

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-173-194>

КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ*

МАРИЯ СТЕНИНА

Научный сотрудник.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

105066 Москва, Россия.

E-mail: mstenina@hse.ru

В статье разрабатывается проект феноменологической критики идеологии и демонстрируются ее перспективы в работе с дискурсом литературы. Поскольку заданная в классическом марксизме парадигма исследования идеологии как «ложного сознания» обернулась рядом проблем, связанных с переходом от *пребывания* в идеологии к ее *критике*, подлинный выход из нее оказался невозможным в рамках общей для них дискурсивной структуры. Артикуляция этого парадокса у Карла Мангейма, Луи Альтюссера, Поля Рикёра, Мишеля Пешё и Микеля Дюфрена позволила изменить постановку вопроса, сместив акцент с содержания идеологии и ее характерных черт к статусу критика, который неизбежно сталкивается с необходимостью гипостазировать собственное мышление. Смена перспективы, в свою очередь, повлекла за собой трансформацию метода: в то время как предшествующая традиция сосредотачивалась на поиске связи между искаженным отображением действительности в идеологичном сознании и социальным положением его носителя, структуралистские и феноменологические подходы склонны рассматривать контингентность содержаний сознания как неизбежное следствие его структурированности всегда-уже-заданным горизонтом смысла. Для работы с последним Марк Ришир вводит понятие *символического учреждения* — области бытия смысла, которая детерминирует человеческий габитус, снабжая его языковыми и культурными практиками, утратившими феноменологический исток. Критика идеологии теперь понимается как выход, пусть и временный, из символического учреждения. Марк Ришир тематизирует его в виде встречи символического и феноменологического регистров — феноменологического испытания, кото-

* Публикация подготовлена в результате проведения исследования по проекту № 21-04-052 «О феноменологической революции: истоки философского проекта Марка Ришира» (2021–2022) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)».

© MARIA STENINA, 2023

рое принимает агент редукции. Тем не менее «вне» символического учреждения нельзя закре-
питься: преодоленный символический порядок со временем подвергается перекодировке. Поэ-
тому феноменологическая критика идеологии не может предложить нормативной программы
некоего внеидеологического поля, к которому стремилась предыдущая традиция. Гипотеза ра-
боты состоит в том, что такая критика дается в виде *следа* некогда совершенного выхода из сим-
волического учреждения и подлежит интерпретации как его свидетельство. Разработка этой
гипотезы представлена в финальной, практической части работы.

Ключевые слова: критика идеологии, конверсия, символическое учреждение, Марк Ришир, ин-
струментализация феноменологии, московский концептуализм.

THE PHENOMENOLOGICAL OUTLOOK ON CRITIQUE OF IDEOLOGY*

MARIA STENINA

Research Fellow.

National Research University “Higher School of Economics”.

105066 Moscow, Russia.

E-mail: mstenina@hse.ru

The article further elaborates on a project of phenomenological critique of ideology and reveals its potential for the discourse of literature. Since the paradigm of studying ideology as a ‘false consciousness’ set in classical Marxism run into several problems connected with the transition from being in ideology to performing its critique, a genuine way out of it became impossible due to the totality of a discursive structure common to them. The articulation of this paradox in Karl Mannheim, Louis Althusser, Paul Ricœur, Michel Pecheux, and Mikel Dufrenne changed the way of statement of the question, shifting the emphasis from the content of ideology and its characteristic features to the status of a critic who is inevitably hypostatizing his thinking. The change of perspective, in turn, entailed a transformation of the method: while the previous tradition focused on finding a connection between the distorted representation of reality in ideological consciousness and the social position of its bearer, structuralist and phenomenological approaches tend to consider the contingent content of consciousness as an inevitable consequence of its structuring always-already-given horizon of meaning. Working with the latter, Mark Richir introduces the concept of a symbolic institution—the domain of meaning, which determines the human *habitus*, providing it with linguistic and cultural practices that have lost their phenomenological origin. In this framework, the criticism of ideology is understood as an exit from a symbolic institution, albeit temporary. Mark Richir thematizes this exit as an encounter between symbolic and phenomenological registers, i. e. a phenomenological challenge that assumes the agent of the reduction. Nevertheless, gaining a foothold ‘outside’ the symbolic institution is impossible: the overcome symbolic order undergoes recoding over time. Therefore, the phenomenological criticism of ideology cannot offer a normative program of a presumed non-ideological field to which the previous tradition aspired. The work hypothesizes that such critique is given as a trace of a once-perfect

* The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at HSE University in 2021–2022 (grant no. 21-04-052 “On a Phenomenological Revolution: Origins of Marc Richir’ philosophical Project”).

exit from a symbolic institution and is subject to interpretation as evidence. The development of this hypothesis is presented in the final, practical part of the work.

Keywords: critique of ideology, conversion, symbolic institution, Marc Richir, instrumentalization of phenomenology, moscow conceptualism.

Будучи жанром философского исследования, критика идеологии иногда понимается как нечто уже исчерпанное — и с точки зрения сформированной методологии, и с точки зрения «прозрачности» политического диспозитива, скрытого за каждой из идеологий во множественном числе. Его долгая история, открытая марксистским вниманием к «заинтересованному искажению действительности» в структурах господства и прошедшая через разные течения — от *Wissenssoziologie* Мангейма до современной социолингвистики — создает поспешное впечатление о прозрачности и методологической ясности этого жанра. Последняя состоит, конечно, не в том, чтобы развенчивать «ложные» положения оппонента, обнаруживая их обусловленность механизмами социального господства (подход Маркса образца «Немецкой идеологии»), но в самой возможности полагать границы всякому высказываемому (подход социолингвистики).

Тем не менее даже в преодолевших марксистскую дихотомию ложного и истинного подходах к критике идеологии остается некое слепое пятно, связанное с локализацией субъекта критики. Именно эта проблема окажется в центре настоящей статьи: в основе парадоксов, обозначенных в существующих проектах критики идеологии, лежит невозможность однозначно определить статус критика. Надеясь критика позитивистски понятой универсальностью, моральной автономией или развоплощая его в процедуре редукции, эти проекты не ставят вопрос о самом акте критики, его методологической воспроизводимости и транслируемости опыта критика. Я исхожу из допущения о том, что такой акт, во-первых, может состояться только в вопрошании и, во-вторых, схож с феноменологически понятой конверсией.

Медиумом этого вопрошания неизбежно становится идеологическое поле, в котором субъект всегда-уже-воплощен и располагает только реактивными практиками, характер которых в несколько упрощенном виде был показан в знаменитой сцене альтюссеровской интерпелляции. Идеологическое поле можно определить как символическую матрицу, задающую предельный горизонт смысла и его интерпретаций. Оно дано в виде символического учреждения — в том смысле, в котором о нем говорит Марк Ришир, различая феноменологический и символический модусы бытия смысла (Richir, 1988). Из их

соположенности следует, что осмысление границ символического как такового проходит по границам феноменологического. В этих границах, впрочем, нельзя закрепится — поэтому инструментализация феноменологии проблематична сама по себе: фиксация метода в виде предписанной последовательности шагов ведет к автоматизации его применения. Речь, скорее, пойдет о том, возможен ли (феноменологический) выход из идеологического поля, и если да, то как именно он может состояться.

