

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-195-215>

ШЕЛЛИНГИАНСКИЕ МОТИВЫ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ М. РИШИРА: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ГИПНОЗ*

ЕКАТЕРИНА ХАН

Научный сотрудник.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
105066 Москва, Россия.

E-mail: katerina.inno@gmail.com

В статье предлагается реконструкция ряда ключевых мотивов феноменологического проекта Марка Ришира, направленного на критику символического учреждения. Помимо значимых историко-философских комментариев к ряду переводов Шеллинга на французский язык, Ришир также многократно ссылался на Шеллинга и в собственных феноменологических построениях. Предлагаемая интерпретация связывает в значительной степени вдохновенную Шеллингом ришировскую теорию феноменологического бессознательного, его рассуждения об аффективности, интерес к греческой мифологии и мифологическому мышлению (в «Рождении богов») и политическую философию. Показано, каким образом некоторые концепты Ришира — в частности, трактовка феноменологического бессознательного, мифа, протееобразный характер власти, смена эпох как смена типов символических учреждений власти, — могут быть поняты на основе соответствующих мест из философии Шеллинга и каким образом может быть выстроена смысловая генеалогическая связь между ними. Тематизируя роль феноменологического бессознательного в ходе феноменализации, автор предлагает противопоставить трактовку бессознательного, сохраняющего свою простую таинственность и способы обхождения с ним у Ришира — и в психоанализе, стремящегося скорее «расколдовать» бессознательное, структурировать его и превратить живое потенцирование смысла в символическое воспроизводство симптома. Феноменологическое обращение к мифологии у Ришира служит обоснованием для нетривиального перехода от теоретической феноменологии к практической

* 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)».

© КАТЕ KHAN, 2023

философии. В статье также уделяется внимание теории власти у Ришира и Лефора, предположительно восходящей к Ла Бозе. Предлагается раскрыть предложенную Риширом антитезу мнимой политики деспота, воспроизводящей символическое учреждение власти и поддерживающей трансцендентальную иллюзию необходимости контроля и порядка в форме своеобразного «гипноза» — и реальной политики как праксиса свободы.

Ключевые слова: Ришир, Шеллинг, феноменологическое бессознательное, феноменализация, аффективность, мифология, возвышенное, тираническое, трансцендентальный гипноз.

SCHELLINGIAN MOTIVES IN M. RICHIR'S PHENOMENOLOGY: PHENOMENOLOGICAL UNCONSCIOUSNESS AND TRANSCENDENTAL HYPNOSE*

KATE KHAN

Research Fellow.

National Research University “Higher School of Economics”.

105066 Moscow, Russia.

E-mail: katerina.inno@gmail.com

The article provides a philosophical reconstruction of the composition of key motives in the phenomenological project of Mark Richir, who is known for his criticism of the symbolic institution. Following Richir's deep inspiration in Schelling's philosophy allows to find connections between his theory of the phenomenological unconscious and affectivity, his commentaries concerning Greek mythology and mythological thinking in *La Naissance de Dieux*—and his political theory. Along with general historical and philosophical comments on a number of translations of Schelling into French, Richir repeatedly refers to Schelling in his own theoretical arguments. The research shows how some of Richir's concepts — in particular, his interpretation of the phenomenological unconsciousness, myth, the Protean nature of power, the change of grand epochs as a change of types of the symbolic institutions of power—can be understood on the basis of relevant passages from Schelling's philosophy, and how a semantic genealogical connection between them can be built. By considering the importance of the phenomenological unconsciousness in the course of phenomenization process as described in Richir's works, it is proposed to contrast the interpretation of the unconsciousness, which retains its simple mystery and the ways of dealing, with it in Richir's version: while psychoanalysis is striving for the “disenchantment” of the unconsciousness by means of translating it into the symbolic language and transferring the living potentiation of meaning into the reproduction of a symptom. Richir's phenomenological appeal to mythology turns out to be a non-trivial shift from theoretical philosophy to practical philosophy. The article also pays attention to the theory of power in Richir and Lefort, which presumably dates back to La Boétie. It is proposed to reveal the antithesis of the imaginary policy of the despot proposed by Richir, reproducing the symbolic institution of power and supporting the

* The article was prepared as a result of research under the project no. 21-04-052 “On the Phenomenological Revolution: The Origins of the Philosophical Project of Mark Richir” (2021–2022) within the framework of the Program “Scientific Foundation of the National Research University Higher School of Economics (HSE)”.

transcendental illusion of the need for control and order in the form of a kind of “hypnosis”—and real politics as a praxis of freedom.

Keywords: Richir, Schelling, phenomenological unconsciousness, phenomenalization, affectivity, mythology, sublime, tyrannic, transcendental hypnosis.

Марк Ришир — один из тех авторов, чтение и прояснение историко-философских отсылок в текстах которого порой напоминает сражение с лернейской гидрой: едва была повержена одна голова, как на этом месте вырастает еще несколько, и так — до самого конца текста. К примеру, в статье «Дикая аффективность, человеческая аффективность: животность и тирания» (Richir, 1996a) разбирательство с критикой мифа и эффектом «мифологического очаровывания» у Аристотеля и Платона очень быстро вовлекает Ришира в дальнейшее разбирательство с пониманием настроения возвышенного у Канта и Хайдеггера. Или, к примеру, за его недовольством проектом феноменологии как строгой науки обнаруживается не столько упрек Ришира в адрес Гуссерля, сколько попытка прояснения истоков феноменологического способа работы, которые Ришир видит еще в немецкой философии, в связи с чем считает целесообразным обратиться к Канту и Фихте. Вместе с тем внимательный читатель может заметить в текстах не только множество полемических противников Ришира, но и его союзников: к последним, в частности, я предлагаю отнести Ф. В. Й. Шеллинга. Итак, почему для Ришира феноменология не может быть строгой наукой или «наукоучением» и каким образом развенчанию подобного ее облика могла поспособствовать философия Шеллинга?

Сама феноменология Ришира выстраивается как опыт критического перепрочтения предшествующих феноменологов и обнаружения метафизических посылок в других философских проектах, будь то феноменологические или структуралистские. В связи с этим Ришир зачастую обращается к интерфактивности и к изучению сложной работы аффективности; его конек — перепрочтение отдельных эпизодов в истории мышления в попытке проследить, где же метаморфоза смысла «закостенела», утратила аспекты удивления или недопонимания, и обрела застывшую символическую форму. Что же не устраивало Марка Ришира в символическом учреждении самой философии? Зачем он переходит от философии к политической антропологии, стремится разоблачить «трансцендентальную иллюзию современной политики», выстроенную вокруг эстетического переживания возвышенного и понимания государства как учреждения, ограничивающего террор определенными рамками?

