к смерти означает не знать, *что* такое смерть, а существовать таким образом, что невозможность завершает и определяет саму возможность быть. Невозможность тем самым действительно не является интеллигибельным феноменом, ее нельзя понять и соответственно свидетельствовать о ней с достоверностью, это, как говорит Деррида, структурно неразрешимая апория, но Хайдеггеру и не нужно мыслить невозможное. Он говорит лишь о том, что *Dasein* соотношен с невозможностью — не как с объектом, а как с *горизонтом*, в свете которого становится возможным проектировать собственное бытие.

Парадокс заключается в том, что, хотя *Dasein* не может постичь смерть как таковую, он тем не менее с достоверностью знает, что, по крайней мере в пределах своего посюстороннего бытия, в любой момент его может не стать. В этом смысле для Хайдеггера невозможность не означает абсолютное небытие; смерть как возможность невозможности — это скорее небытие «для нас». Мы не можем осознать, что значит больше не быть по эту сторону, но поскольку мы с достоверностью знаем, что нас в любой момент может не стать, мы осознаем *возможность* этого небытия. Это, однако, не означает, что *Dasein* должен понять невозможное; это означает, что *Dasein* всегда уже понял

возможно-невозможное — не саму невозможность смерти, а лишь ее неактуализированную возможность.

Поэтому дело не в том, что *Dasein* не может помыслить невозможность своей смерти; дело в том, что *Dasein* уже всегда существует так, что к нему всегда уже принадлежит его «еще не» — его возможность невозможности. Это знание проявляется в тревоге, страхе, заботе о будущем, в предчувствии утраты, в погребальных ритуалах, в культуре памяти и т. д. Даже если смерть не может быть пережита или помыслена как эмпирическое событие (невозможность), она постоянно онтологически определяет наше существование, присутствуя как предельная возможность (невозможности), как горизонт тотальности нашего бытия, который невозможно устранить. Данная возможность не означает ничего в смысле актуализации. В «Бытии и времени» Хайдеггер специально выделяет курсивом пассаж: «Ближайшая близость бытия к смерти как возможности от действительной смерти так далека, как только возможно» (Хайдеггер, Биbihин, 1997: 262). Более того, переход к событию смерти как раз лишает *Dasein* понимания смерти как чистой возможности, поскольку событие смерти, напротив, лишает *Dasein* всех возможностей — лишает *Da-sein* его *Da*.

Таким образом, как мы пытались показать, чтобы понять свою смерть как возможность невозможности, совсем не нужно переживать или мыслить невозможное: возможность, по Хайдеггеру, всегда должна оставаться чистой экзистенциальной возможностью. Однако для Деррида, поскольку *Dasein* воплощает свои возможности экзистенциально, а смерть — это возможность невозможного, воплощение возможности невозможного, по-видимому, влечет за собой и воплощение самого невозможного. Так, Деррида пишет: «Если смерть, самая подходящая возможность *Dasein*, есть возможность его невозможности, то смерть становится самой неподходящей возможностью и самой неуместной, самой недостоверной» (Derrida, 1966: 134).

Как справедливо замечает Винклер: «Это правда, что смерть не может явиться как таковая. Однако ее нежелание являться или ее неявка могут проявляться в ужасе. Без сомнения, невозможное невозможно. Но из этого не следует, что возможность невозможного, в свою очередь, невозможна» (Winkler, 2018: 21). Надо заметить, что в «Апориях» Деррида действительно практически ничего не говорит об ужасе (*Angst*), однако именно через ужас *Dasein* располагается перед Ничто, перед возможностью невозможности экзистенции. В опыте неэмпирического ужаса (*Angst*) *Dasein*, сознавая свою заброшенность (*Geworfenheit*),

