

ISSN 2311-6986 (Online)

ISSN 2226-5260 (Print)

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES IN PHENOMENOLOGY
STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES



12 (1) 2023

SPECIAL ISSUE

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И СТРУКТУРАЛИЗМ

PHENOMENOLOGY & STRUCTURALISM

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Том 12, № 1 2023

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И СТРУКТУРАЛИЗМ

Журнал входит в международные базы данных, электронные библиотеки открытого доступа, каталоги периодических изданий: Scopus | Emerging Sources Citation Index (Web of Science Core Collection) | CrossRef | ProQuest | CEEOL | J-Gate | The Philosopher's Index | Ulrich | WorldCat | Google Scholar | CyberLeninka | RISC | OAJ | COPE | ICI | MLA International Bibliography | Open AIR | IBZ Online | IBR Online | De Gruyter | ResearchBib |

Журнал зарегистрирован в качестве СМИ. Свидетельство ПИ № ФС 77-75574 от 08.05.2019

Учредители журнала:

Санкт-Петербургский государственный университет и Артеменко Наталья Андреевна

Журнал издается при Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета

ПУБЛИКУЕМЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПРОШЛИ ПРОЦЕДУРУ РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ И ЭКСПЕРТНОГО ОТБОРА

Главный редактор

Наталья Артеменко (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет

Выпускающий редактор

Георгий Чернавин (Россия) Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики”, Москва

Ответственный секретарь

Александра Поздеева (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет

Редакционная коллегия

Ханс-Райнер Зепп (Чехия) Карлов университет в Праге; Карел Новотны (Чехия) Карлов университет в Праге; Александр Шнелль (Германия) Бергский университет Вупперталя; Андрей Паткуль (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; Георгий Чернавин (Россия) Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики”, Москва; Андрей Лаврухин (Германия) Рурский университет Бохума; Фёдор Станжевский (Россия) Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет); Михаил Белоусов (Россия) Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва; Олег Мухутдинов (Россия) Уральский государственный университет, Екатеринбург; Николас Гаррера (США) Колледж св. Франциска, Нью-Йорк; Масуми Нагасака (Япония) Университет Васэда, Токио; Светлана Никонова (Россия) Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов

Научный совет

Никола Фернандо де Варрен (Бельгия) Католический университет Лувена; Ханс-Хельмут Гандер (Германия) Фрайбургский университет им. Альберта-Людвига; Михаэль Габель (Германия) Университет Эрфурта; Жан Гронден (Канада) Университет Монреаля; Себастиан Луфт (США) Университет Маркетт; Дитер Ломар (Германия) Университет Кёльна, директор Гуссерль-архива; Виктор Молчанов (Россия) Российский государственный гуманитарный университет; Алексей Савин (Россия) Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва; Ярослав Слинин (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; Александр Хаардт (Германия) Рурский университет Бохума; Петер Травни (Германия) Бергский университет Вупперталя; Эндрю Хаас (Россия, США) Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Москва); Михаил Хорьков (Германия, Россия) Университет Эрфурта, Институт философии Российской Академии Наук; Наталья Бросова (Россия) Белгородский государственный национальный исследовательский университет; Данил Разеев (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; Аннабель Дюфурк (Нидерланды) Университет Неймегена имени св. Радбода Утрехтского; Юлия Орлова † (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; Роман Громов † (Россия) Южный Федеральный университет; Ласло Тенгели † (Германия) Бергский университет Вупперталя; Неля Мотрошилова † (Россия) Институт философии Российской Академии Наук

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
Volume 12, Number 1 2023

SPECIAL ISSUE
PHENOMENOLOGY & STRUCTURALISM

The journal is indexed in: Scopus | Emerging Sources Citation Index (Web of Science Core Collection) | CrossRef | ProQuest | CEEOL | J-Gate | The Philosopher's Index | Ulrich | WorldCat | Google Scholar | CyberLeninka | RISC | OAJI | COPE | ICI | MLA International Bibliography | Open AIR | IBZ Online | IBR Online | De Gruyter | ResearchBib

Mass media registration certificate III № ФС 77-75574 issued on May 8, 2019

The founders of the journal:

St. Petersburg State University and Artemenko Natalia

The journal is published under the auspices of the Institute of Philosophy of the St Petersburg State University

ALL THE SUBMITTED ARTICLES ARE SUBJECT TO PEER-REVIEW AND SELECTION BY EXPERTS

Editor-in-chief

Natalia Artemenko (Russia) St. Petersburg State University

Editor

Georgy Chernavin (Russia) National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Executive Secretary