Соглашаясь с Ж. Месниль в оценке философского проекта Марка Ришира как проекта, прежде всего философско-антропологического (Mesnil, 1994), нельзя не отметить, что в этом проекте важную роль играет не только феноменология (реапроприация Гуссерля, заметное влияние Мерло-Понти, эксплицитное размежевание с Хайдеггером и чуть более скрытая полемика с Деррида, диалог с альтернативными феноменологическими проектами того же времени, представленными в работах Паточки, Мальдине, Анри...), не только полемика со структурализмом и психоанализом (Бинсвангера, Лакана и других авторов), но и особенное внимание к немецкому идеализму в целом — и к философии Шеллинга в частности¹. Не стоит недооценивать влияние некоторых идей Шеллинга и на Мориса Мерло-Понти (см. подробнее: (Wirth & Burke, 2013)), оказавшего существенное интеллектуальное влияние и ставшего титульным автором для нескольких философских курсов Ришира. В рамках данного исследования я постараюсь показать, в чем состояла особенность и оригинальность интерпретации философии Шеллинга в работах самого Марка Ришира.

Прежде всего стоит учесть, что Ришир был хорошо знаком с корпусом шеллинговских текстов. Он был автором предисловия к французским переводам трактатов «Исследование о сущности человеческой свободы...» и «Мировые эпохи», а также автором предисловия к переводу лекционного курса «Философии мифологии» на французский язык. Как феноменолог, он развивает свою концепцию феноменализации, укорененной в «феноменологическом бессознательном», исследует различные настроения и пытается обнаружить скрытые философски-антропологические мотивы и сюжеты в трактовках аффективности мышления. Например, в работе «Рождение богов» (*La Naissance de Dieux* (Richir, 1995)) Ришир предлагает собственную трактовку мифологического мышления и фантазии, и при внимательном чтении в анализе Риширом этих сюжетов можно заметить довольно сильное влияние Шеллинга². В этой

¹ Важную роль немецкого идеализма для Ришира отмечали еще С. Карлсон и А. Ямпольская, подчеркивая, что «именно в немецком идеализме Ришир находит путь, позволяющий ему по-новому прочесть Гуссерля». См.: (Carlson & Yampolskaya, 2020, 277).

² К примеру, переход теогонии к мифологической эпохе, а также сюжет о Кроносе описанный Шеллингом в разделе лекционного курса «Мифология» и в «О значении одной новооткрытой настенной росписи в Помпее» (см. 14 и 27 лекцию второго тома «Философия мифологии» (Schelling, 2013, 225–255, 472–493, 517–525) явно используется Риширом в его описании перехода от власти тирана к более мягкой власти короля (ср. Richir, 1995, 79–90). Свой комментарий по поводу курса лекций Шеллинга «Монотеизм» и проблемы осмысления творения от Платона до Шеллинга Ришир дает в статье «Событие в творении (*L'Événement dans la Création*)» (Richir, 1996b).

и некоторых других работах Ришир также обращается к специфическому мотиву протееобразной тирании как политической реализации «трансцендентального гипноза» (Richir, 1982; 1995; 1996a; 1996b). Сама метафора Протея, похоже, заимствуется им из шеллинговского описания природы. Один из ключевых феноменологических заходов Ришира, направленных на критику символического учреждения и символической тавтологии обусловлен его пониманием самостановления смысла как некоторого бесконечного потенцирования, что позволяет ему противопоставить мнимое, или видимое, тождество — тождеству реальному, которое, впрочем, остается недостижимым (во всяком случае, вне метафизических полаганий, от которых сам Ришир пытается всячески дистанцироваться). Наконец, его версия «гиперболического эпохе», по-видимому, также укореняет гуссерлианское феноменологическое «эпохе» не только в сомневающемся *cogito* Декарта, но и в философии откровения Шеллинга³. Все вышесказанное позволяет утверждать не только эксплицитную идейную связь, но и сходство между Шеллингом и Риширом в плане постановки вопросов и определенных техник работы с историко-философским материалом.

Простое обнаружение идейного влияния одного автора на другого, казалось бы, не прибавляет ничего ценного к нашему пониманию — однако мне представляется небесполезным попытаться собрать рассеянные по разным текстам и статьям Ришира замечания в некоторую целостную нить повествова-

³ Об этом, в частности, идет речь в статье М. Ришира *Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling: Approche phénoménologique*, в которой он указывает на предпринятую Шеллингом попытку представить в его негативной философии возможность помыслить «могущее быть» (чистую возможность, потенции в Боге) как необусловленное, которое может явиться в акте развертывания творения как божественного откровения, и обращение к этому «непредмыслимому» (нем. *unvordenklich*, фр. *imprévisible*) некоторым образом трансформирует само наше мышление, указывая на нечто/ничто, его предваряющее. Так, Ришир пишет: «Когда Шеллинг предлагает нам помыслить сущее “до” мышления, он некоторым образом предлагает нам помыслить его без мышления, т.е. приостановив всякое мышление, что для нас, как феноменологов, есть возможное, хотя и чрезвычайно парадоксальное, выражение феноменологического гиперболического эпохе. Как мыслить голое сущее, которое не мыслит? И как мыслить то, что не есть чистая и простая спекулятивная абстракция, необходимая для начала диалектического движения?» (цит. по: Richir, 2015, 41). Как считает Ришир, для осуществления подобного мысленного трюка Шеллинг осуществляет гиперболический переход от «до» к «после», который он также описывает как бросок, анжамбеман (фр. *enjambement*, букв. перешагивание, в стихосложении используется для обозначения эффекта расхождения между синтаксическим и ритмическим строением текста при переносе строки) между «до» начала пространства и времени — и «после» начала творения, парадоксальным образом преодолевающий разрыв между чистой необусловленностью и всегда уже становящимся через некоторую случайность, становящуюся необходимостью.

ния, артикулирующую связь его трактовки жизни сознания и животелесности (*Leibkörper*) с жизнью общечеловеческой, то есть политической. Тем интереснее, что инструментарием для подобного рода интерпретации выступает выявление шеллингианских мотивов — ведь у самого Шеллинга едва ли удастся найти текст, специально посвященный проблематике власти и политики. Ришир в этом смысле может быть рассмотрен не только как феноменолог, вдохновлявшийся некоторыми шеллинговскими темами и рассуждениями — но и как своего рода творческий продолжатель начатой Шеллингом линии (в которую он, впрочем, контекстуально вплетает многие другие политические фигуры — от Александра Зиновьева до Даниэля Кон-Бендита и Эдуарда Кузнецова)⁴. Оставляя в стороне вопрос о том, почему именно Шеллинг нужен был Риширу для размежевания с ранним Деррида, в свою очередь находившимся под большим впечатлением от философии Гегеля (этому полемическому сюжету следовало бы посвятить отдельное исследование), в данном случае я хотела бы обратиться к нескольким конкретным сюжетам в творчестве Ришира и продемонстрировать их связь с натурфилософией, философией мифологии и философией откровения Шеллинга.