свою контингентность, факт того, что *Dasein* «не из собственной воли» вступил в бытие, тем самым осознаёт свою конечность, которая может наступить в любой момент. Важно, что *Dasein* не осознаёт свою смерть рефлексией: знание о смерти дается не мыслью, а прежде всего чувством, определенной настроенностью (*Stimmung*) уже начавшейся, не-из-себя-самой заброшенной экзистенции (Тимофеев, 2025: 90–92). Поскольку *Dasein* является абсолютно не самим из себя вступившим в бытие контингентным сущим, которого, по выражению Хайдеггера, «может и не быть», — он уже всегда знает о своей будущей смерти, «и знает даже тогда, когда ничего не хочет об этом знать» (Хайдеггер, Шурбелев, 2021: 151). Имманентная возможность смерти тем самым всегда уже «входит в состав» *Dasein*. С признанием этой возможности, отрешившись от анонимной повседневности других (*Man*), *Dasein* стоит перед тем, кто он есть на самом деле — перед своим собственным бытием-к-смерти.

О том, что Деррида некорректно интерпретирует экзистенциальную возможность, становится ясно из того, как он переводит немецкое выражение *steht sich... bevor* (стоит перед собой). Деррида намерено переводит эту фразу на французский как *s'at-tend lui-même*, а не как традиционное *rendez-vous, se précédé*. Данный перевод, с одной стороны, для Деррида необходим из-за его деконструктивных намерений, чтобы подчеркнуть апоретичную временность смерти и умирания, переосмысляя статичное «стояние» в регистр динамики. Однако подобное переосмысление приводит Деррида к некорректной интерпретации хайдеггеровской возможности, поскольку этим жестом он так или иначе смешивает экзистенциальное понимание смерти с ее онтической действительностью, переводя ее из области онтологического проектирования в модальность фактического события. На протяжении всей работы Деррида рассматривает хайдеггеровский анализ смерти через призму «ожидания смерти на границах истины», подмечая, что *s'at-tendre* может пониматься в различных смыслах: (1) я сам ожидаю себя перед лицом смерти, (2) я ожидаю смерть как абсолютную инаковость, которая приходит либо слишком рано, либо слишком поздно, (3) ожидание смерти как взаимное ожидание друг друга (Derrida, 1966: 136). Подобная концептуализация оказывается ложной по той причине, что смерть в принципе невозможно ожидать, ожидание как раз-таки смещает фокус от чистой возможности к ее реализации, поскольку «ожиданию не только случается быть отводом глаз от возможного к его возможному осуществлению, но оно по сути есть *ожидание такового*. В ожидании

тоже лежит отскок от возможного и вступление в действительное, ради которого ожидается ожидаемое» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 262). Этот момент становится особенно важным, так как Деррида не только некорректно трактует «возможность», но и интерпретирует саму «смерть» в несколько ином ключе. Так, Деррида, с одной стороны, признает, что феноменологический метод не может ничего сказать о потусторонней стороне смерти, но, с другой стороны, весь его анализ строится на невозможном апоретическом *пересечении* границы смерти и *ожидании* смерти на границах истины. В подобной концептуализации Деррида, кажется, забывает о том, что для Хайдеггера вопрос смерти — это не вопрос границ и уж тем более их пересечения или ожидания, вопрос смерти — это не вопрос события смерти в конце бытия (*zu-Ende-Sein*) а скорее имманентное посюстороннее отношение бытия к своему концу (*Sein zum Ende*) (ср.: там же: 245). Говоря о *Dasein* как о бытии-к-смерти, само «бытие» смерти остается подвешенным, в этом смысле для Хайдеггера смерть как радикально потустороннее также является структурной неразрешимостью, как и для Деррида.

В действительности Хайдеггер не говорит о смерти как таковой, о смерти «в себе» (что в определенной степени ему приписывает Деррида), его строгий феноменологический анализ касается именно бытия-к-смерти, то есть смерти «для нас», как не-обходимой, безотносительной, предельной возможности, о которой *Dasein* всегда уже знает. Опять-таки, говорить о невозможности смерти как о «смерти в себе» действительно невозможно, так как смерть выходит за рамки всех категорий мышления. Однако нет никакого противоречия в том, чтобы говорить о возможности невозможности как о смерти «для нас». Этим жестом Хайдеггер не пытается присвоить инаковость смерти дискурсу возможного; напротив, он показывает, что для *Dasein* «быть» в его наиболее первичной (*ursprüngliche*), онтологически-экзистенциальной перспективе — значит всегда быть к своей смерти. Экзистирова в горизонте своих возможностей, смерть как возможность невозможности для *Dasein* всегда уже — пусть и имплицитно — понята.