Проблематизация идеологического наравне с феноменологическим требует терминологической ясности — точно так же, как и понятие «идеология», получившее полемические коннотации из-за слишком прочной связи с политической риторикой. Ее марксистское понимание, сформулированное в парадигме истинности и ложности, не может считаться удовлетворительным до тех пор, пока критерий ложности обосновывается средствами самого марксизма, а критика идеологии становится локализацией ее положений в истории и демонстрацией их относительности (Dufrenne, 1974, 46).

Будучи дискурсивной системой — местом связи синхронической системы языка и диахронической системы истории — идеология тотальна, но не герметична: с одной стороны, механизмом ее работы становятся тавтологичные положения, апеллирующие к здравому смыслу, который легитимируется самой идеологией; с другой — идеологический субъект способен пережить феноменологический опыт, то есть опыт утраты своей символической идентичности (ср. с «символической смертью» у Марка Ришира (Richir, 1991, 425)).

Частично перечисленные характеристики были эксплицированы Альтюссером в его программной статье «Идеология и идеологические аппараты государства» (Althusser, 1970). Поскольку субъект рождается вместе с интерпелляцией, которая, согласно хрестоматийному определению, «обращается к индивидам как к субъектам» (Althusser, 1970), он не существует до идеологии и в этом смысле не может вступить в поле идеологии и покинуть его. Прозрачный для самого себя субъект, полагающий себя самотождественным и способным поэтому принимать на свой счет обращение «ты», формируется в заданном идеологией месте: в этом состоит ретроактивный эффект идеологии. Его стоит иметь в виду при попытке занять в отношении идеологии критическую дистанцию: она не может состояться как последовательное «развинчивание» структуры собственного мышления или многократное скептическое эпохе, призванное провести инвентаризацию элементов символически структурированного поля и показать их условность. Такие процедуры, выступая в качестве возврата к додискурсивным формам существования, оказываются симптомом

идеологии, которая с готовностью утверждает уникальную идентичность субъекта для него самого. Двойное конституирование идеологии и субъекта (идеология существует только для субъекта, субъективация которого полностью зависит от интерпелляции, подвергнутой забвению (Pêcheux, 1975, 154) оборачивается тем, что для идеологии, как говорит Альтюссер, нет ничего внешнего. Идеология — как символическое учреждение — дается «одним махом»: ее мнимый исток появляется только при необходимости самообоснования. Когда этот исток переносится в теорию, стремящуюся вернуться к точке отсчета заданного социального порядка и обнаружить момент его учреждения, теория постулирует некую «нулевую степень», в которой увязает ее объяснительный потенциал (Ricoeur, 1986, 384).

Тематизация символического учреждения отсылает к феноменологическому проекту Марка Ришира и разделению символического и феноменологического регистров существования смысла. «Роящийся» прадискурсивный феноменологический смысл, еще не учрежденный и не обретший телеологическое измерение, оформляется в символическом поле, знаменуя учреждение общества в широком смысле. Функция учреждения этого общества лежит на том, что Ришир с середины 1980-х называет «символическим учредителем», абсолютной — исходной и неопределимой — трансценденцией, встреча с которой возможна в месте столкновения символического и феноменологического регистров, в моменте возвышенного (Richir, 1991). Проект Ришира открывает другую перспективу размышления об идеологии, которая выводит нас из парадигмы социальных наук, действующих в логике приращения знания (знания о механизмах работы идеологии, о ее содержании или устройстве ее субстрата, за который иногда могут приниматься лингвистические феномены) и открывает перспективу конверсии, предусмотренной феноменологической редукцией.

Этот терминологический каркас призван задать исследовательское поле, в котором будут учитываться два уровня критики идеологии — структуралистский, то есть обращенный к идеологии как [анонимной] дискурсивной структуре и занятый экспликацией ее черт, и феноменологический, где центральное место отведено исследующему идеологические структуры субъекту, переживающему конверсию или радикализованное («гиперболическое») эпохе¹. Струк-

¹ Место этого субъекта может занять феноменолог, антрополог или социолог, конверсия которого обусловлена методологическим долгом, но оно не зарезервировано для институционально-определенного субъекта, обладающего региональным опытом (эстетическим, политическим и проч.); его место может занять субъект, обладающий самым неартикулированным опытом мира или, в терминологии Гуссерля, миро-опытом.

туралистский и феноменологический уровни, каждый по-своему, предполагают определенный тип постановки вопроса о политическом, от успеха которой зависит «амплитуда» такой критики. Рабочим определением идеологии, таким образом, становится символическая структура, существующая в дискурсивной форме и выполняющая функцию локализации субъекта во всегда-уже-готовом для него месте.

Своеобразная феноменологическая тактика в работе с идеологической структурой будет состоять в том, чтобы тематизировать ее временное «подвешивание», мотивированное артистической практикой. В этом контексте едва ли можно говорить о методологически выверенной и воспроизводимой феноменологической редукции: однако, как будет показано в дальнейшем, она обладает сходным конверсивным потенциалом.

Я предлагаю исходить из гипотезы о том, что (а) идеологии «можно задать вопрос», и этот вопрос будет основной фигурой критики, поскольку открытый вопрос остается единственным, чего она не может «предвидеть»; и (б) подобный вопрос будет носить политический характер в той мере, в которой он обладает субверсивным потенциалом в отношении интерсубъективного поля естественной установки.

Разработке феноменологического статуса политического посвящает ряд работ Марк Ришир (Richir, 1991; Richir, 1994). Политическое рассматривается в виде динамической структуры смысла, внутри которой протекает совместное и разделяемое существование, которое одновременно становится как предметом, так и плацдармом философского вопроса. Для обсуждения этой проблематики необходимо тематизировать ключевые для его проекта понятия символического учреждения и естественной установки, первое из которых выступает как субстрат любого мышления, второе — как его коррелят.