Aleksandra Pozdeeva (Russia) St. Petersburg State University

Editorial Board

Hans Rainer Sepp (Czech Republic) Charles University in Prague; Karel Novotný (Czech Republic) Charles University in Prague; Alexander Schnell (Germany) University of Wuppertal; Andrei Patkul (Russia) St Petersburg State University; Georgy Chernavin (Russia) National Research University "Higher School of Economics", Moscow; Andrei Lavruchin (Germany) Ruhr University of Bochum; Fedor Stanzhevskiy (Russia) St. Petersburg Technical University (Technological Institute); Mikhail Belousov (Russia) Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow; Oleg Mukhutdinov (Russia) Ural Federal University, Ekaterinburg; Nicolás Garrera-Tolbert (USA) St Francis College, New York; Masumi Nagasaka (Japan) Waseda University, Tokyo; Svetlana Nikonova (Russia) St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences

Advisory Board

Nicolas Fernando de Warren (Belgium) KU Leuven; Hans Helmuth Gander (Germany) Albert Ludwig University of Freiburg; Michael Gabel (Germany) University of Erfurt; Jean Grondin (Canada) University of Montreal; Sebastian Luft (USA) Marquette University; Dieter Lohmar (Germany) University of Köln, Director of Husserl-Archive; Victor Molchanov (Russia) Russian State University for the Humanities; Alexei Savin (Russia) Russian Academy of National Economy and Public Administration; Jaroslav Slinin (Russia) St Petersburg State University; Alexander Haardt (Germany) Ruhr University of Bochum; Peter Trawny (Germany) University of Wuppertal; Andrew Haas (Russia) National Research University "Higher School of Economics", Moscow; Mikhail Khorkov (Germany, Russia) University of Erfurt, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Natalia Brosova (Russia) Belgorod National Research University; Danil Razeev (Russia) St. Petersburg State University; Annabelle Dufourcq (Netherlands) Radboud University Nijmegen; Julia Orlova † (Russia) St. Petersburg State University; Roman Gromov † (Russia) Southern Federal University; László Tengelyi † (Germany) University of Wuppertal; Nelly Motroshilova † (Russia) Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES IN PHENOMENOLOGY
STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

12 (1) 2023

На журнал «Horizon. Феноменологические исследования»
можно подписаться по каталогу «Пресса России».
Подписной индекс 39475

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77-75574 от 8 мая 2019 г.
(Федеральное агентство по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор))

Учредители: Санкт-Петербургский государственный университет,
Артеменко Наталья Андреевна

Главный редактор

Н. А. Артеменко

Художник обложки

Э. Патракеев

Редакторы сайта

Л. Буряковский, А. Поздеева

Компьютерная верстка

А. М. Вейшторт

Адрес редакции: 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7-9

Дата выхода в свет 29.06.2023. Формат 70 × 100 ¹/₁₆.
Уч.-изд. л. 20,3. Тираж — 60 экз. Заказ № . Цена свободная

Издательство Санкт-Петербургского государственного университета
199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11.
Директор Издательства СПбГУ: Лебёдкина Елена Викторовна

Типография Издательства СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И СТРУКТУРАЛИЗМ

Выпускающий редактор
Георгий Чернавин (Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики”, Москва)

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>ABBED KANOOR</i> FROM STRUCTURE TO STYLE. MERLEAU-PONTY.....	9
<i>VITTORIO PEREGO</i> PHÉNOMÉNOLOGIE OU STRUCTURALISME. FOUCAULT, DERRIDA ET LA SYNTHÈSE PASSIVE.....	30
<i>CARLOS LOBO</i> DERRIDA'S OTHER TRANSCENDENTAL AESTHETIC.....	48
<i>IRENE BREUER</i> HUSSERL AND DERRIDA ON THE PROCESS OF SENSE FORMATION—GAPS AND EXCESSES.....	74
<i>DALIUS JONKUS</i> WRITING AS A MODEL OF CULTURAL SEDIMENTATION AND MEMORY: FERRARIS, DERRIDA AND HUSSERL.....	103
<i>АНТОН ВАВИЛОВ</i> ЗАГАДКА «ВСЕГДА УЖЕ» (УТРАЧЕННОГО СЛЕДА ФЕНОМЕНОЛОГИИ) В ДЕКОНСТРУКЦИИ ДЕРРИДА.....	115
<i>ДЕНИС МИХАЙЛОВ</i> «РАЗЛИЧАНИЕ» И «СВЕРНУТОЕ НИЧЕГО»: КАК МОЛОДОЙ РИШИР ЧИТАЕТ ДЕРРИДА.....	141

<i>ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН</i> ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ И ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ §§ 54–60 <i>БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ</i>	159
<i>МАРИЯ СЕНИНА</i> КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	173
<i>ЕКАТЕРИНА ХАН</i> ШЕЛЛИНГИАНСКИЕ МОТИВЫ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ М. РИШИРА: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ГИПНОЗ.....	195