Будучи недоступной для эмпирического опыта, смерть не может быть предметом позитивного знания, мы не можем знать, что происходит после нее. Однако в горизонте фактического существования *Dasein* всегда уже соотнесен с возможностью своей смерти как с предельной возможностью невозможности. Предвосхищая (*vorlaufen*) эту возможность, *Dasein* структурирует собственное бытие, проектируя его с осознанием

конечности, которая может наступить в любой момент. Поскольку Хайдеггер не затрагивает потусторонность смерти, — он, например, никогда не утверждал, что *Dasein* в событии смерти переходит в абсолютное небытие. *Dasein*, очевидно, переходит в небытие, но это небытие «для нас», а не абсолютное небытие как таковое. Поскольку небытие как таковое трансцендирует посюстороннюю перспективу рассмотрения проблемы, то о нем, в сущности, и нечего сказать. Вопросы, касающиеся потустороннего аспекта смерти, — такие как небытие, бессмертие, перерождение, воскресение и другие, — по Хайдеггеру, «выходят за рамки философии, которая понимает себя самое» (Хайдеггер, Борисов, 1998: 331). Напротив,

феноменологическая экспликация смерти не предопределяет наше отношение к ней и ничего не утверждает о том, будет ли после смерти что-то еще, тем более о том, что это будет. [...] Такого рода посюсторонность интерпретации ни в коей мере не предполагает какого бы то ни было решения традиционных вопросов о бессмертии и воскресении (там же).

Несмотря на то что Хайдеггер проводит посюсторонний анализ смерти, говоря о том, что «смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни» (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 246), из этого, как мы считаем, отнюдь не следует, что он недооценивает смерть как невозможное вообще, как радикальную, неприсваиваемую инаковость. Напротив, говоря лишь о *возможности* невозможности, о смерти «для нас» — как о той неприсваиваемой неопределенности, с которой мы всегда уже как с *возможностью* каким-то образом считаемся, — он сохраняет за смертью (невозможностью) статус того, что принципиально ускользает от любой эмпирической фиксации. Он, подобно Деррида, считает это структурно неразрешимым феноменом, выходящим не только за пределы моей имманентности, но и, как он подмечает, за рамки философского дискурса вообще. Деррида же, как мы пытались показать, в своем деконструктивном прочтении искажает строгий феноменологический анализ смерти Хайдеггера, недооценив всю экзистенциально-онтологическую «тихую силу возможного»; Деррида так или иначе сводит возможность смерти к ее действительности, а также возможно-невозможную смерть к невозможной смерти.

Тем не менее, даже если интерпретация Хайдеггера, предложенная Деррида, местами оказывается спорной, его критика не теряет своей философской значимости. Деррида не столько пытается корректно пересказать хайдеггеровскую мысль, сколько вскрывает внутренние