Символическое учреждение понимается как структурированная область бытия смысла, в которой он существует в оформленном, готовом виде и определяет человеческое мышление; работа феноменолога, предмет которой принадлежит противоположному регистру, в этом смысле невозможна в виде возврата к досимволическому полю неформленных смыслов, своеобразному «естественному состоянию» (Richir, 1988). Поскольку исследователь — философ, агент редукции, феноменолог — всегда вынужден исходить из точки, погруженной в символическое учреждение, он должен применить процедуру эпохе как в отношении предмета, так и в отношении себя в той степени, в которой он существует как *Leibkörper*. Если исследование идеологии вообще может быть феноменологическим, его субъект не должен занимать в ее отношении никако-

го определенного места, поскольку феноменологическое исследование требует «свободно парящего внимания», независимого от выбранного наблюдательного пункта (Richir, 2011, 94). Однако тот, кто намерен помыслить символическое учреждение политического, сталкивается с перспективой хождения по кругу: мышление само структурировано символическим учреждением, которое собирается рассматривать. В этом состоит упрек Ришира в сторону трансцендентальной intersубъективности Гуссерля, которая хотя и формулируется в априорной форме, выстроена по образцу демократического общества, где всеобщее равенство и субъектность Другого понимаются само собой, хотя на самом деле тоже символически учреждены и производятся в тот момент, когда демократическое общество впервые обретает форму. Оставляя в стороне вопрос о содержании любого символического учреждения (аристократии, демократии и т. д.), я предлагаю сосредоточиться на самом механизме его трансформации: Ришир понимает его как динамичную структуру, точкой входа в которую может стать учреждение политического, поскольку последнее выступает в качестве его формообразующего элемента (Richir, 2000, 402). Трансформация или «сдвиг» внутри него — похожий на тот, что происходит при переходе от понимания человека в аристократии к его пониманию в демократии — всегда связан с осознанием неестественности привычного (переоценкой того, что казалось очевидным) и проходит в феноменологическом регистре, то есть имеет черты утопии. Феномены утопичны, поскольку им невозможно приписать место в мире, невозможно выстроить топологию феноменологического (Richir, 2000, 482). Поэтому сдвиги внутри символического учреждения исходят от феноменологических «лакун» внутри него: в противном случае оно оставалось бы неизменным и герметично замкнутым на себя. Смысл политического, по Риширу, трансцендентен ему, но одновременно выступает как условие его динамики; поэтому политическое должно допускать мерцание утопии внутри себя, чтобы не стать машинерией. Утопическое, в свою очередь, обладает подрывным потенциалом в отношении установленного порядка, не занимая в нем никакого места, ускользя от распределительной функции, которую у Альтюссера выполняет интерпелляция.

Постановка символического учреждения под вопрос осложняется тем, что любой вопрос в его отношении будет сформулирован в языке, который остается системой координат символического учреждения. Здесь Ришир солидарен с Альтюссером: постановка вопросов является «зеркальным отражением ответов, им предшествующих» (Althusser, 2003, 55). Образ Злого Гения в этом смысле может не только преследовать субъекта в его повседневных практиках, но и задавать

рамки для их пересмотра. Ришир осознает эту опасность, говоря о том, что сам вопрос о политическом (понятый как, например, акт сомнения в утверждениях здравого смысла, в наследственном праве, привычке и др.) задается в терминах символического учреждения, становится «правильно сформулированным», очищенным, артикулированным, причем стремление придать ему определенную форму не зависит от политического режима, участники которого вдруг переживают его контингентность (Richir, 1994, 15). Было бы поспешным считать, что подобное вопрошание может состояться только в демократическом режиме, хотя именно к нему Ришир демонстрирует живой интерес: в отличие от его антипода — тоталитаризма — здесь отсутствует символически оформленный суверен, его место остается вакантным, а система символического долга работает не вслепую, оставляя место для встречи феноменологического и символического (Richir, 1994). Судьба этого вопроса может варьироваться в диапазоне от запрета в деспотических системах, высказывания в виде всегда-уже-данного ответа в «Обществах против государства» П. Кластра, до эксплицитной формулировки в тоталитаризме, направленной на его решительное вытеснение и призванной отсрочить подлинную постановку под вопрос («Что такое советская власть? Советская власть — не чудесный талисман»). В этом смысле вопрошание об истоке некоего символического учреждения необязательно сопровождается осознанием его радикальной случайности, несущим субверсивный потенциал; это вопрошание может быть использовано самим символическим учреждением, которое, предугадывая вопрос о своей легитимности и «предусматривая» для него соответствующую терминологию, обретает круговую форму и пользуется этой возможностью для самолегитимации.

Рассматривая политический вопрос о социальном — символическом учреждении — как вопрос, адресованный сфере здравого смысла, Ришир предлагает говорить о двух составляющих: (а) внутренней форме самого вопроса и (б) готовности субъекта принять этот вопрос во всей его радикальности, ведущей к утрате символической идентичности.

Феноменологическое и символическое встречаются там, где политический режим перестает быть единственной мыслимой формой жизни в обществе и саморазоблачается, открывая пространство для альтернативы. В классическом изложении эта встреча тематизируется в контексте революционного момента, когда человеческое — жизнь — разыгрывается между двумя полюсами, полюсом пустого места, освобожденного от властителя, и полюсом утопического места, а-топии, в котором должно воплотиться общество. В этот момент общество обретает воплощенное состояние, заключает в скобки все

индивидуальные аффекты перед лицом возвышенного и предстает в виде «бесконечного феномена, феноменологического *areion*, который неизмеримо превосходит всякое присутствие, поскольку выходит за пределы языка» (Richir, 1994, 30). Возвращаясь к Альтюссеру, можно сказать, что эта встреча происходит вне идеологического поля, поскольку не может быть схвачена в понятии, не предлагает процедуры узнавания, необходимой для работы идеологии, и не выдерживает кодировки, вписывания в порядок означающих. Вопрос «кто я?» или «кто мы?», заданный в этих обстоятельствах, не получает ответа, но получает возможность утвердиться в виде подлинного вопроса, от которого нельзя отречься без того, чтобы не утратить, как говорит Ришир, свою человечность². Так, успех вопрошания зависит от обстоятельств, в которых оно происходит: в феноменологическом *areion*, сопровождающем революционный момент, утрачивается всякий символический ориентир, и его отсутствие может служить залогом того, что символическое учреждение не сможет обернуть вопрос в свою пользу. Для «нас» готовность принять этот момент во всей его полноте приравнивается к «символической смерти», феноменологическому испытанию утраты самотождественности. Неготовность или то, что Ришир называет «отступлением перед возвышенным», вызванным страхом перед смертью, который, в свою очередь, обусловлен путаницей между символической смертью и смертью *ipse*. Следствием этого отступления становится не встреча символического и феноменологического, замыкание символического дискурса на себе.