Вместе с тем не хотелось бы завуалировать и те существенные различия, которые неизбежны ввиду как исторической дистанции, так и имеющихся содержательных расхождений. Итак, в рамках данного изложения я постараюсь раскрыть три ключевых шеллингианских мотива у Ришира, обратившись к его концепции феноменологического бессознательного, к пониманию специфики мифа и мифологического нарратива о богах, а также к его концепции тиранической протееобразной власти и т. н. «трансцендентальному гипнозу», являющемуся, в числе прочего, политической маской тотальности символического учреждения. Стоит заметить, что эти три мотива весьма тесно сплетены у Ришира в его критике символического учреждения, которая нацелена как на теоретические мишени (как то: структурализм, психоанализ, феноменология жизни), так и на практические (например, идеологические мифы, «ложные сознания», захваченные деспотизмом, и символические учреждения с их нормативными предписанными смыслами).

⁴ Стоит указать на то, что политическая программа борьбы с языковыми тупиками и необходимость возвращения в этой связи именно к политической философии был заявлен редакцией журнала *Textures*, в состав которой входили Клод Лефор, Марсель Гоше, Марк Ришир, Жак Девиит, Роберт Легро и Макс Лоро, в 1971 году. Подробнее о политическом контексте и ангажированности М. Ришира см. во вступительной статье М. Стениной «К возможности антисемиологии: Марк Ришир читает Даниэля Кон-Бендита» к переводу статьи Ришира «“Крупная” игра, мелкие “игры”», которые на момент написания данного текста еще не опубликованы и готовятся к выходу в печать.

1. КОНЦЕПЦИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО»: ЗАЧЕМ СНЯТСЯ СНЫ?

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг писал о двух сторонах продуктивной деятельности — сознательной и бессознательной, указывая на то, что обе они могут быть обнаружены в самом сознании. Показательно, что реальный мир объектов выступает у него продуктом бессознательной деятельности, в то время как продуктом деятельности сознательной становится идеальный мир искусства (Schelling, 1987, 240–241). Симметричную структуру мы обнаруживаем у Марка Ришира в его исследовании феноменализации: явления и кажимости (и те и другие для интенционального сознания являются не чем иным, кроме как кажимостями) трактуются в одном случае как архаические феноменализации, образованные бессознательными пассивными синтезами, а в другом случае — как феноменальные структуры интенционального смысла. Эксплицитно отсылая к шеллинговскому бессознательному и «незапамятному» (или «непредмыслимому»)⁵, Ришир совершает то же самое интеллектуальное движение, что и Шеллинг, обнаруживающий место и значение бессознательной деятельности в работе сознания. В каждом случае «я» едва ли может предсказать содержание подобного рода продукта: было бы радикальным солипсизмом мочь *полагать* все возможные объекты феноменализации, поскольку несмотря на все попытки феноменологов так или иначе упразднить или истончить различие внутреннего/внешнего за счет обращения к телесности и воображению, все же это не отменяет того простого факта, что воспринимаемые объекты оказываются мне некоторым образом *даны*. Однако всякий «я» оказывается способен дать отчет в характере протекания бессознательной продуктивной деятельности (работе *фантазии*).

Ввиду особенного характера этого бессознательного движения Ришир называет его *мерцанием*, поэтически сравнивая этот процесс с распознаванием очертаний фигур в облаках. Яркий образ, который приводит здесь сам Ришир — колышущаяся на весеннем ветру листва деревьев, напоминающая собой «слившееся с солнцем море» у Рембо (Richir, 2014, 217). Таковы, как полагает Ришир, мерцающие и «утопические» (т. е. не имеющие реального фиксированного местоположения) феномены, неконтролируемо вовлекаемые/вовлекающиеся в различного рода фантазийные «игры» переплетающихся кажимостей: я воспринимаю колыхание листвы как явление, листва кажется мне слившимся с солнцем морем, но я спонтанно-ритмически вижу это озаренное солнцем

⁵ См.: (Richir, 2001, 184–185). Также см. примечание Г. И. Чернавина к переводу статьи Ришира «О феноменологическом бессознательном» (Richir, 2014, 224).

море в бликах листьев, не нуждаясь в том, чтобы разделять их или совершать усилия по отвлечению от ощущений и актуализации работы памяти. Вместе с тем, как замечает А. Ямпольская, обнаруживая феноменологическое бессознательное в самом начале исследования феноменализации, Ришир «de facto навсегда остается в рамках не- или, точнее, прединтенционального анализа» (Yampolskaia, 2017, 201). И действительно, возникает впечатление, будто бы Риширу важнее и интереснее показывать тот самый бессознательный и архаический (т. е. первоначальный) исток всякой всплывающей вдруг фантазии, всякого настроения и ассамбляжа ассоциаций, который может быть упомянут лишь в качестве «феноменологического бессознательного». Последнее, собственно, и оказывается чистой продуктивностью без каких-либо предписанных и предзаданных символических структур и понятий — в отличие от лакановского бессознательного, которое всегда уже помещено в прокрустово ложе языка. Эта продуктивность исходит из ритмической синхронии, или «эвритмии» (не в штайнеровском смысле, а скорее в версии А. Мальдине, указывающего на ритм как на основополагающий эстетический принцип, преобразующий хаос в порядок, в котором «открытость есть не зияние, но проход»⁶).

Подобного рода мгновенные и произвольные «мерцающие» колебания, описываемые Риширом, напоминают также грезящее сознание у Сартра, который описывает мгновенность и незаметность переходов от мысли к ее реализации во сне. Сартр, в частности, отмечал, что спящее сознание не может ничего предвидеть. Сновидение фатально и продуктивно в отношении вымысла: утратив категорию реальности, здесь оно практически утрачивает и категорию возможности, поскольку любая помысленная возможность мгновенно вплетается в ткань сновидения, в то время как хрупкое рефлексивное сознание по большей части бездействует (Sartre, 2001, 271–294). Ришир обращает внимание на ту самую тонкую настройку «того, кто знает, что ему снятся сны»: он настаивает на том, что феноменолог, осуществляя архитектурную редукцию, как раз способен удерживать план самой феноменализации: имея в виду и бессознательную спонтанную активность в многообразии ее проявлений, и упорядочивающие их в нарратив символические фигуры, и представления о внутреннем мире переживаний некоторого субъекта с учетом его рефлексивного включения себя самого в горизонт интересубъективности и интерфактичности (в которой он, в свою очередь, всегда уже принимает в расчет Других, помещая себя в ситуацию радикально недоопределенного положения дел). Попросту говоря,

⁶ « Dans le Rhythme, l'Ouvert n'est pas béance mais patence » (Maldiney, 1973, 151).