II. ДИСКУССИИ

PRO-CREATIVE FUNCTION OF PRODUCTIVE IMAGINATION IN KANT'S FIRST <i>CRITIQUE</i> . DISCUSSION REMARK ON THE BOOK OF SAULIUS GENIUSAS "PHENOMENOLOGY OF PRODUCTIVE IMAGINATION: EMBODIMENT, LANGUAGE, SUBJECTIVITY" Ibidem-Verlag, Stuttgart, 2021. ISBN-13: 978-3-8382-1552-5 (<i>NATALIA ARTEMENKO</i>).....	216
---	-----

III. СОБЫТИЯ

<i>CALL FOR PAPERS</i> HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Спецвыпуск (Том 13, выпуск 1, 2024) «Аналитическая философия и феноменология».....	235
<i>CALL FOR PAPERS</i> HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Спецвыпуск (Том 13, выпуск 2, 2024) «Феноменология и эстетика»	241

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
Volume 12, Number 1 2023

SPECIAL ISSUE
PHENOMENOLOGY & STRUCTURALISM

Editor
Georgy Chernavin (*National Research University
“Higher School of Economics”, Moscow*)

CONTENTS

I. RESEARCH

<i>ABBED KANOOR</i> FROM STRUCTURE TO STYLE. MERLEAU-PONTY.....	9
<i>VITTORIO PEREGO</i> PHENOMENOLOGY OR STRUCTURALISM. FOUCAULT, DERRIDA AND THE PASSIVE SYNTHESIS.....	30
<i>CARLOS LOBO</i> DERRIDA'S OTHER TRANSCENDENTAL AESTHETIC.....	48
<i>IRENE BREUER</i> HUSSERL AND DERRIDA ON THE PROCESS OF SENSE FORMATION—GAPS AND EXCESSES.....	74
<i>DALIUS JONKUS</i> WRITING AS A MODEL OF CULTURAL SEDIMENTATION AND MEMORY: FERRARIS, DERRIDA AND HUSSERL	103
<i>ANTON VAVILOV</i> SECRET OF “ALWAYS ALREADY” (OF THE LOST TRACE OF PHENOMENOLOGY) IN DECONSTRUCTION OF DERRIDA	115
<i>DENIS MIKHAYLOV</i> “LA DIFFERANCE” AND “RIEN ENROULE”: YOUNG MARC RICHIR READS DERRIDA	141

<i>GEORGY CHERNAVIN</i> A PHENOMENOLOGICAL AND A POSTSTRUCTURALIST READING OF <i>BEING AND TIME</i> (SECTIONS 54–60)	159
<i>MARIA STENINA</i> THE PHENOMENOLOGICAL OUTLOOK ON CRITIQUE OF IDEOLOGY.....	173
<i>KATE KHAN</i> SCHELLINGIAN MOTIVES IN M. RICHIR'S PHENOMENOLOGY: PHENOMENOLOGICAL UNCONSCIOUSNESS AND TRANSCENDENTAL HYPNOSE.....	195

II. DISCUSSIONS

PRO-CREATIVE FUNCTION OF PRODUCTIVE IMAGINATION IN KANT'S FIRST <i>CRITIQUE</i> . DISCUSSION REMARK ON THE BOOK OF <i>SAULIUS GENIUSAS</i> "PHENOMENOLOGY OF PRODUCTIVE IMAGINATION: EMBODIMENT, LANGUAGE, SUBJECTIVITY" Ibidem-Verlag, Stuttgart, 2021. ISBN-13: 978-3-8382-1552-5 (<i>NATALIA ARTEMENKO</i>).....	216
--	-----

III. EVENTS

<i>CALL FOR PAPERS</i> HORIZON. STUDIES IN PHENOMENOLOGY Special Issue (Vol. 13, No. 1, 2024) "Analytical Philosophy & Phenomenology"	235
<i>CALL FOR PAPERS</i> HORIZON. STUDIES IN PHENOMENOLOGY Special Issue (Vol. 13, No. 2, 2024) "Phenomenology & Aesthetics"	241

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-9-29>

FROM STRUCTURE TO STYLE. MERLEAU-PONTY

ABBED KANOOR

PhD, Senior Research Fellow.
University of Tübingen.
72074 Tübingen, Germany.
Director of a Research Program.
International College of Philosophy, Paris.
75005 Paris, France.
E-mail: abbed.kanoor@ciis.uni-tuebingen.de

In this article I try to show that there is an evolution in Merleau-Ponty's understanding of the concept *structure*. *Structure* is neither an entity nor an a priori principle, but the expression of certain configurations of sense and meaning. There is a transition from a static to a dynamic approach, paralleling a movement from a philosophy of *structure* to a philosophy of individuation. There exists for each individual a general *structure* of behavior as a unity expressed in certain constants of its conduct. The *structure* is a momentary manifestation of the general orientation of the passive-affective life in its bodily expressions. Structuration is the act of creating order in the perception of the surrounding situation and the process of taking a position in it. By doing so Merleau-Ponty replaces the Gestalt psychology with a philosophy of the living being. This essential philosophical intuition culminates in the concept of *style*, which becomes an important element in Merleau-Ponty's later phenomenological aesthetics and phenomenology of world appearance.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty, phenomenology, structure, style, form, biology, behavior, Gestalt, aesthetics.