Пользуясь терминологией Рикёра, Ришир объясняет отступление перед символической смертью отказом от утраты самотождественности, которая принимается за самость: «отступление перед возвышенным проистекает из <...> отказа признать, что то, что удерживает меня и нас в нашей человечности, [исходит из того], что решительно превосходит нас — то есть из отказа от любой трансцендентности» (Richir, 1994, 32). Однако согласие на это испытание аффицирует самого субъекта, не изменяя поставленный под вопрос порядок вещей. Критика идеологии, реализованная в таком вопрошании, оборачивается его смертью, знаменующей встречу символического и феноменологического. Поскольку условным местом этой смерти становится «нахлест» символического и феноменологического регистров — возвышенное в кантовском смыс-

² Человечность как форма интерсубъективности у Ришира, вслед за Робером Легро, понимается как «общий для всех людей мир, который не дается с очевидностью [простой] данности, поскольку очевидность предполагает узнавание, следовательно, понятие, следовательно, культуру, следовательно, естественный мир — мир конкретной человечности, но он тем не менее проявляется через феномены» (Legros, 1990, 127).

ле, — она выносит индивида за пределы его эмпирической определенности, данной в символическом коде и существующей в наборе легко опознаваемых смыслов (Richir, 1991, 425–426). Так, местом критики идеологии для Ришира становится феноменологическая «лакуна» символической тотальности. Его исторический образ — момент революции, момент радикальной неопределенности, слома привычного порядка означающих и утраты субъектом его места. Пешё — в русле критики гуссерлевской феноменологии и идеалистического фантома сознания — назвал бы его героической (в политическом смысле) десубъективизацией, которая наивно полагает, что можно пересечь рубежи и устремиться к «науке» или к «реальности» (Pêcheux, 1975, 165); однако для Ришира утрата символической субъективности ничего не обещает (обещание или долг возможны только в символическом регистре), и феноменолог, совершающий гиперболическое эпохе, открывает ничего, а не некую замаскированную символическим учреждением реальность (Richir, 2015, 155): «Совершить гиперболическое эпохе — значит, в некотором смысле, подвергнуть себя смерти, открыться “моменту” феноменологического возвышенного, исчезновению *ipse*» (Richir, 1992, 106).

Однако Ришир не предлагает позитивной программы критики, в которой идеологии можно было бы, оставаясь в марксистской рамке, противопоставить альтернативную, «правильную» идеологию. В отличие от Альтюссера он признает, что наука всегда «контаминирована» идеологией. Критика последней, таким образом, становится возможной только в форме персонального «пробуждения» — того, что Ришир называет символической смертью, феноменологически понятой конверсией — носящего временный характер и в определенный момент сменяющегося состоянием очередной «невстречи» феноменологического и символического, перекодировкой символического учреждения.

В рамках феноменологического практикума три следующих текста можно рассматривать как свидетельство символической смерти — возможной формы критики идеологии. В этом смысле эстетический материал, привлеченный для реализации феноменологического метода, становится оформленным «местом» существования символически учрежденного смысла. Так, «феноменологический подход к критике идеологии» можно понять буквально и сделать феноменологию не инструментом работы с идеологией — смысловыми структурами, внутри которых функционирует мышление, — а оптикой, применимой для рассмотрения отдельных случаев ее критики.

Рассматривая случаи, а не направления и традиции, необходимо совершить две феноменологические процедуры: во-первых, «разархивировать» ли-

тературные фрагменты, придав им статус живых свидетельств — и воспринять их не как «иллюстрации свершившегося мышления, а как освоение самого мышления» (Merleau-Ponty, 1999, 494). Во-вторых — взаимодействовать с этими свидетельствами через тактику вживания, а не наблюдения извне, и сконцентрироваться на трех говорящих фигурах, участниках «духовного приключения», открывающего «приключение смысла» — ришировский «смысл-в-работе» [sens-au-travail]³. В формалистской терминологии этот ход можно несколько прямолинейно обозначить через переход от узнавания к видению. Он требует как от зрителя, которому предстоит воспринять рассказываемое анонимно и «пережить» его, т. е. редуцировать ответственную за смысл инстанцию — автора, так и от исследователя, который способен увидеть в авторе воспринимающего, некогда выполнившего остранение тех обстоятельств, о которых он рассказывает. Лекциер предлагает обозначать эту ситуацию через понятие креативной рецептивности, указывая на ноэтическое тождество чтения (практики зрителя) и письма (практики автора), в реализации которого открывается художественное (Lekhtsier, 2000, 91).

Поэтому три текста — «Описание предметов» Д. А. Пригова, «Краткое описание...» Б. Брехта и «Вещи» Ж. Перека — становятся свидетельствами, несущими в себе след некогда выполненного их «авторами» остранения. Поскольку такое остранение проводится в отношении общего для читателя и автора мира, оно одновременно апеллирует к знакомому, заставляя первого занять в нем место через процедуру узнавания (идеологический прием), и ставит его под вопрос, «подсвечивая» неестественность привычного (феноменологический прием). Можно сказать, что такое остранение открывает проблеск утопии в том смысле, в котором Ришир говорит об утопичности феноменов: заставляя читателя сначала занять в отношении рассказываемого некое место (в виде узнавания или неузнавания той обстановки, которую открывает художественная рамка), а затем показывая его неестественность, текст ведет к утрате занимаемого места, делокализации читательского «Я». Этот момент открывает политическое измерение остранения: обращая к утопии и лишая предметности, он развоплощает субъекта в том числе как «функцию объекта», обладающую на-

³ «Духовное приключение» — распространенный в феноменологической эстетике образ текста, за которым фигура автора дана как феномен. Редуцируя объединенные в сеть означающие, за текстом предполагается открыть «неприрученное» измерение мира, данное в модусе безобразного. В этом смысле автор произведения должен самоустраниться так же, как самоустраивается актер, выполняющий вчувствование [Einfühlung] в своего воображаемого героя и переводящий театральную или литературную ситуацию в ранг перцептивной *phantasia* (Richir, 2016, 284; Dufrenne, 1964, 204; Richir, 1996).

бором привычек и ритуалов, сформированных в социальном поле и натурализованных им.

Здесь стоит вспомнить о парадоксе, сформулированном у Ришира в связи с постановкой под вопрос символического учреждения. Сам вопрос, как показывает Ришир, еще не гарантирует действительного проблеска феноменологического в символическом: его формулировка может быть предусмотрена символическим учреждением, сработать как форма идеологической самолегитимации. Выходом из этого парадокса может стать обращение к латентным формам вопроса о политическом: артистическим и философским практикам, перформативам и метафорам, которые срабатывают против естественной установки. Хотя «разрыв» символического учреждения, проводимый средствами разработанной у Ришира гиперболической редукции, проходит в модусе молчания — в нем нет никого, кто мог бы говорить, — «запустить» его способна практика письма и слушания.

Поэтому три следующих фрагмента можно понимать как три формы реализации вопроса о политическом. Будучи артефактами культуры, они вписаны в символическое учреждение и являются его частью; однако занятие в их отношении феноменологической установки способно передать инициативу конституированию смысла внутри (или, скорее, «при») них. Порядок дискурса, таким образом, способен открыть феноменологическое измерение, в котором значение не передается, а осуществляется, открывая пространство мышления (Merleau-Ponty, 1999, 239).