напряжения в самой логике экзистенциальной аналитики. Его критика показывает, что попытка артикулировать смерть как возможность может непреднамеренно вернуть мышление к метафизическим основаниям, от которых Хайдеггер стремился отказаться. Более того, дерридианский анализ конечности не исчерпывается формулой «возможности невозможности» — он открывает и другие перспективы, в которых концепция бытия-к-смерти требует дополнительного философского прояснения. Можно ли, к примеру, говорить о подлинно «собственной» смерти, если она в принципе не может быть пережита? Где пролегает граница между смертью *Dasein* и «околеванием» животного? Почему именно возможность невозможности оказывается наиболее привилегированной возможностью? Эти и другие вопросы — о неметафизическом мышлении конечности, об опыте предельного, о соотносительности смерти и субъективности — остаются открытыми. И именно в этом заключается сила дерридианской критики: не в том, чтобы окончательно опровергнуть Хайдеггера, а в том, чтобы указать на неизбежную незавершенность всякого размышления о смерти.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы заметили, хотя Деррида и пытается деконструировать Хайдеггера именно с позиции возможной смерти, его прочтение все же впадает в действительное ее понимание. Однако смерть у Хайдеггера лишена каких-либо действительных воплощений. Конечно, смерть как повседневное событие — принципиально важный *онтический* опыт (и Хайдеггер об этом прямо говорит). Однако основополагающая *онтологическая* мысль Хайдеггера заключается в том, чтобы показать, что мы есть те сущие, бытие которых есть бытие-к-смерти. Мы есть те, кто всегда уже относится к «еще не» своей смерти как к неустранимому *горизонту* нашей конечной экзистенции, пределом которой и является «возможность невозможности» искомой экзистенции как имманентной, гениальной основы нашего фактического существования. Смерть в этом контексте — не внешнее событие, а лишь предельная возможность: она не наступает, но структурирует все существование *Dasein* изнутри. Невозможность смерти действительно нельзя осознать и мыслить без противоречия, так как невозможность трансцендирует все структуры бытия, однако нет никакого противоречия в осознании *возможности* невозможности, поскольку возможность «не быть» является одним из главных экзистенциальных условий проектирования жизни человека.

Подводя итог, можно заключить, что в выражении «возможность невозможного» нет прямого противоречия. «Возможность» невозможности не только возможна — на практике она представляет собой проекцию, с которой человек всегда уже соотносит свое бытие. В то время как «невозможность» описывает неактуализируемый конец существования *Dasein*, который может наступить в любой момент и к которому *Dasein* всегда уже направляет свой проект. На первый взгляд, утверждение о возможности, которую невозможно осуществить, может показаться парадоксальным. Однако парадоксальность этой конструкции у Хайдеггера не является логической ошибкой, а выражает фундаментальную характеристику *Dasein* — его способность осознавать собственную смертность и соотносить с ней свое бытие.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно Т.* Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / пер. с нем. Е. В. Брисова. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011.
- Бердяев Н. А.* Дух и реальность. — М. : Астрель, 2011.
- Блانشо М.* Литература и право на смерть // От Кафки к Кафке / пер. с фр. Д. Кротовой. — М. : Логос, 1998. — С. 9–56.
- Блانشо М.* Смерть как возможность / пер. с фр. С. Н. Зенкина // Пространство литературы / пер. с фр. Б. В. Дубинина [и др.]. — М. : Логос, 2002. — С. 83–105.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Добросвет, 2000.
- Визгин В. П.* Николай Бердяев и Габриэль Марсель : к феномену встречи // О смелости в метафизике / Г. Марсель ; пер. с фр. В. П. Визгина. — СПб. : Наука, 2013. — С. 396–409.
- Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера : исследования позднего творчества / под ред. А. В. Лаврухина ; пер. с нем. А. А. Михайлова. — Минск : ПроPILEI, 2007.
- Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / пер. с фр. А. П. Шурбелева. — СПб. : Русский мир, 2011.
- Гурко Е.* Тексты деконструкции. — Томск : Водолей, 1999.
- Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр., под ред. В. Лапицкого. — СПб. : Академический проект, 2000.
- Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / под ред. Д. Лапицкого ; пер. с фр. Б. Скуратова. — М. : Logos-altera, Эссе homo, 2006.
- Деррида Ж.* Позииции / пер. с фр. В. В. Библихина. — М. : Академический проект, 2007.
- Жижек С.* Устройство разрыва. Параллаксное видение / пер. с англ. А. Смирнова. — М. : Европа, 2008.