© ABBED KANOOR, 2023

ОТ СТРУКТУРЫ К СТИЛЮ. МЕРЛО-ПОНТИ

АББЕД КАНООР

PhD, старший научный сотрудник.

Университет Тюбингена.

72074 Тюбинген, Германия.

Руководитель исследовательской программы.

Международный колледж философии в Париже.

75005 Париж, Франция.

E-mail: abbed.kanoor@ciis.uni-tuebingen.de

В этой статье я пытаюсь показать, что в понимании Мерло-Понти понятие *структуры* претерпевает эволюцию. *Структура* — это не сущность и не априорный принцип, а выражение определённых конфигураций смысла и значения. Имеет место переход от статического к динамическому подходу, параллельный движению от философии *структуры* к философии индивидуации. Для каждого индивидуума существует общая *структура* поведения как единство, выражающееся в определенных константах его поведения. *Структура* есть мгновенное проявление общей направленности пассивно-аффективной жизни в её телесных проявлениях. Структурирование — это акт упорядочивания в восприятии окружающей ситуации и процесс занятия позиции в этой ситуации. Тем самым Мерло-Понти заменяет гештальт-психологию философией живого существа. Эта важная философская интуиция находит своё наивысшее выражение в понятии *стиля*; такое понятие становится важным элементом поздней феноменологической эстетики Мерло-Понти и феноменологии мира как явления.

Ключевые слова: Морис Мерло-Понти, феноменология, структура, стиль, форма, биология, поведение, гештальт, эстетика.

Le réel est un tissu solide...

(Merleau-Ponty, 1945, 11)

*Rien n'est plus difficile que de savoir
au juste ce que nous voyons.*

(Merleau-Ponty, 1945, 85)

An essential feature of Merleau-Ponty's understanding of philosophy is the correlation he establishes between the philosopher's point of departure, i.e., her basic philosophical *gesture*, on the one hand, and the *singularity* of her philosophy, on the other. All the details of the fundamental philosophical gesture, even tics and abnormalities, and all the elements of a philosophy, its deviations and even its 'mistakes' are significant. They compose all together *the* philosophy of a philosopher, which is in all its manifestations the unfolding and development of the fundamental philosophical gesture. Each philosopher is, in a sense, the philosopher of a singular problem or gesture. But what is Merleau-Ponty's own problematic? Or rather, what is his own

philosophical gesture? Merleau-Ponty is the philosopher of oppositions: nature and consciousness, body and soul, *Eye and Mind*, *Sense and Non-Sense*, philosophy and non-philosophy, *Visible and Invisible*. His philosophical gesture, however, is not to consider these dichotomies in their binary opposition or in a transcending dialectic leading to a third synthetic element, but to think them through the existing tension between them and to see the apparition of the one in the other. In this context his philosophy establishes itself as a thinking of the *in-between* and shapes a series of concepts appropriate to this function in order to think the un-reflected. The concepts of *structure* and *style* also have an important significance in this context. They are two essential moments of his philosophy of *sens* (sense/meaning) and at the same time indications of a transition from a static to a more dynamic philosophical thinking.

1.

Merleau-Ponty's first major work, *La structure du comportement*, contains the first examination of a problem that can be considered one of the central themes of his philosophy: the relationship between nature and consciousness in their irreducibility to each other. It is Gestalt theory that gives Merleau-Ponty the possibility of a bridge, that is, an explanatory model to describe the inner life of the living being through its behavior. The form and the structure of behavior are neither a thing nor an abstract idea, but the expressions of an organic unity. The main object of Merleau-Ponty's critique in *La structure du comportement* is the dogmatic objectivism of psychologies such as Watson's behaviorism and Pavlov's classical conditioning theory. The concept of behavior plays the main role in this confrontation insofar as it elucidates the consciousness not as an entity in a mechanistic causal relationship with the world (like the brain for example), but in a dynamic exchange. Merleau-Ponty questions the presupposed immediate correlation between stimulus and reflex as well as the explanation of animal behavior by the function of localizable bodily organs. It is wrong to understand the living being as a receptor of impulses coming from the outside, finding their way to the center of the nervous system and exciting the living being to react to them by a movement. The center of the nervous system is not located in a certain organ of the body. The organism is a whole that regulates its function according to the given situation, and insofar as it acts as a whole, its center is everywhere and nowhere.