Предметное поле этих текстов — символический порядок, взятый в разных масштабах: Пригов сосредоточен на советском языке публичного высказывания, Брехт — на театральном представлении и самом театре как способе кодировки культуры и, шире, действия вообще, Перек — на мифологизированной «буржуазной» жизни и ее атрибутике. Текст Пригова говорит от первого лица, мобилизуя внимание читателей через рефрен «Товарищи!», раздающийся в начале каждого раздела. Текст Брехта теоретичен в том смысле, что фиксирует уже выстроенную теорию не с позиций опровержения предыдущей вплоть до основания, но в постоянном соотношении с ней, «подсвечивая» ее опорные точки, выступающие в форме символической системы с взаимосвязанными элементами. Перек, в свою очередь, занят рассказом о «буржуазной жизни» так, как если бы она была только гипотезой, недоступной для включенного наблюдения: повествование построено исключительно на глаголах прошедшего и будущего времени, затрудняющих «стыковку» с заданными в нем образами. Эти времена одновременно облегчают и усложняют задачу: для исследователя они

формируют семиотическую систему, закрытую от любой событийности и непредсказуемости; для читателя — заставляют наблюдать за нарративом со стороны, как бы ограничивая радиус его самоидентификации. С азартом фиксируя тропы «буржуазной жизни», он вынужден все время находиться вне ее, занимая (в той парадигме, в которой утверждается существование буржуазии — то есть не в буржуазной) место «деклассированного элемента», не принадлежащего буржуазии — эта непринадлежность выступает как условие наблюдения — но и не в полной мере «эксплуатируемого» ей, поскольку у него остается возможность говорить, выступая как хозяин дискурса и реализовывая властную функцию (Clastres, 1974, 134).

Так, исходя из предположения о зафиксированной в текстах процедуре остранения, в разных масштабах проведенном авторами, нам предстоит понять, как во всех трех случаях реализуется постановка символического учреждения под вопрос, выступающая как одна из возможных форм критики идеологии.

Сначала стоит сказать несколько слов о внутреннем устройстве текста с позиции доверительного прочтения — еще до проведения редукции в любой форме. Текст обещает провести «точное описание предметов <...> с привлечением всего многовекового социально-культурно-духовного опыта человечества и последних научных данных» (Prigov, 2016, 90) (рис. 1), заявляет себя в качестве первого этапа инвентаризации мира, предполагающей исчерпывающее описание всех его объектов, и состоит из девяти торжественных обращений к публике, рассказывающих об обезьяне, яйце, кресте, серпе и молоте, женщине и проч. Его опорные точки последовательно определяют то место, которое в нем должен занять слушатель: эта речь выбирает критерием аргументации марксизм (исключая, что слушатель может оказаться немарксистом), эволюционную теорию, «научность» (см. описание обезьяны) и маскулинность (см. описание женщины). Приемы аргументации строятся на том, что Пешё называет прекоинструктом, призванным заставить субъекта узнать себя в Субъекте благодаря аффирмативным формам, создающим эффект общезначимости.

Можно попытаться смоделировать работу такого текста для воспринимающего. Привычные формы партийной речи (мобилизация коллективности [Товарищи!], аффирмативный тон и фразы-заклинания, референтом которых выступает не внеположенный им объект, а другая часть дискурса), которые в подходящих обстоятельствах воспринимаются из естественной установки, вдруг допускают в себя инородные элементы, создающие комический эффект.

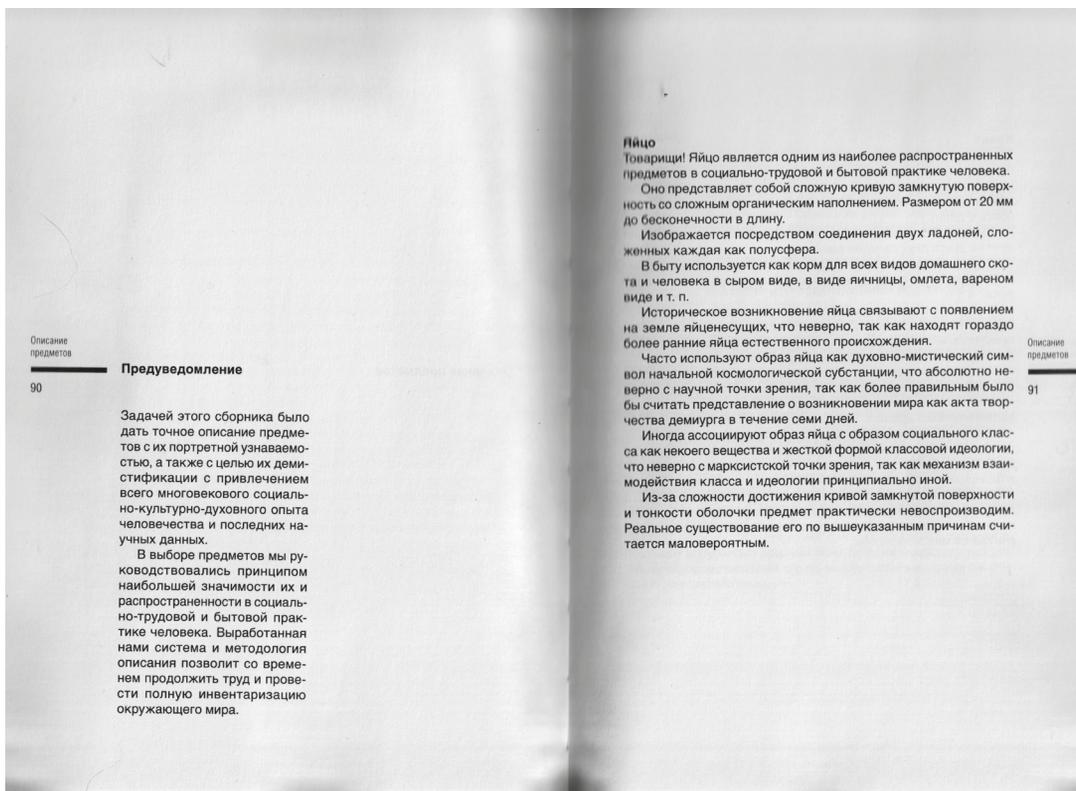


Рис. 1. Пригов Д. Советские тексты.
М.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2016. СС. 90–91. [скан]

Пригов запускает процесс самопоказывания феноменов: его текст настойчиво не дает читателю «поверить в него» и отбросить его условность, перейдя к восприятию данного в нем образа, и обращает внимание на свою форму — то есть, в конечном счете, упирается в структуру дискурса; воспринимающий «увязает» в языке, который в естественной установке кажется прозрачным и транзитивным.