феноменологическое бессознательное — место для «слепого пятна», на которое требуется указать косвенным образом, не пытаясь его просветить, ибо последнее рискует обернуться впадением в трансцендентальную иллюзию разума или тотальность невроза, заключив «феноменологическое бессознательное» в оковы «бессознательного, структурированного как символическое».

Момент бессознательного должен сохранять свою таинственность, ибо попытка дешифровки окажется трансцендентальной подменой, от которой Ришир всячески пытается предостеречь тяготеющий к метафизическим построениям разум. Примечательно, что он проводит параллель между удивительностью эстетического переживания моментов прекрасного и возвышенного — и мистическим в том смысле, в каком о нем писал Витгенштейн, говоря о принципиальной простоте (и неразвернутости!) той схематической складки, которая становится заметна в трансцендентальной эйдетике (см. Richir, 1988a, 347–348). Как отмечает А. Шнелль, в трактовке Ришира опыт возвышенного понимается как аффективная «гипербола», или такое перекрестье интенсивностей, такое биение сердца, чередующее фазы систолы и диастолы, которое обнаруживает в моменте истинную, воплощенную конкретизацию мира, «активный край неопределенности», порождающий всевозможные онтологические симулякры (Schnell, 2019, 85–87)⁷.

Феноменология, по версии Ришира, призвана осуществлять сознательное припоминание удивления, вслушиваться в звучание грез и образность метафизического парения мысли — то и дело осуществляя жест возвращения к бессознательной находчивости. Отсюда — невозможность представить феноменологию в качестве строгого наукоучения с незыблемыми основоположениями, поскольку она есть не трансцендентальная наука познающего субъекта, но метод мышления свободного человека, вовлекающегося в авантюру. Авантюренность предприятия призвана с лихвой окупиться продуктивностью описаний и решительностью практик: так понятый феноменологический метод предлагает отказаться от идеала основоположений в пользу раскрытия самой способности мышления спонтанно применять техники обнаружения и развертывания сменяющих друг друга предположений. Как отмечает Ф. Форестье, «в “Феноменологии и символическом учреждении” Ришир, пользуясь покровительством

⁷ Стоит отметить, что в образе бьющегося сердца можно также узнать и шеллингианский мотив из «Мировых эпох». Ср.: «Здесь нет никакой устойчивой жизни, но скорее постоянная смена расширения и сжатия, и вышеозначенное единство (целое данного момента) есть не что иное, как первая пульсирующая точка, словно бы бьющееся сердце божественности, которое в беспрестанно чередующихся систоле и диастоле ищет и не находит покоя [неопубликованный пер. П. В. Резвых, готовится к печати]» (см. Schelling, 1861, 320).

Шеллинга, описывает феноменологический опыт как опыт свободы»⁸ (Forestier, 2015, 197).

Сам ритм философствования, стало быть, определяется не столько сознательным намерением, сколько *феноменологическим бессознательным*. Само по себе это понятие, безусловно, проблематично, на что справедливо указывает А. Шнелль, пытаясь как-то изложить возможные способы осмысления этого самого бессознательного⁹ (Schnell, 2015, 209–213). Отсюда у Ришира возникает мотив «дикой страсти мышления», азартность, дикость и архаичность которой выражают как раз ее первичную мощь и бездонную глубину. Философы, увлекшиеся грезами и метафизическими снами в попытке удержать тот образ мира, который явился им лишь однажды, с точки зрения Ришира, оказываются в трансцендентальной ловушке, в заточении башни разума — и чтобы выжить в ней и не выжить из ума, им надлежало бы тотчас же пробудиться от них же, избавиться от порочной логики символической репрезентации мира, совершив своего рода «дефенестрацию», или возврат назад в реальный мир (Richir, 2020). При этом важно не превращать подобного рода жест в навязчивое различие модусов «подлинного» и «неподлинного» — ведь именно этот жест, проделанный Хайдеггером в «Бытии и времени», придал феноменологии экзистенциальный пафос трагической судьбы, который Риширу кажется слишком навязчивым и подозрительным¹⁰.

В этом плане пример Шеллинга-Протея, который постоянно модифицирует свои построения системы, меняет терминологический аппарат, пересобирает собственную философию, оказывается для Ришира как раз позитивным

⁸ При этом вызывает удивление тот факт, что во введении к своей монографии о Ришире Ф. Форестье, характеризуя тесную связь феноменологии и немецкого идеализма, упоминает Канта и Фихте (и далее активно ссылается на них по тексту), но при этом практически не упоминает Шеллинга: в самой монографии, помимо указанного места на с. 197–198, фактически игнорируются все связанные с Шеллингом сюжеты.

⁹ А. Шнелль выделяет три вида феноменологического бессознательного: 1) с точки зрения того, что составляет его «объективную ткань»: а) генетическое (как источник имманентных переживаний, обладающих интуитивной очевидностью), б) гипостазированное (как указание на перманентную изменчивость, или некоторое воспроизводство модификаций, что соответствует характеру фактичности мира) и в) отражающее (или рефлектирующее, *réflexible*) — выступающее условием и конституирующее феноменологический дискурс как таковой; 2) бессознательное измерение сознания себя; 3) некоторый «регион» опыта, который маркирован как «феноменологическое бессознательное» (Schnell, 2015).

¹⁰ Удел человека: выстаивать в просвете бытия или обрушиваться в своем падении в качестве *das Man* — даже при удержании возможности сочетания обеих перспектив, оказывается довольно скудным. Недаром Ришир упрекает Хайдеггера в меланхоличности его философии. См. подробнее: (Richir, 1990; 1991).

примером того, как философ должен избегать систематической догматики. Если вспомнить о том, что принцип тождества у Шеллинга ни в коем случае не сводим к банальной тавтологии, но является динамическим и удерживает во внимании тождество, различие и само единство тождества и различия, становится ясно, какая внутренняя динамика заложена Риширом в понятие «само-становящегося смысла» (*sens se faisant*).

Подводя предварительный итог, можно сказать, что философствование у Ришира все же предстает как некоторый целокупный аффективно-мыслительный процессуальный акт — и пусть это не только необязательно обретает форму господствующего дискурса, но и призвано не претендовать на подобного рода «учреждающую роль», обнаруживая скорее экзистенциальный акт потенции самопонимания и становления *par excellence*. Философ здесь не непогрешимый авторитет, говорящий от лица чистого разума, но простой человек, который, как и все прочие, подвержен различного рода кажимостям и грезам. Его особенность же состоит в том, что, в отличие от многих других, философ замечает не только их прелесть или мерзость, но способен припомнить и попытаться понять, откуда и почему видимое представляется именно так. Подобный опыт странного припоминания, или странного пробуждения, описывает в одной из глав книги «Непонятность само собой разумеющегося» Г. Чернавин: «сначала “просыпаешься” и не понимаешь, что значит “быть собой”, что значит “быть”; а потом продолжаешь “просыпаться” вновь и вновь, раз за разом, мгновение за мгновением; от каждой локальной самопонятности можно попытаться “проснуться”» (Chernavin, 2018, 54–55). Движение «зигзагом», о котором Ришир пытается высказаться на языке Гуссерля, по сути, есть движение ретроципации и переоценки увиденного. Для этого философствование должно не только осмыслить принцип потенцирования в природе, но и осуществить практику критического депотенцирования в поле символического. На мой взгляд, весьма точную поэтическую реализацию подобного феноменологического хода мысли можно заметить в поэзии А. Введенского, когда некий лирический герой-«Я» наблюдает собственное недоумевание по поводу метаморфоз мира вокруг, как бы подвешивая известные и готовые смыслы, весь существующий мир вещей — в радикальной неопределенности и необеспеченности¹¹.