Moreover, the behavior has a background of sensorimotor dynamics, which is determined by the exchange of the animal with its environment and prepares the mode of *apparition* of the stimuli. Neither the stimulus nor the animal's reaction is the real starting point. The outset of this interaction goes back to the relationship between

the living being and its environment. The form of the reaction, i.e., the constitution of the behavior, is determined by the specificity of the animal's engagement with its environment. "The character and the structure of the response are modified depending on whether the entire nervous system or only a part of it is involved. It is precisely this qualitative alteration of behavior that the classical reflex theory considers as an appearance" (Merleau-Ponty, 1963, 19)¹. Therefore, the relation between the stimulus and the reflex could thus be explained the other way around or as Merleau-Ponty puts it: "one could also say that the behavior is the first cause of all the stimulations" (Merleau-Ponty, 1963, 13). But what exactly does this proposition mean?

Merleau-Ponty's structural analysis of behavior exposes two aspects of the living being's adaptability: 1) It perceives the given environment and its own involvement in it as a *situation* with a recognizable *form*. 2) It actually responds in its behavior to the recognizable *form* in the given *situation*. Thus, behavior is not at all the repetition of a pure response, but the *adapted* response to *comparable situations* in which the living being has recognized a *form* in the *situation* and anticipates the value and cost of a particular response. In contrast to Pavlovian conditioning theory, the formation of a behavior cannot be explained by a purely causal relationship to external stimuli, but by a learning process through which the quality of the relationship to the environment is determined. Each behavior is not an individual action but crystallizes as a special case of a general ability. The animal recognizes the form and actually responds to that form. The evolution of this systematic learning forms the minimal history of behavior. Here we find the origin of Merleau-Ponty's own notion of structure with counterparts such as *sense, meaning, function, situation* and *value*.

To gain insight into the meaning of structure in Merleau-Ponty, we need to find an appropriate approach to the process of structuration. Beginning with *La structure du comportement*, we find in his approach to nature and anthropology a philosophy of *sens* (sense/meaning) that is distinct from functionalism and Gestalt psychology. The core of this approach can be identified as the search for a sense-giving unity. The living being is involved as a whole in the exchange with the world. This observation makes the distinction between center and periphery relative². Beyond the anatomy

¹ « L'allure et la structure de la réponse se modifient selon que le système nerveux tout entier ou une partie du système seulement y contribue. C'est justement cette altération qualitative du comportement que la théorie classique du réflexe considère comme une apparence » (Merleau-Ponty, 2009, 18).

² "The object of biology is to grasp that which makes a living being a living being, that is, not—according to the realist postulate common to both mechanism and vitalism—the superposition of elementary reflexes or the intervention of a 'vital force,' but an indecomposable structure of behavior" (Merleau-Ponty, 1963, 48).

of stimulus and reflex—common to behaviorism and conditioning theory—and the anthropomorphism—his main critique of Gestalttheorie—, Merleau-Ponty is looking for “the relation to the whole of the organic state” and which is to be found not in “linear causality” but in “circular causality” (Merleau-Ponty, 1963, 15). To understand circular causality, we must go beyond the classical picture offered by psychological empiricism on the one hand and physiological atomism on the other. They are two sides of the same coin, according to which the organism already has a toolbox of sensorimotor instruments and applies them in response to local excitations. Such ontological pre-established structures should be given up to prepare the field to observe what Merleau-Ponty calls “the theatre where a qualitatively variable process unfolds” (Merleau-Ponty, 1963, 69). We have to replace the image of the distinct and isolated stimulus exciting the distinct and isolated reflex by the competition of a multitude of external conditions, all capable of being called the cause of the reaction. Explaining the activity of the nervous system through a direct flow from the sensual receptors until the effector organs (“longitudinal phenomena”) does not help us to grasp the complexity of the organic behavior. It must be replaced by a perspective, which takes into account a pre-selection of external conditions through factors such as biological value of the stimulus, form, structure and configuration (“transverse phenomena”) (Merleau-Ponty, 1963, 14). It is not the individual stimulus but the structure of the situation, which creates the reaction:

The genuine excitant of conditioned reactions is neither a sound nor an object considered as individuals, nor an assemblage of sounds or objects considered as groups which are both individual and confused, but rather the temporal distribution of sounds, their melodic sequence, the relations of the size of objects and, in general, the precise structure of the situation. (Merleau-Ponty, 1963, 56)

Structuration is the very process of this form creating mechanism with two essential aspects: (1) *Coordination*: the creation of a unity of sense manifested in the juxtaposed parts³. (2) *Dissociation*: the detachment of the realized pattern in the local excitation from its specific spatiotemporal context⁴. We can bring both aspects together under the concept of *constitution* that Merleau-Ponty uses in his early work

³ « La coordination est maintenant la création d'une unité de sens qui s'exprime dans les parties juxtaposées, de certains rapports qui ne doivent rien à la matérialité des termes qu'ils unissent. C'est d'une coordination de ce genre que la physiologie du langage a besoin » (Merleau-Ponty, 2009, 96).