В этом смысле ему удастся обратить внимание на структуру дискурса и показать его автономию в отношении того, что в естественной установке выступает как предметы восприятия, дающиеся вне знаковой системы. Но этот критический жест не обязательно требует языкового или текстового выражения: такого же эффекта «слома» некритически принятой символической системы можно достичь через другие формы выражения — инсталляции, музыкальные или театральные элементы. Это можно показать на мысленном эксперименте, в ходе которого «Описания» Пригова станут сценарием к инсталляции, в которой обы-

денные вещи — коса, столб, серп и молот — помещались бы в сакрализованные декорации и представляли перед «товарищами», к которым обращается Пригов, создавая торжественную обстановку. В этом случае художественный жест производил бы сходный эффект: узнаваемая перцептивная рамка (помещение музея или театра, как будет у Брехта) и отсутствие предвосхищенного ей предмета культурной ценности заставляет воспринимающего обратить свое предвосхищение на себя и провоцирует вопрос о причинах несовпадения символической формы с воспринимаемым образом. Так работает классический концептуалистский прием, когда зрителю демонстрируется сходство означаемого и означающего (интересный пример такой ситуации приводит Лехциер, размышляя о работе Дж. Кошута 1965 г. «Пять слов из оранжевого неона» (Lekhtsier, 2020), неестественное для языка, в котором означающие произвольны.

Можно сказать, что символический порядок обнаруживается здесь в качестве неестественного или проблематичного благодаря мимикрии: воспроизводя партийную речь, Пригов вводит в нее обычно свободные от коннотаций объекты вроде обезьяны или яйца и производит то, что Шкловский мог бы назвать «обнажением приема», показывая внутреннее устройство такого дискурса. Поскольку функция идеологического дискурса в том виде, в котором его тематизирует Альтюссер, состоит в постоянном воспроизводстве порядка социальных отношений через воспроизводство самого себя, он должен скрывать свое внутреннее устройство и автономию от потенциального вмешательства; демонстрация этого устройства, в свою очередь, может выступать в качестве его критики.

Однако такая демонстрация успешна только потому, что она проводится в модусе художественного высказывания, то есть не предлагает идеологическому дискурсу «научной» или «философской» альтернативы, а просто фиксирует его. «Описание предметов» можно поэтому понимать как случай схватывания идеологии, оставляющий за тем, кто его воспринимает, право на самостоятельную встречу или невстречу с ней (в том смысле, в котором о «встрече» говорит Ришир). Заданная *символическим учреждением* публичной советской речи текстологическая форма — естественная для читателя — становится условием первичного «входа» в текст, возможного благодаря его некритическому узнаванию. Появление внутри знакомой формы инородных элементов и нарочитая тавтологичность (см. проходящий через все фрагменты рефрен «Иногда ассоциируют... что неверно с марксистской точки зрения, поскольку...») обнаруживает автореферентность такого текста и подвешивает то, о чем он высказывается — как в случае исходного варианта, так и в случае мимикрии.

В рассмотрении Брехта я предлагаю оттолкнуться от образа, предложенного Р. Лего в работе «Идея человечества» в связи с учреждением демократии (Legros, 1990). Размышляя о появлении греческой демократии, он говорит о возникновении подлинно политической жизни, за цель которой было принято не воплощение некой завершенной социальной модели, но реализация свободы (Legros, 1990, 19). Последнюю здесь следует понимать как шаг, открывающий постоянное присутствие в обществе утопии — продуктивного элемента, воображаемого горизонта общества, придающего ему динамику и предотвращающего застывание в видимом образе⁴. Греческая демократия предстает как образ частного [символического] учреждения, отличного от других политических режимов в том, что только она пытается возвести свой исток — революционный момент или момент возвышенного у Ришира — в конститутивный принцип. Однако для Ришира в этом заключается главный парадокс: учреждение демократии, происходящее в моменте эпохы исторического времени, оборачивается ее вырождением: момент возвышенного обретает последствия (Ришир показывает это через коммеморацию взятия Бастилии), исходная событийность обретает структуру символического кода и превращается в миф, принадлежащий символическому учреждению (Richir, 2015, 22).

Образ учреждения демократии как нового политического режима можно переложить на ситуацию, в которой в противовес драматическому появляется эпический театр Брехта. Его «Краткое описание...» (рис. 2) служит пособием для этого театрального режима, предлагая обновленные тактики актерской игры, призванные раскрыть в ней нетранзитивный, неузнаваемый из прошлого культурного габитуса элемент, радикально обновив восприятие.

Критике в нем подвергается то, что можно было бы назвать «перцептивными привычками» зрителя, модус восприятия которого задан театральной — [символической] — рамкой: в ней нет ничего, что стоило бы принимать на свой счет, а объект эмоций принадлежит к гипотетической сфере, поэтому не обязывает к конверсии. Брехт предлагает возродить исходную дистанцию в отношении театра как для актера, так и для зрителя: первому следует «читать свою роль, сохраняя в ней удивление и стремление возражать» и в каждом действии

⁴ Видимое по Лего (впоследствии эту мысль разовьет Ришир) принадлежит символическому порядку; условием утопии, в свою очередь, является принципиальная невыразимость в образе. Поэтому «руководящая идея» политического режима никогда не может сохранить черты утопии, даже если ее истоком был момент возвышенного — утопия существует в модусе «мерцательности» и не может длиться; хотя именно в месте утопии существует смысл политического (Richir, 2015, 22–23).

НОВЫЕ ПРИНЦИПЫ АКТЕРСКОГО ИСКУССТВА

КРАТКОЕ ОПИСАНИЕ НОВОЙ ТЕХНИКИ АКТЕРСКОЙ ИГРЫ, ВЫЗЫВАЮЩЕЙ ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ «ЭФФЕКТ ОЧУЖДЕНИЯ»

Ниже делается попытка описать технику актерской игры, которая была использована в некоторых театрах [1]¹, чтобы представить зрителю «очужденно» те события, которые ему надлежит показать. Цель техники «эффекта очуждения» — внушить зрителю аналитическое, критическое отношение к изображаемым событиям. Средства — художественные.

Предпосылкой применения «эффекта очуждения» для названной цели является освобождение сцены и зрительного зала от всего «магического», уничтожение всяких «гипнотических полей». Поэтому мы отказались от попытки создавать на сцене атмосферу того или иного места действия (комната вечером, осенняя дорога) [2], а также от попытки вызвать определенное настроение ритмизованной речью; мы не «подогревали» публику безудержным темпераментом актеров, не «завораживали» ее псевдоестественной игрой; короче говоря, мы не стремились к тому, чтобы публика впала в транс, не стремились внушить ей иллюзию, будто она присутствует при естественном, не заученном заранее действии. Как читатель увидит ниже, стремление публики впасть в подобную иллюзию должно быть нейтрализовано определенными художественными средствами [3].

Предпосылкой для возникновения «очуждения» является следующее: все то, что актеру нужно показать, он

¹ Цифры в квадратных скобках обозначают ссылки на примечания к тексту, сделанные Б. Брехтом в «Приложении»; см. стр. 108. (Прим. ред.)