- Керимов Т. Х.* Неразрешимости. — М. : Академический проект, 2007.
- Керимов Т. Х.* Упорство критики и тупики посткритики // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2023. — Т. 7, № 2. — С. 60–85.
- Левинас Э.* Время и другой : гуманизм другого человека / пер. с фр. А. В. Парибка. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Левинас Э.* О Морисе Бланшо / пер. с фр. В. Е. Лапицкого. — СПб. : Machina, 2009.
- Левинас Э.* Заметки о смысле / пер. с фр. А. В. Ямпольской // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / под ред. С. А. Шолоховой, А. В. Ямпольской. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 18–38.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н. Полилова. — М., Харьков : Эксмо, Фолио, 2002.
- О даре : Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / пер. с англ. В. Рокитянского // *Логос.* — 2011. — № 3. — С. 144–171.
- Сокюлер З. А.* Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. — М. : Университетская книга, 2016.
- Тимофеев И. А.* Танатологический аргумент : к вопросу об обосновании знания о конечности жизни // *Идеи и идеалы.* — 2025. — Т. 17, № 4. — С. 83–106.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и бытие : статьи и выступления* / пер. с нем. В. В. Бибикина. — М. : Республика, 1993. — С. 192–220.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибикина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск : Водолей, 1998.
- Хайдеггер М.* Понятие времени / пер. с англ. А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2021.
- Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Derrida J.* Apories : Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité». — Paris : Galilée, 1966.
- Derrida J.* The Gift of Death / trans. from the French by D. Wills. — Chicago : University of Chicago Press, 1995.
- Derrida J.* Poétique et politique du témoignage. — Paris : L'Herne, 2005.
- Derrida J.* A Certain Impossible Possibility of Saying the Event / trans. from the French by G. Walker // *Critical Inquiry.* — 2007. — Vol. 33, no. 2. — P. 441–461.
- Derrida J., Ferraris M.* A Taste for the Secret / ed. by G. Donis, D. Webb ; trans. from the French, from the Italian by G. Donis. — London : Blackwell Publishers Inc, 2001.

- Dreyfus H. L.* Foreword // Time and Death : Heidegger's Analysis of Finitude / C. J. White ; ed. by M. Ralkowski. — Burlington : Ashgate Publishing Company, 2005. — P. ix–xxxvi.
- Edwards P.* Heidegger and Death as “Possibility” // Mind. — 1975. — Vol. 84, no. 336. — P. 548–566.
- Marcuse H.* Heideggerian Marxism / ed. by R. Wollin, J. Abromeit. — Lincoln, London : University of Nebraska Press, 2005.
- Raffoul F.* The Origins of Responsibility. — Bloomington (IN) : Indiana University Press, 2010.
- Schumacher B. N.* Death and Mortality in Contemporary Philosophy / trans. from the French by M. J. Miller. — New York : Cambridge University Press, 2010.
- Thomson I.* Can I Die? Derrida on Heidegger on Death // Philosophy Today. — 1999. — Vol. 43, no. 1. — P. 29–42.
- Winkler R.* Philosophy of Finitude : Heidegger, Levinas, and Nietzsche. — London : Bloomsbury Academic, 2018.

Timofeev, I. A. 2026. “Problema smerti kak (ne)vozmozhnosti [The Problem of Death as (Im)possibility]: ot Khaydeggera k Derrida [From Heidegger to Derrida]” [in Russian]. *Filosophiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 168–196.

ILYA TIMOFEEV
MA IN PHILOSOPHY

URAL FEDERAL UNIVERSITY (YEKATERINBURG, RUSSIA); ORCID: 0009-0005-5865-479X

THE PROBLEM OF DEATH AS (IM)POSSIBILITY FROM HEIDEGGER TO DERRIDA

Submitted: Dec. 01, 2024. Reviewed: Sept. 04, 2025. Accepted: Apr. 22, 2026.