⁴ « Les excitations locales réparties à la surface des récepteurs subissent, dès leur entrée dans les centres spécialisés de l'écorce une série de structurations qui les dissocient du contexte d'événements spatio-temporels où elles étaient réellement engagées pour les ordonner selon les dimensions originales de l'activité organique et humaine » (Merleau-Ponty, 2009, 81).

and develops in *Phénoménologie de la perception*. Structure is *constituted* as a pattern in the perceptual encounter with the given situation. Structuration, then, is an improvisation that takes place in perception as a variant of sense-constitution, though not as objectification as Husserl understands it, but as functional sense-constitution or, in other words, as an implicit knowing before knowing⁵. The body in its movement is the genetic field of structuration.

In a wider perspective, Merleau-Ponty applies the concept of Gestalt to three orders of *physical*, *vital* and *human* and describes them as three basic types of structure « *matière* », « *vie* », « *esprit* » in a hierarchy of forms. In doing so, he finds a way to overcome the antinomies materialism/spiritualism and materialism/vitalism, since the concepts of order, value and sense are not necessarily and only limited to one of these domains. Each order is related to other orders and at the same time defined by its dominant character. In other words, the unity of each order is immanent and must be understood as an internal dynamic of meaning and structuring:

In the internal unity of these systems, it is acceptable to say that each local effect depends on the function which it fulfils in the whole, upon its value and its significance with respect to the structure which the system is tending to realize. (Merleau-Ponty, 1963, 131)⁶

The Gestalt is a sign and leads us to a unity, which is not imposed from the outside on the entity. The forms are the manifestation of what Merleau-Ponty calls “immanent intelligibility” (Merleau-Ponty, 1963, 140)⁷, i.e., an immanent functional core in the background of structuration. The structure itself cannot be observed, but only understood⁸.

We find here the elements of a concept of consciousness, which is not Kant’s *Vernunft*, Hegel’s *Selbstbewusstsein* or Husserl’s *absolute Bewusstsein*, but a “new idea of reason” (*nouvelle idée de la raison*) as Merleau-Ponty calls it in a later work

⁵ « Le processus physiologique qui correspond à la couleur ou à la position perçue, à la signification du mot, doit être improvisé, constitué activement au moment même de la perception...Ce ne sont pas les stimuli qui font les réactions ou qui déterminent le contenu de la perception. Ce n’est pas le monde réel qui fait le monde perçu » (Merleau-Ponty, 2009, 97).

⁶ « Dans l’unité intérieure de ces systèmes, il est permis de dire que chaque effet local dépend de la fonction qu’il remplit dans l’ensemble, de sa valeur et de sa signification à l’égard de la structure que le système tend de réaliser » (Merleau-Ponty, 2009, 142).

⁷ He borrows this concept from Buytendijk and Plessner in *Die physiologische Erklärung des Verhaltens*.

⁸ « ...elle n’est pas quelque chose qui s’observe, mais plutôt quelque chose qui se comprend » (Merleau-Ponty, 2009, 70).

(Merleau-Ponty, 1996, 7). It is a new conception of reason, which does not function through the application of categories to a given content, but through the intentional taking position in the given situation and the bodily reaction to it. Merleau-Ponty's observation is here phenomenological, but not strictly speaking like Husserl's noetic-noematic correlation between a sense-constituting consciousness and a meaningful constituted world. We perceive a form and an order in the apparition of the objects and the behavior of organisms. These phenomena are our point of departure, but also the point of passage to a higher level of observation: the form indicates a sense, which we understand without having constituted it. We cannot deny the anthropomorphism of categories such as form, value, structure and meaning. Nevertheless, it is not a matter of projecting concepts into nature, but rather of translating structural processes into human language. There is a correlation between language and structure. Not that language creates structure. Language responds to structures, because we are dealing in language with the same configuration that we perceive in our sensory encounter with the world. In other words, the starting point is form, not consciousness. This is the reason why even physical form reveals a certain structure without being fully comprehensible to consciousness.