102

должен сопровождать отчетливой демонстрацией показа. Представление о некоей четвертой стене, которая якобы отделяет сцену от публики, вследствие чего возникает иллюзия, будто события на сцене происходят в действительности, без присутствия публики, — это представление, разумеется, следует отбросить. При таких обстоятельствах актер в принципе может обращаться непосредственно к публике [4].

Контакт между публикой и сценой обычно устанавливается на почве *перевоплощения*. Актер целиком сосредоточивает свои силы на стремлении осуществить этот психологический акт и, можно сказать, видит в *перевоплощении* основную цель своего искусства [5]. Уже из наших вводных замечаний следует, что техника, которая вызывает «очуждение», диаметрально противоположна технике, обуславливающей *перевоплощение*. Техника «очуждения» дает актеру возможность не допустить акта *перевоплощения*.

Однако, стремясь представить определенных лиц и показать их поведение, актеру не следует полностью отказываться от средств *перевоплощения*. Он использует эти средства лишь в той степени, в какой всякий человек, лишенный актерских способностей и актерского честолюбия, использовал бы их, чтобы представить другого человека, то есть его поведение. Показ поведения других людей происходит ежедневно при бесчисленных обстоятельствах (свидетели несчастного случая показывают вновь подошедшим поведение потерпевшего, шутники имитируют смешную походку приятеля и т. п.), причем лица, показывающие других, не пытаются навязать своим зрителям какую бы то ни было иллюзию. И все же они в известной степени *перевоплощаются* в изображаемых лицах, усваивая их манеру поведения.

Как сказано, наш актер тоже использует этот психологический акт. Однако в противоположность обычному методу игры, когда акт *перевоплощения* осуществляется во время самого представления с целью побудить и зрителя *перевоплотиться*, наш актер будет осуществлять акт *перевоплощения* лишь на предварительной стадии, во время репетиционной работы над ролью.

Чтобы избежать слишком «импульсивного», беспрепятственного и некритического представления лиц и со-

103

Рис. 2. Брехт Б. Краткое описание новой техники актёрской игры, вызывающей так называемый «эффект очуждения» // Брехт Б. О театре. М.: Издательство иностранной литературы, 1960. СС. 102–103. [скан]

демонстрировать спектр субъективных возможностей («в том, что он делает, должно содержаться и отменяться то, чего он не делает»; роль должна читаться вместе с ремарками и комментариями) (Brecht, 1960, 104), показывая радикальную случайность происходящего на сцене. Эта случайность, в итоге представшая перед зрителями только в одном виде, передает, по замыслу Брехта, инициативу конституированию смысла, как бы «перегоняя» реакции зрителей и не давая им возможность поверить в происходящее и успеть на него отреагировать.

Можно сказать, что Брехт, — предлагая актерам сначала пересказывать содержание стиха в прозе и только потом зачитывать его, или заставляя их устраивать коллоквиумы с публикой, посвященные обсуждению актуальных политических вопросов, — инициирует проблеск феноменологического в сим-

волическом, не дает символическому учреждению реализовать один из своих сценариев, поскольку театральное представление переходит в чистую стихийную событийность. Этот проблеск у Ришира понимается через выход из символической тавтологии, разуверение в символической вере — всегда-уже-данной ориентации в мире, уверенности в нем (Richir, 1988, 370)⁵.

Выход из символической тавтологии в этой схеме возможен в виде подзрения о наличии разницы между бытием и кажимостью, из которых только последняя способна «предопределить» человеческую судьбу и быть источником символической веры. Ее слом мотивирует обнаружение незнакомого внутри тавтологии, определенный сдвиг, запущенный *ничего не значащим* элементом, который не вписывается в порядок означающих.

Дискурсивная структура «Вещей» построена вокруг наблюдателя. Если принять эту обзорную точку всерьез и занять ее, открывается опасность парадокса, который вслед за Мангеймом формулировал Рикёр: идеологичное сознание — это сознание другого; я обнаруживаю его идеологичность, гипостазируя свое собственное сознание. Эта опасность подтверждается тем, что нарратив наполнен типичными «буржуазными» маркерами: герои окружены газетой «Монд» и сигаретами «Житан», апроприированными картинами Бюффе и кинотеатрами площади Клиши. В своей семиологии он мог бы, скорее, быть материалом для Барта, но я предлагаю посмотреть на него иначе: с точки зрения места, которое в этом дискурсе можно занять, воспроизводя его. Текст построен на гипотетической референции: он предлагает даже не наблюдать за происходящим, распознавая в нем символический код, но представить (там, где повествование строится в будущем времени) или «вспомнить» (в прошедшем) его. Экзистенциальное измерение, в котором даны герои этого текста, идет по описанному Альтюссером сценарию: идеология не просто механически определяет место субъекта в мире, но и наделяет его «живым опытом», хозяином которого он для себя выступает. Вживание в предложенную нарративом грезу, построенную на «заскучавшем» наблюдении за носителями господствующей идеологии прерывается только однажды: постскриптумом из Маркса, говоря-

⁵ Произвольность последней обнаруживается в тот момент, когда смысловые образования утрачивают статус означающих и переходят в ранг кажимости. Примером такого «распада» мог бы стать произошедший в астрономии перелом, который показал, что созвездия и их движение хаотично, хотя и предстает для нас в виде системы означающих, обладающих общим принципом (Richir, 1988, 370). Среди других примеров — слом коллективной естественной установки, произошедший в 1789 г. с Французской революцией (Richir, 2015, 24), в которой, правда, «коллективное эпохе» продлилось — как бы условно это ни звучало — несколько дней, сменившись повторной кодировкой.

Путешествие доставит им удовольствие. К полудню они небрежной походкой отправятся в вагон-ресторан. Они усядутся друг против друга у окна. Закажут по стаканчику виски. В последний раз обменяются заговорщицкой улыбкой. Туго накрахмаленные скатерти и салфетки, массивные приборы с маркой агентства спальных вагонов, толстые, украшенные гербами тарелки покажутся им прелюдией к великолепному пиршеству. Но завтрак, который им подадут, по правде говоря, будет попросту безвкусным.

Маркс сказал, что способ является частью истины в той же мере, что и результат. Нужно, чтобы поиски истины сами по себе были бы истинными; истинные поиски — это развернутая истина, отдельные части которой соединяются в результате.