Abstract: This article attempts to critically examine Heidegger’s concept of “being-towards-death” in the context of Jacques Derrida’s deconstructive reading. Emphasis is placed on Heidegger’s definition of death as “the possibility of the impossibility of existence.” The article demonstrates that this formulation is often dismissed as a “tautology,” a “misuse of language,” a “confusion,” and simply an “error,” and death is perceived rather as the “impossibility of possibility.” Furthermore, the article examines Derrida’s deconstructive reading, which, in critiquing Heidegger’s interpretation of death, demonstrates that it cannot be understood as “*Dasein*’s very possibility,” but rather as the aporetic limit of any conceptualization of human finitude. The author seeks to demonstrate the irrelevance of these critical remarks. The article’s overall argument is that the deconstructive reading of Heidegger rests on false foundations, as Derrida’s interpretation proceeds from a position that is not entirely correct, but rather distorted, which ultimately allows him to challenge Heidegger’s strict conceptualization of “being-towards-death.” The first part of the article examines the informal debate on death as (im)possibility between Heidegger and Levinas (as well as Blanchot). The second

part presents an exposition of Derrida's deconstructive reading of death, which sees in the problematic under consideration only an absolute aporia. Finally, in the third and concluding part, the author attempts to demonstrate the inconsistency of the deconstructive critique aimed at conceptualizing Heidegger's "being-towards-death."

Keywords: Heidegger, Derrida, Death, Possibility, Impossibility, Undecidability.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-168-196.

REFERENCES

- Adorno, T. 2011. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoj ideologii [Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen ideologie]* [in Russian]. Trans. from the German by Ye. V. Brisov. Moskva [Moscow]: Kanon+ / ROOI "Reabilitatsiya".
- Baudrillard, J. 2000. *Simvolicheskiy obmen i smert' [L'échange symbolique et la mort]* [in Russian]. Trans. from the French by S. N. Zenkin. Moskva [Moscow]: Dobrosvet.
- Berdyyayev, N. A. 2011. *Dukh i real'nost' [Spirit and Reality]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Astrel'.
- Blanchot, M. 1998. *Literatura i pravo na smert' [La littérature et le droit à la mort]* [in Russian]. In *Ot Kafki k Kafke [De Kafka à Kafka]*, trans. from the French by D. Krotova, 9–56. Moskva [Moscow]: Logos.
- . 2002. *Smert' kak vozmozhnost' [La mort comme opportunité]* [in Russian]. In *Prostranstvo literatury [L'espace littéraire]*, trans. from the French by S. N. Zenkin, 83–105. Moskva [Moscow]: Logos.
- Derrida, J. 1966. *Apories: Mourir — s'attendre aux "limites de la vérité"* [in French]. Paris: Galilée.
- . 1995. *The Gift of Death [Donner la mort]*. Trans. from the French by D. Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2000. *Pis'mo i razlichie [L'écriture et la différence]* [in Russian]. Ed. and trans. from the French by V. Lapitskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- . 2005. *Poétique et politique du témoignage* [in French]. Paris: L'Herne.
- . 2006. *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyy internatsional [Spectres de Marx]* [in Russian]. Ed. by D. Lapitskiy. Trans. from the French by B. Skuratov. Moskva [Moscow]: Logos-altera / Yesse homo.
- . 2007a. "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event [Une certaine possibilité impossible de dire l'événement]." Trans. from the French by G. Walker. *Critical Inquiry* 33 (2): 441–461.
- . 2007b. *Pozitsii [Positions]* [in Russian]. Trans. from the French by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- Derrida, J., and M. Ferraris. 2001. *A Taste for the Secret [Il gusto del segreto]*. Ed. by G. Donis and D. Webb. Trans. from the French and from the Italian by G. Donis. London: Blackwell Publishers Inc.
- Dreyfus, H. L. 2005. "Foreword." In *Time and Death : Heidegger's Analysis of Finitude*, by C. J. White, ed. by M. Ralkowski, ix–xxxvi. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Edwards, P. 1975. "Heidegger and Death as 'Possibility'." *Mind* 84 (336): 548–566.
- Gadamer, H.-G. 2007. *Puti Khaydeggera [Heideggers Wege]: issledovaniya pozdnego tvorchestva [Studien zum Spätwerk]* [in Russian]. Ed. by A. V. Lavrukhin. Trans. from the German by A. A. Mikhaylov. Minsk: Propilei.