To summarize the insights from Merleau-Ponty's early work, we can say: structure is neither an entity nor an a priori principle, but the expression of certain configurations of sense and meaning⁹. For example, before the "objective" study of a physical thing, we first observe it in the lifeworld as a unity with internal equilibrium as an expression of its physical structure. We observe its form as the manifestation of its internal unity. In a higher ontological level, this internal unity gives the whole living being the character of an "indecomposable individual" (*individu indecomposable*) (Merleau-Ponty, 2009, 153). This is an essential philosophical intuition for Merleau-Ponty's later phenomenological philosophy: there exists for each individual a general structure of behavior as a unity expressed in certain constants of its conduct. The structure is a momentarily manifestation of the general orientation of the passive affective life in its bodily expressions. The distinction between the essential and the accidental becomes relative here. Each particular apparition reveals in a way the essence of the individual. The individual as a whole has a tendency to a unity in its orientation toward the world:

...one is led to the idea that there exists a general structure of behavior for each individual which is expressed by certain constants of conduct, of sensible and motor thresholds, of affectivity, of temperature, of blood pressure [...] in such a way that it is impossible to find

⁹ « la matière, la vie et l'esprit comme trois ordres des significations » (Merleau-Ponty, 2009, 147).

causes and effects in this ensemble, each particular phenomenon expressing equally well what one could call the 'essence' of the individual... Thus, each organism, in the presence of a given milieu, has its optimal conditions of activity and its proper manner of realizing equilibrium; and the internal determinants of this equilibrium are not given by a plurality of vectors, but by a general attitude toward the world. (Merleau-Ponty, 1963, 148)

The singularity of the individual structure is thus due to its dialectical relationship with the world and to the way it finds its own way to achieve equilibrium within it. The individual is bodily engaged in the world and the world is the field of its "vital" sense-constitution. The strangeness of the world is reduced through the process of structuration to the point, where the stage of the most comfortable and adapted action (the habit) is reached. It is here that Merleau-Ponty distances himself from Gestalt theory: against its materialism of explaining the forms based on cerebral isomorphism, Merleau-Ponty follows Kurt Goldstein and admits that the perceptive form is the result of the functional process of structuration, that organism applies to its environment (Bimbenet, 2003, 56). Structuration is the act of creating order in the perception of the surrounding situation and the process of taking a position in it. By doing so Merleau-Ponty replaces the psychology of form by a philosophy of the living being. Or, if we want to go one step further and focus on consciousness, we can say that he turns to a phenomenological anthropology.

2.

In *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty considers Gestalt psychology as a theory whose philosophical background is to be found in the phenomenology of Husserl. The fact that Wolfgang Köhler writes about the phenomenological description; that Kurt Koffka, Husserl's former disciple, describes form not as an event in the world but as an internal law of constitution; that Husserl himself uses in his later philosophy terms such as *Konfiguration* and *Gestalt*, are all indications in Merleau-Ponty's eyes of a convergence between Gestalt theory and phenomenology. However, these similarities do not cover the main points of divergence between them: 1) The attitude of Gestalt theory towards naturalism and causal thinking is neither radical nor consistent. 2) Gestaltists ignore the fact that psychological atomism is a special case of theoretical dogmatism concerning the determination of the world and treat consciousness as an assemblage of forms. Merleau-Ponty paraphrases Husserl's thesis that there is a gap and no parallelism between psychology and phenomenology. The philosopher must take a methodological step from the *natural* attitude—in which psychology, even Gestalt theory, is involved—to the *transcendental* attitude.

We need to have a brief look at the meaning of the transcendental for Merleau-Ponty if we are to understand the philosophical status of structure in his phenomenology of perception.

We find in *Phénoménologie de la perception* the same approach to structure as a variant of signification, namely the biological *sense* of the situation. Here again, Merleau-Ponty seeks what he calls “another type of intelligibility” (*un autre type d’intelligibilité*) (Merleau-Ponty, 1945, 18) discernible in behavior. Nevertheless, there is a crucial shift in emphasis from *La structure du comportement* to *Phénoménologie de la perception*: he now seeks the pre-objective field of meaningful structuration in the immanent subjective experience. To arrive at this field, he accomplishes a double philosophical process: 1. Reorientation of the presupposed “objective” explanation to its origin in the *phenomenal* field; 2. Transition from the *phenomenal* field to the *transcendental* field.

The first step, inspired by Husserl’s phenomenological reduction, challenges the positivist approach of perception. The perceptual field consists not only of “things” (*choses*), but also of the “void” or “empty space” between the things (*vide entre les choses*) (Merleau-Ponty, 1945, 23)¹⁰. The empty space is a constitutive negativity of the sense and the meaningful structure of objects in the perceptual field. Merleau-Ponty’s approach does not follow the Kantian tradition that attributes spontaneous activity to reason and consequently deprives perception of any form of spontaneity. Instead, Merleau-Ponty draws on the German Romantic approach to sense perception as articulated by Herder and Goethe. This means that rather than taking sense perception as a passive process of collecting impressions, he encourages us to reconsider our perceptual experience (specifically the act of seeing) in the richness of its activity. Sense perception is an encounter with *sens* (sense/meaning) in the context of world experience as an apparition field that Merleau-Ponty calls “the spectacle of the world” (*le spectacle du monde*). The perceptual world is not composed of qualia, but determined by the “vital value” of the objects embedded in the thickness (*épaisseur*) of the intentional horizon—Merleau-Ponty refers to it as “intentional tissue” (*tissu intentionnel*) (Merleau-Ponty, 1945, 64)¹¹. The immediate contact of consciousness is thus not with the impression, “but the meaning, the structure, the spontaneous arrangement of parts” (Merleau-Ponty, 2005, 67).