¹¹ Подходящей иллюстрацией развертывания феноменологического бессознательного и пытающейся уловить его гиперболического эпохе можно быть, например, стихотворение Введенского «Гость на коне»:

«Я забыл существование // слов, зверей, воды и звезд. // Вечер был на расстояньи // от меня на много верст. // Я услышал конский топот // и не понял этот шопот, // я решил, что это опыт // превращения предмета // из железа в слово, в ропот, // в сон, в несчастье, в каплю света»... и далее: *«Человек из человека // наклоняется ко мне // на меня глядит как эхо»*

Как замечал М. Ришир, в конце концов, лишь подвергая себя «дефенестрации», философ «осознает, что вынужден попытаться понять, чего его лишило уединение, а не сожалеть об этом» (Richir, 2020, 769). Не сожалеть о философствовании, но не питать себя иллюзией беспристрастности мышления — таков посыл ришировской феноменологии.

2. РИШИР И «ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ» ШЕЛЛИНГА: КОГДА НА СЦЕНУ ВЫХОДЯТ БОГИ

Если один из ключевых исследовательских приемов — феноменологическое гиперболическое эпохе — у Ришира отсылает к некоторому парадоксальному «непредмыслимому» в философии откровения Шеллинга, то сам феноменологический проект Ришира можно было бы в целом охарактеризовать как испытание множественности и попытки дестабилизации смысла. Множественность, о которой пишет Ришир — в том числе и множественность «миров», которая загадочным образом позволяет случиться встрече, а также множественность людей, образующих не-монолитное собрание, гетерогенное сообщество. Аналогичную множественность являет и мир мифических богов, служащих предвестием откровения единобожия.

Прежде всего, стоит напомнить несколько ключевых положений философии мифологии Шеллинга. Шеллинг обращается к мифологии как к важному политеистическому эпизоду в истории человечества. В мифологии он различает так называемую реальную теогонию, или историю богов (в объективном рассмотрении) — и теогонический процесс в человеческом сознании (в субъективном рассмотрении)¹². Ришир обращает внимание на два ключевых момента в историко-критическом введении Шеллинга: 1) связь способа индивидуализировать народы и мифологии, а также 2) принятие мифологии в качестве истинного политеизма и корня теизма.

(Vvedenskiy, 2020, 107–109). Лирический герой, который далее «ни в чем не увидит смысла», но в скорости «все увидит сразу», начинает как раз с утраты всякого основания, доверяется явлениям и пассивно приходящим к нему впечатлениям, направляя внимание на то, чтобы наблюдать свой «опыт превращения предмета». На примере поэзии особенно заметен контраст между психоаналитической интерпретацией данного стихотворения, если воспринять их как поток свободных ассоциаций, в который выговаривает себя определенный симптом — и свободлюбивое феноменологическое чтение, которое оставляет вещам, копиям сохранять свою простоту и первозданность без того, чтобы навязывать им собственные сценарии, травмы и отсылки к ничему.

¹² См., в частности, выводы Шеллинга в восьмой лекции «Историко-критического введения в философию мифологии» (Schelling, 1989, 325–327).

Для Шеллинга философия мифологии выступала приуготовлением философии откровения, а политеизм оказывался вовсе не началом религиозной жизни, но проистекал из исходного, праисторического монотеизма — и оказывался путем к порождению истинного монотеизма. Примечательно, что там, где для Шеллинга отчетливы теологические мотивы, Ришир выводит на первый план мотивы политические: ведь именно мифологические системы позволяют выделить в истории различные народы. Таким образом получается, что те человеческие общества (древние цивилизации), которые обладали собственной мифологией, были одновременно и государствами со своей политической теологией, в то время как прочие общества оказывались «псевдообществами», не преуспевшими в символическом учреждении собственного культа, а их язык, стало быть, оказывается лишь псевдоязыком, не могущим вписать их в историческое время. Однако Ришира в данном случае заботит не столько печальная судьба неисторических народов, сколько богатый потенциал феноменологического развертывания разнообразных мифологических нарративов. Если мифологический процесс в духе Шеллинга следует понимать как путь «к восстановлению снятого единства» (Schelling, 1989, 343), то Ришир скорее озабочен раскрытием той самой феноменологической *множественности*, без которой никакое единство не может обнаруживаться. Ришир исходит из того, что мифическое мышление отнюдь не является дологическим или пред-рациональным — напротив, оно воплощает в себе достойное человеческое движение против единого (*contre l'Un*) — и, стало быть, оказывается направлено против логики универсального государства (*contre l'État*) (Richir, 1994, 8). Справедливости ради следует сказать, что Ришир, в отличие от Шеллинга, не отваживается действительно проработать многообразный материал, сосредотачиваясь на традиционно ближайших к европейской цивилизации истокам — грекам и библейским мифам.

Упоминая актуальность обращения к мифологии в свете современных мифологических штудий в контексте структурализма (и здесь ключевой фигурой, конечно, является вскользь упоминаемый Леви-Стросс), Ришир отчетливо дистанцируется от структуралистского подхода¹³, противопоставляя ему подход феноменологический. С одной стороны, в мифологическом мышлении

¹³ Леви-Стросс полагал, что наука о мифе должна представлять собой «рефлексию виртуального», или нескончаемую множественность связанного и бессвязного — «как и ритуалы, мифы бесконечны». См. подробнее: (Levi-Strauss, 1999, 14–22). Несмотря на солидарную позицию в отношении того, что задача исследователя по отношению нескончаемой вереницы мифов — скорее ставить вопросы, нежели давать ответы, тем не менее Ришир отмежевывается от структуралистской стратегии поиска типических структур в содержании мифов, «мыслящих самих себя», отказывается от стратегии поиска универсальных структур — и вместо

он видит прекрасный образчик работы фантазии. Как справедливо отмечала А. Детистова, у Ришира «неинтенциональность и необъективирующий характер фантазии отличает ее от интенционального акта воображения и восприятия» (Detistova, 2012). Фантазия, как уже было сказано ранее — действительный и приоритетный способ смыслопорождения. Попытка внимательно приглядеться к мифологизации (в виде превращения, установления пантеона, героизации, обожествления) позволяет увидеть, как работает сама процедура обоснования статуса, положения дел или эпохи — будь то в трагедии, в мифе или в политической теологии. В формировании пантеонов божеств Ришир обнаруживает ту же самую кажимость, что и в формировании государства.