Рис. 3. Перек Ж. Вещи. Одна из историй шестидесятих годов. М.: Опустошитель, 2021. С. 158. [скан]

щем о необходимости истинности поисков истины (Перек, 2021, 158) (рис. 3). Этот ход можно расценивать как реализацию методических указаний Брехта, в котором ремарки к тексту тоже должны быть озвучены перед зрителями, но в данном случае в качестве этой ремарки как будто случайно проступает «руководящая идея» самой критики — марксистская парадигма с ее стремлением к различению ложности и истинности. Поэтому за повествователем, на протяжении всего текста выступавшим в качестве незаинтересованного наблюдателя, вдруг открывается его собственное место — место критика-марксиста, вынужденного «повсюду следовать за [идеологией] и разоблачать каждый ее шаг, чтобы не остаться в дураках» (Dufrenne, 1974, 33–34).

Критика идеологии, таким образом, открывает несколько парадоксов, каждый из которых реализуется на одном из ее уровней. На первом уровне, состоящем в том, чтобы распознать некое положение как идеологичное, ее критику предстоит гипостазировать свое собственное сознание, то есть совершить идеологическую по характеру процедуру генерализации. Этот вопрос решался у Маркса через ожидание бесклассового общества, в котором ни одна идеология не сможет стать доминирующей, был заново поставлен у Альтюссера через неминуемую принадлежность фигуры субъекта идеологии. Однако он решался в системе, в которой можно сделать исключение для себя: высказываясь о парадоксах идеологии, сам Альтюссер не локализует свой голос в дискурсивных системах, которые тематизирует. В этом — второй парадокс любой критики: говоря о том, что фигура субъекта является коррелятом идеологии и признавая его невозможным источником критики, она продолжает исходить от чьего-то лица, не проблематизируя свой исток, — и, опять же, дублирует «камуфлирующий» характер того, что критикует. Тем не менее Альтюссер, не решая вопрос об инстанции, из которой исходит критика, впервые артикулирует ее характер как политический: постановка идеологии под вопрос происходит в регистре, где остается возможным коллективное действие и существование в социальных формах.

Марк Ришир рассматривает идеологию в другом масштабе — как один из кодов символического учреждения, определяющего пребывание в естественной установке. На вопрос о возможности критики как таковой он отвечает утвердительно, обосновывая это характером самого символического учреждения: будучи тотальным, но не герметичным, оно допускает наличие феноменологических «лакун», где встречаются символическое и феноменологическое и становится возможной постановка идеологии (как и языка, науки, философии, права и других символических кодов) под вопрос в виде ее редукции. В одной из вариаций этой редукции, которую Ришир называет коллективным эпохе исторического времени, учреждаются общества и политические режимы: в символическом поле проступает утопическое, принадлежащее феноменальному полю по преимуществу. Однако момент учреждения — момент возвышенного у Ришира — не может быть конститутивным принципом в дальнейшем существовании общества, поскольку по мере его существования безобразное, проступившее в эпохé, оформляется; символический порядок подвергается перекодировке. Поэтому адресованный идеологии вопрос может

состояться в месте встречи символического и феноменологического регистров; но эта встреча остается непредсказуемой и может обернуться неудачей: символическое и феноменологическое могут разминуться. Этот вопрос понимается как феноменологическое испытание, оборачивающееся символической смертью субъекта (смертью самотождественности [mêmeté], но не самости [ipséité] в терминологии Рикёра).

Так, в основу феноменологического подхода к критике идеологии ложится образ символической смерти — своеобразной конверсии, ставшей классическим сюжетом для феноменологических исследований. Этот подход помогает избежать парадоксов, оказавшихся в центре структуралистских и социологических исследований идеологии. Поэтому в финальной части статьи — после проведенной экспозиции существующих критических проектов — показываются отдельные «случаи» такой критики, обнаруженные в поле художественных практик. Каждый из них предлагается понимать как фиксацию одного из аспектов возможной критики. В первом — благодаря спровоцированному художественными средствами перцептивному сдвигу — под вопрос ставится отдельный символический код: партийный дискурс. Во втором разоблачительная риторика, принятая якобы объективным критиком «буржуазной идеологии», доводится до логического конца и венчается саморазоблачением. В третьем формой критики выступает стихийная художественная практика, не подчиненная идеологической циркулярности и замкнутости ее структур.

Так феноменология, став инструментом критики идеологии, предполагает не только методологически выверенный пересмотр некоторых регионов опыта и символического порядка в целом. Она требует провести последовательную редукцию воспринимаемого и воспринимающего, которая ведет к самообнаружению субъекта в месте «встречи» символического и феноменологического. Но поскольку закрепиться в нем невозможно, эта критика становится плацдармом для символической смерти, феноменологической конверсии, и не обеспечивает перехода к некоему до- или внеидеологическому полю раз и навсегда.

REFERENCES

- Althusser, L. (1970). *Ideologie et Appareils idéologiques d'Etat*. Paris: La Pensee.
- Althusser, M. (2003). *The Humanist Controversy and Other Writings*. London: Verso.
- Brekht, B. (1960). A Brief Description of the New Technique of Acting, Causing the So-called “Defamiliarization” Effect. In *O teatre* (102–115). Moscow: Izd-vo inostranoi literatury Publ. (In Russian)
- Clastres, P. (1974). *Les sociétés contre L'État*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Dufrenne, M. (1964). Critique littéraire et phénoménologie. *Internationale de Philosophie*, 18 (68/69), 193–208.
- Dufrenne, M. (1974). *Art et politique*. Paris: UGE.
- Legros, R. (1990). *L'idée d'humanité*. Paris: Grasset.
- Lekhtsier, V. (2000). *Introduction to the Phenomenology of Artistic Experience*. Samara: Izd-vo Samar-skogo Universiteta Publ. (In Russian)
- Lekhtsier, V. (2020). Poetry as Phenomenology. *Vozduh*, 40. Retrieved from http://www.litkarta.ru/projects/vozdukh/issues/2020-40/lekhtsier/view_print/#name22.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Phenomenology of Perception*. Rus. Ed. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Pêcheux, M. (1975). *Verités de la Palice: linguistique sémantique, philosophie*. Paris: Maspero.
- Perec, G. (2021). *The Things. One Story from 1960s*. Moscow: Opustoshitel'. (In Russian)
- Prigov, D. (2016). Objects' Description. In D. Prigov, *Sovetskie teksty* (90–99). Moscow: Izd-vo Ivana Limbaha Publ. (In Russian)
- Richir, M. (1988). *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Million.
- Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques — Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Richir, M. (1994). Phénoménologie et politique. *Les Cahiers de Philosophie*, 8, 9–39.
- Richir, M. (1996). *Le travail de l'artiste à l'œuvre: visible ou invisible?* Publications de l'Université de Pau.
- Richir, M. (2000). *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: Édition Gerôme Million.
- Richir, M. (2011). Le statut phénoménologique du phénoménologue. *Eikasia — Revista de filosofia*, 93–104.
- Richir, M. (2015). *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble: Éditions Gerôme Mil-lon.
- Richir, M. (2016). Phenomenology of the Poetic Element. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 5 (1), 281–298.
- Ricoeur, P. (1986). *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil/Esprit.