- Grondin, J. 2011. *Povorot v myshlenii Martina Khaydeggera [Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger]* [in Russian]. Trans. from the French by A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Russkiy mir".
- Gerko, Ye. 1999. *Teksty dekonstruktsii [Texts of Deconstruction]* [in Russian]. Tomsk: Vodoley.
- Heidegger, M. 1993. "Pis'mo o gumanizme [Brief Über den Humanismus]" [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein] : stat'i i vystupleniya*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 192–220. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- . 1998. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs]* [in Russian]. Trans. from the German by Ye. V. Borisov. Tomsk: Vodoley.
- . 2021. *Ponyatiye vremeni [Der Begriff der Zeit]* [in Russian]. Trans. from the English by A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Kerimov, T. Kh. 2007. *Nerazreshimosti [The Undecidabilities]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- . 2023. "Uporstvo kritiki i tupiki postkritiki [The Persistence of Critique and the Impasses of Postcritique]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (2): 60–85.
- Khoruzhiy, S. S. 2010. *Fonar' Diogena. Kriticheskaya retrospektiva yevropeyskoy antropologii [The Lantern of Diogenes. Critical Retrospect of European Anthropology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Lévinas, E. 1998. *Vremya i drugoy [Le temps et l'autre]: gumanizm drugogo cheloveka [Humanisme de l'autre homme]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. Paribok. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola [The St. Petersburg School of Religion and Philosophy].
- . 2009. *O Morise Blansho [Sur Maurice Blanchot]* [in Russian]. Trans. from the French by V. Ye. Lapitskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Machina.
- . 2014. "Zametki o smysle [Notes sur le sens]" [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya [(Post)phenomenology] : novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami [New Phenomenology in France and Beyond Its Borders]*, ed. by S. A. Sholokhova and A. V. Yampol'skaya, trans. from the French by A. V. Yampol'skaya, 18–38. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt / Gaudeamus.
- Marcuse, N. 2005. *Heideggerian Marxism*. Ed. by R. Wollin and J. Abromeit. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Nietzsche, F. 2002. *Po tu storonu dobra i zla [Jenseits von Gut und Böse]* [in Russian]. Trans. from the German by N. Polilov. Moskva [Moscow] and Khar'kov: Eksmo / Folio.
- "O dare [On the Gift]: Diskussiya mezhdu Zhakom Derrida i Zhan-Lyukom Marionom [A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion]." 2011 [in Russian], trans. from the English by V. Rokityanskiy. *Logos*, no. 3, 144–171.
- Raffoul, F. 2010. *The Origins of Responsibility*. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- Schumacher, B. N. 2010. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy [Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort]*. Trans. from the French by M. J. Miller. New York: Cambridge University Press.
- Sokuler, Z. A. 2016. *Sub'yektivnost', yazyk i Drugoy. Novyye puti i iskusheniya mysli, otkryvayemyye ucheniyem Emmanuela Levinasa [Subjectivity, Language and the Other. New Paths and Temptations of Thought Opened by the Teachings of Emmanuel Lévinas]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya kniga.

- Thomson, I. 1999. "Can I Die? Derrida on Heidegger on Death." *Philosophy Today* 43 (1): 29–42.
- Timofeyev, I. A. 2025. "Tanatologicheskiy argument [Thanatological Argument]: k voprosu ob obosnovanii znaniya o konechnosti zhizni [On the Justification of Knowledge of Life's Finitude]" [in Russian]. *Idei i idealy [Ideas and Ideals]* 17 (4): 83–106.
- Vizgin, V. P. 2013. "Nikolay Berdyayev i Gabriel' Marsel' [Nikolai Berdyayev and Gabriel Marcel]: k fenomenu vstrechi [Towards the Phenomenon of Meeting]" [in Russian]. In *O smelosti v metafizike [On Courage in Metaphysics]*, by G. Marcel, trans. from the French by V. P. Vizgin, 396–409. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Winkler, R. 2018. *Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas, and Nietzsche*. London: Bloomsbury Academic.
- Žižek, S. 2008. *Ustroystvo razryva. Parallaksnoye videniye [The Parallax View]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Smirnov. Moskva [Moscow]: Yevropa [Europe].