С другой стороны, Ришир предлагает опробовать на мифологическом материале разработанную им модификацию гуссерлевского «эпохе». Его пресловутое «феноменологическое гиперболическое эпохе», совершающее приостановку и «кружащееся» в недоумении, проблематизирующее статус мифов в качестве «реальных» (т.е. имеющих отношение к истории человечества или онтологии), позволяет обнаружить их собственную символическую «истинность». Более того, именно в историко-критическом предисловии к философии мифологии Ришир усматривает великолепный образчик применения подобного метода исходной феноменологической редукции уже у самого Шеллинга¹⁴.

3. NATURA NATURANS И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ГИПНОЗ: ЗЕМЛЯ И ТИРАН, ПОЖИРАЮЩИЙ СВОИХ ДЕТЕЙ

Во «Введении к наброску системы натурфилософии» Шеллинг формулирует динамический характер продуцирования в природе следующим образом: «устойчивое пребывание продукта немислимо без постоянного его воспроизведения. Продукт следует мыслить в каждый момент уничтоженным и в каждый момент вновь воспроизведенным. Мы видим, собственно говоря, не пребывание продукта, а только его постоянное воспроизведение» (Schelling, 1987, 197). Но там, где Шеллинг искал разгадку природы как *natura naturans* в отличие от *natura naturata* (т.е. продуктивности, природы как субъекта в отличие

этого обращается к исследованию работы фантазирующего (т.е. активно и спонтанно продуцирующего) мифологического мышления.

¹⁴ Шеллинг действительно последовательно и системно «подвешивает» всевозможные исторически сложившиеся интерпретации понятия мифологии (будь то филологические, аллегорические, исторические, религиозно-ведческие или философские концепции) — чтобы затем совершить оригинальное философское усилие и обнаружить истину в мифологии как таковой.

от природы как продукта или объекта), Ришир обнаруживает «зерно феноменологии» (Richir, 2001, 180). Ключевой текст для Ришира здесь — «Об истинном понятии натурфилософии» (1801) Шеллинга, в котором обосновывается не только тождество идеального и реального, но и проводится различие между философией как наукоучением и философией как философствованием. Ришир полагает, что всякая идея у Шеллинга есть тождество основания, представляющая собой некоторое «хаотическое проявление начала» (Richir, 1988b, 14), его экстатическое проявление — и для какого-либо устойчивого определения идеи требуется уже различенность времени в качестве прошлого, настоящего и будущего. Осмысление истории творения становится теперь вопросом не столько важным для естественной истории и теологии, сколько для политики, зачастую апеллирующей к историческим мифам для собственного обоснования.

Принцип тождества Ришир предлагает заменить на принцип родства, чтобы подчеркнуть не только динамизм феноменального мира, но и обнаружить тот зазор, который Шеллинг видел исключительно в качестве присущего Богу и человеку в качестве бесосновной свободы. Такого рода зазор случайного сцепления, зазор между обрывками смысла, не составляющей непрерывной ткани необходимости, Ришир обнаруживает в интерфактичности, заступающей у него на месте метафизически нагруженного понятия природы как *physis*. Критика механистического истолкования природы и обращение к органицизму, допускающему не просто особый статус целого (как не равного сумме своих частей), но логику развития органического отношения как отношения сложной субординации, не отменяющей частичной автономии каждого органа, позволяют Шеллингу обнаружить возможность эволюционного истолкования природных форм. Аналогичным образом Ришир характеризует творчество человеческой фантазии и многообразие политических форм: каждая модель государства условно претендует на достаточность, но при этом обнаруживается лишь отдельным моментом среди многих прочих. В отличие от Шеллинга, Ришир предлагает посмотреть на становление многообразия форм не в ключе апологии истории, которая реализует определенный телеологический импульс и должна была бы с необходимостью вести к философии откровения, а, скорее, в эмансипаторно-ретроактивном ключе, позволяющем двигаться в любом направлении и видеть как в природе, так и в человеческом обществе не только силу организации, но и силу дезорганизации, не только цивилизационный порядок и встроенные в культуру символические практики — но и дух варварства и спонтанность поэтической фантазии.

В этой связи особенно важный тезис касается понимания именно живой природы, или природы порождающей. В своих ранних работах по натурфи-

лософии и вплоть до «Мировых эпох» Шеллинг рассуждал о том, что полнота жизни основывается на постепенности развития, на таком потенцировании, которое не знает резких скачков и разрывов, и в этом смысле метаморфозы, сколь бы удивительны они ни были, не противоречат каузальным объяснениям и не служат распадению «связи времен». Всякая перемена обнаружима в качестве таковой в силу размежевания с прошлым, но не в силу некоторого провала или пропасти (пожалуй, подобного рода провал или разрыв может быть представлен разве что в памяти человека, но не в модификациях природных форм). Природа действительно изменчива и, как пишет Ришир в одноименной статье («La nature aime à se cacher»), «любит прятаться» (Richir, 2005). Если Шеллинг исходит из того, что для философского исследования начал необходимо «поймать Протея природы, который... все время возвращается в бесчисленных явлениях» (Schelling, 1987, 94), то для Ришира протееобразность и неуловимость оказывается прежде всего прообразом тиранического. Политика эпохи модерна, утратившая свою непосредственную связь с учреждающим мировым порядком Богом, исходит из установления определений и законов, из учреждения всеобщего символического порядка, подкрепляемого *чувством возвышенного*¹⁵. Ришир неоднократно приводит схематичную реконструкцию того, каким образом происходит символическое учреждение власти речи-логоса в фигуре правителя-философа, связывая речь с образами восхождения и пробуждения ото сна в знаменитом мифе о пещере.

Ришир эксплицитно заявляет о том, что его понимание власти в данном случае основывается на подходе Клода Лефора, что он продолжает его дело. Сама власть для Ришира занимает «место *пустое* и неустойчивое» (Richir, 2011, 133) — соответственно, она носит *чисто символический* характер, поддерживаемый воспроизводящей себя фантазией. Для Лефора проблему составлял прежде всего тоталитаризм, и в качестве признаков тоталитаризма он выделял такое учреждение социального порядка, которое обосновывало себя в качестве всякого авторитета — правового, научного, практического... сфера политического в таком случае оказывалась везде, будучи радикально неопределенной и всепронизывающей, гарантией и стержнем «социального» как такового. Как писал Лефор, абсолютизм, деспотизм и тирания уступают место тоталитаризму тогда, когда власть становится тождественной организованности, когда факти-

¹⁵ В данном случае опыт возвышенного для Ришира становится связан с процедурой сублимации и с опытом *die Wonne* (нем.) и соответствующего ему *ravissement* (фр.), т. е. «восхищение», «блаженный восторг»: для Ришира, как и для Шеллинга в «Мировых эпохах» весьма важна семантика движения вверх, идея возвышения как превосхождения.

ческим мерилom всевозможных заслуг лидера становится организация (Lefort, 1986, 286). Вслед за Лефором Ришир подчеркивает, что маркер различения власти тирана и власти короля не столько его этос, сколько его легальный статус. Тиран выступает незаконным узурпатором власти, в то время как король получает власть согласно учрежденному порядку, причем власть короля не результат делегирования ему полномочий в результате договора, но следствие определенного религиозного установления.

Как и для Клода Лефора, для Ришира одним из важных различий в понимании характера власти является различие тирана (*tyran*) и короля (или царя, *roi*). Две эти формы правления восходят в истории философии к аристотелевской классификации, выражающей две формы господства одного над всеми — в одном случае речь идет о добродетельном правителе-монархе, руководствующемся общим благом, в другом случае — о тиране, который преследует лишь собственный интерес. Власть символического, как показывает Лефор, является наследницей именно власти тиранической ровно постольку, поскольку природа этой власти — пассивное согласие ввиду зачарованности именем Одного¹⁶. Единственность становится, по всей видимости, прямым воплощением воображаемого согласия для тех, кто никогда не достигал реального равенства, — и это очарование поддерживает иллюзию всеобщности там, где фактически всегда имеется разнообразие сообществ, взглядов и стилей жизни. Однако Ришир предлагает проследить генезис «хорошего» и «плохого» единогоначала дальше и обращается к материалу греческой мифологии — прежде всего, к «Теогонии» Гесиода и поэмам Гомера.

Обращаясь к феномену царской/королевской власти, Ришир обнаруживает не только исток символического учреждения философии как человеческой речи, но и указывает на то, что власть легитимного правителя никогда не может быть первой — она, имея свои рамки, всегда обосновывается через свою преемственность по отношению к предыдущему. Предшествующий же, дофилософский порядок был связан с господством ужаса и диких страстей, и *хюбрис* тирана заключался в том, что он становился фигурой-воплощением наивысшей страсти, которой способны были подчиниться все прочие — *стра-*

¹⁶ Ср. у Ла Боэси: «Поразительная вещь, конечно! Однако столь часто встречающаяся, что следует тем больше скорбеть и тем меньше удивляться, когда видишь, как миллионы людей, согнув выю под ярмо, самым жалким образом служат, не принуждаемые особенно большой силой, но будучи, как кажется, в некотором роде околдованными и зачарованными самым именем Одного, могущества которого они не должны бояться, ибо он ведь один, и качеств которого они не могут любить, ибо по отношению к ним он свиреп и бесчеловечен» (La Boétie, 1952, 8).

стью всепожирающей. Не имеющая иного основания, не встроенная в цепочку преемственности власти, тирания поддерживает себя лишь устранением любого потенциального претендента на власть. Если Шеллинг считал низвержение Кроноса Зевсом началом мифологии (которому предшествовала религия неупорядоченного Урана), то Ришир считает низвержение Кроноса началом политики. Предлагая феноменологически исследовать мифологию, он обнаруживает в мифе определенную тотальность — ткань смысла, которую, подобно Филомеле, сплетает все события воедино в историю.

Собственно, политическая мифо-логия для Ришира выступает как форма «трансцендентального гипноза», утверждение в качестве всеобщей некоторой *кажимости*, гипостазирование власти как живого тела социума (подобно гоббсовскому «Левиафану» или сакральному телу короля, описанному Канторовичем). В таком случае политика определяется через силу утверждения, что приравнивает к власти (силе) всю сущность политики, пересобирающую множественность таинственных природных сил и страстей — в политеизм (язычество), воцаряя господство Единого в лице правителя. Как пишет сам Ришир, для исследования генезиса этого «трансцендентального гипноза» ему требуется особая феноменология аффективности, понятия для которой он черпает и в философии, и в психологии — и, как мы видим, у самого Шеллинга.

Между крайностью тиранической незаконной власти человека и идеализацией фигуры короля «от Бога» Ришир обнаруживает промежуточное звено, средний термин их обоих — фигуру деспота (*despote*), репрезентирующую в данном случае господство случайности, принятой за власть (деспотия — власть, установившаяся так или иначе, тем или иным образом). Модель выборной монархии и секулярная ее версия в виде выбора главы государства оказывается легитимирована уже не через непосредственное обоснование предыдущим, но через некоторое инерционное воспроизводство одного и того же деспотизма единства над множественностью через разных его конкретных исторических носителей. В сущности, Ришир понимает «реальную» политику так же, как Ла Боэси — единственной действительной причиной существования власти тирана, короля или всякого другого деспота является признание такового в качестве властителя — не вследствие непосредственной угрозы насилия, но в качестве ставшего общепринятым символом государства как определенного символического порядка. В основании любой такой политики обнаруживается деспотизм, суггестивная природа которого кроется в склонности всякого субъекта вполне добровольно подпадать под «трансцендентальный гипноз», выполняя несобственные произволения как свои и руководствуясь при этом

некоторым воображаемым мотивом единства или общей целью некоторой надъиндивидуальной силы, которая при этом не является, строго говоря, сверхъестественной — в отличие от богов, правители в лучшем случае возводят к богам свою генеалогию, однако на роль действительных богов или Бога претендовать они не могли. В секулярной версии государства аффективная логика обоснования власти осталась неизменной — но тогда даже множественность позиций рискует быть стерта до неразличимости. Формальный властитель, будь то человек или институт, продолжает быть гарантом насильственно поддерживаемого единства, тяготеющего к уничтожению различий.

В противовес прискорбной и сохраняющей всю неприглядность мифического Кроноса реальной политике Ришир предлагает альтернативную версию политики — политику должного. Такая политика была бы «не бессознательным и слепым испытанием символического Постава, или Машинерии (*Gestell symbolique*)», которое в общем лишает людей их человечности, представляя их как некие означающие вне мира — но конкретным опытом, составляющим «предмет (символической) разработки человеческого удела (*l'objet d'une élaboration symbolique de la condition humaine*)» (Richir, 1989, 428–429). Ключевую роль в данном случае играет отход от мифологического установления царства над хаосом, отход от мифа о господстве разума над страстями и от антитезы варварства и цивилизации, племен дикарей и исторических народов — в пользу признания *свободы* не как формальной, а как сущностной характеристики человека политического, сознающего мнимый характер и эпохи варварства, и идеала цивилизованности. Такой человек, как считает Ришир, может быть способен на спонтанное нетранзитивное действие, на свободный жест и политическую игру. Примечательно, что статья Ришира «Варварство и цивилизация» завершается как раз отсылкой к шеллинговскому трактату «Исследования о сущности человеческой свободы» и тем антропоморфизмом божественной жизни, которую Ришир всячески приветствует в качестве урока того, как человек должен прежде всего защищать себя не от врага, не от соседа и не от политического конкурента, но от самого себя (от того зла в себе, которое при некотором волевом усилии он мог бы и не совершать). Вслед за этим Ришир также указывает на целесообразность двух практических выводов — педагогики должной автономии (напоминающей своеобразное сочетание кантовского просвещения со спонтанеизмом мая-68) и политики «истинной» демократии (сочетающей свободу с удержанием антагонизма варварства и цивилизации, антагонизма различий, взятых именно в качестве различий — вместо конформизма и индифферентности демократии мнимой) (Richir, 1982, 40–41).

Признание амбивалентности человека и, соответственно, его жизни в обществе, где может случиться всякое, — позиция во всяком случае более здравая, нежели утверждение любой априорной или апостериорной природы человеческого коллектива, который всегда устремлен к единству (как в античном полисе в описании Николь Лоро), или непременно воплощает собой бинарный антагонистический конфликт (как у Маркса), или в принципе подвержен логике какого-то -изма, порожденного «трансцендентальным гипнозом». В -измах, по всей видимости, и прячется последний миф — религиозный миф о героическом человеке, который открывает в себе божественное начало, возвышаясь тем самым над самим собой.

REFERENCES

- Carlson, S., & Yampolskaya, A. (2020). On the Frontline of Phenomenological Experience. The Preface to the Translation of the First of “Phenomenological Meditations” by Marc Richir. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 9 (1), 275–282. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-275-282> (In Russian)
- Chernavin, G.I. (2018). *The Oddity of the Taken for Granted*. St Petersburg, Moscow: Dobrosvet Publ. (In Russian)
- Detistova, A. (2012). The Phenomenological Project of M. Richir: Fantasy as a Dimension of the Phenomenological. *Voprosy filosofii*, 6, 139–148. (In Russian)
- Forestier, F. (2015). *La phénoménologie génétique de Marc Richir*. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- La Boétie, É. (1952). *Reasoning about Voluntary Slavery* (F.A. Kogan-Bernshtein, Trans.). Moscow: Izd-vo Akademii nauk USSR Publ. (In Russian)
- Lefort, C. (1986). *The Political Forms of Modern Society Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (John B. Tompson, Ed., Trans.). Cambridge: MIT Press.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Mythologists in 4 vol.: Vol. 1. Raw and Cooked*. Rus. Ed. Moscow, St Petersburg: Universitetskaya kniga Publ. (In Russian)
- Maldiney, H. (1973). *Regard, Parole, Espace*. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme.
- Mesnil, J. (1994). L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir. *Revue internationale de psychopathologie*, 16, 643–664.
- Richir, M. (1982). Barbarie et Civilisation. *Réseaux*, 41–42–43, 21–43.
- Richir, M. (1988a). *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*. Paris: Jerome Millon.
- Richir, M. (1988b). Sauvagerie et utopie métaphysique [Préface]. In F. W. J. Schelling, *Les âges du monde* (5–34). Bruxelles: Éditions OUSIA S. C.
- Richir, M. (1989). Du sublime en politique. *Synthesis Philosophica*, 8 (2), 411–430.
- Richir, M. (1990). La mélancolie des philosophes. In *Anuales de V Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles: L'Affect philosophe* (11–34). Paris: Vrin.
- Richir, M. (1991). Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes. *Epokhé*, 2, 113–173.
- Richir, M. (1994). Qu'est-ce que un Dieu? Mythologie et question de la pensée. In F. W. J. Schelling, *Philosophie de la mythologie* (7–85). Grenoble: Jérôme Millon.

- Richir, M. (1995). *La naissance des dieux*. Paris: Hachette.
- Richir, M. (1996a). Affectivité sauvage, affectivité humaine: animalité et tyrannie. *Epokhe*, 6, 75–115.
- Richir, M. (1996b). L'événement dans la création. In J. Greisch & G. Florival, *Création et Événement, Autour de Jean Ladrière. Actes du colloque de Cerisy-La-salle* (123–144). Coll. Bibliothèque de Philosophie de Louvain.
- Richir, M. (2001). Inconscient, nature et mythologie chez Schelling. In A. Roux & M. Vetö (Eds.), *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal* (133–148). Paris: L'Harmattan.
- Richir, M. (2002). Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique. *Annales de Phénoménologie*, 153–169.
- Richir, M. (2005). La nature aime à se cacher. *Kairos*, 26, 77–92.
- Richir, M. (2011). La contingence du Despote. *Eikasia: revista de filosofia*, 40, 129–136.
- Richir, M. (2014). On the Phenomenological Unconscious: Epoche, Blinking and Reduction Phenomenological. In S. Sholokhova & A. Yampol'skaya (Eds.), *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* (209–228). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian).
- Richir, M. (2015). Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling: Approche phénoménologique. In G. Bensussan, L. Hühn & P. Schwa (Eds.), *L'héritage de Schelling / Das Erbe Schelling* (41–52). Freiburg; München: Verlag Karl Alber.
- Richir, M. (2020). Defenestration. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 9 (1), 760–781. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-2-760-781> (In Russian)
- Sartre, J.-P. (2001). *Imaginary. Phenomenological Psychology of Imagination*. Rus. Ed. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Schelling, F.W.J. (1861). Die Weltalter. In A. H. K. Schelling (Ed.), *Sämtliche Werke. Abt. 1. Bd. 8, ed.* (195–344). Stuttgart, Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Schelling, F.W.J. (1987). *Collected Works in 2 vols.: Vol. 1*. Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Schelling, F.W.J. (1989). *Collected Works in 2 vols.: Vol. 2*. Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Schelling, F.W.J. (2013). *Philosophy of Mythology in 2 vols.: Vol. 2*. Rus. Ed. St Petersburg: Saint Petersburg University Press Publ. (In Russian)
- Schnell, A. (2015). Considérations sur l'inconscient phénoménologique. *Annales de Phénoménologie*, 205–220.
- Schnell, A. (2019). Réflexions sur le mouvement de pensée de Marc Richir. In *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir* (79–93). Paris: Hermann Éditeurs.
- Vvedenskiy, A. (2020). *I'm sorry I'm not a Beast*. St Petersburg: Pushkinskii dom Publ. (In Russian)
- Yampolskaya, A. (2017). Phenomenological Reduction as Artistic Device. *Voprosy Filosofii*, 2, 195–205. (In Russian)
- Wirth, J., & Burke, P. (Eds.). (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*. Albany: SUNY Press.