In the second step, i.e., the transition from the *phenomenal* field to the *transcendental* field, Merleau-Ponty pursues the original living experience (*la couche d’expéri-*

¹⁰ He adopts the formulation from Koehler in *Gestalt Psychology*.

¹¹ (Merleau-Ponty, 2005, 61).

ence vivante) as the ultimate source of the sense-constitution. He wants to bring the philosophical triad self-others-world (*moi-autrui-monde*) to its primordial source, where its three poles are to be thought in their “nascent state” (*à l'état naissant*) (Merleau-Ponty, 1945, 48, 69). The core of the transcendental project of *Phénoménologie de la perception* is the study of this triad according to the original living experience. He shares this orientation with Husserl's transcendental phenomenology, but with the essential difference that he presupposes no absolute consciousness. There is no *Ur-Ich* as the intentional center of the sense-constitution, but an “intentional arc” (*arc intentionnel*), in which the consciousness itself is rooted and involved. The transcendental turn means for Merleau-Ponty, as for Husserl, the dismantling of the dogmas of the natural attitude: sense and truth, as essential moments of the transcendental field, have their primary foundation in the process of sense-constitution. Psychology, too, becomes relevant for phenomenologist only insofar as it reveals a dimension of sense-constitution of the world¹². While the emphasis on the sense perception in the phenomenal field uncovers the lifeworld behind the presupposed “objective” world, the passage from the phenomenal field to the transcendental field reveals the sense-constitutive process, which determines the world appearance. The structure is in this process the very *genesis* of the world in its apparition:

But although the Gestalt may be expressible in terms of some internal law, this law must not be considered as a model on which the phenomena of structure are built up. Their appearance is not the external unfolding of a pre-existing reason. It is not because the ‘form’ produces a certain state of equilibrium, solving a problem of maximum coherence and, in the Kantian sense, making a world possible, that it enjoys a privileged place in our perception; it is the very appearance of the world and not the condition of its possibility; it is the birth of a norm and is not realized according to a norm; it is the identity of the external and the internal and not the projection of the internal in the external. (Merleau-Ponty, 2005, 70)

As Merleau-Ponty formulates it this passage: 1) Structure is not a pre-given model or an a priori form, which exposes a pre-existent reason; 2) Structure is the world-apparition itself, not its condition of possibility; 3) Structure is not the projection of an internal norm or pattern onto the external world, but the encounter or the identity of the internal and the external. It is not a psychological pattern projected on objects, but the very genesis of the norm and the pattern itself in the world apparition.

The process of sense-constitution is the core of transcendental analysis that Merleau-Ponty shares with Husserl. But whereas Husserl only takes the individual

¹² « Une psychologie est toujours amenée au problème de la constitution du monde » (Merleau-Ponty, 1945, 73).

subjective experience as a starting point to then take over the noetic-nematic correlations, or to arrive at the intuition of the essence (*Wesensschau*) and the intersubjective objectivity, Merleau-Ponty emphasizes the *singularity* of the individual subjective experience. The thinking ego is not for Merleau-Ponty the bearer (*Träger*) of the absolute transcendental consciousness, as Husserl would say. It is an ego engaged in the creative operation of the sense-constitution, which draws its motivation and its orientation on one hand from (i) the *facticity* of the unreflective, that is to say the world in its situative apparition, and on the other hand from (ii) the *particularity* of the situated individual subject. The *facticity* of the world apparition and the *particularity* of the individual subjective experience are both elements of Merleau-Ponty's own phenomenological approach to the transcendental. He seeks a philosophical thinking that takes seriously what he calls "resistance of passivity" (*la résistance de la passivité*) (Merleau-Ponty, 1945, 75) and rebels against philosophical universalist approaches, which are not subordinated to any situation. The particularity of the individual subjective experience is the point of departure for a more radical awareness and opens the way to think the *spectacle of the world*. The core of this philosophy could not be the autonomous transcendental subject:

The core of philosophy is no longer an autonomous transcendental subjectivity, to be found everywhere and nowhere: it lies in the perpetual beginning of reflection, at the point where an individual life begins to reflect on itself [...] A philosophy becomes transcendental, or radical, not by taking its place in absolute consciousness without mentioning the ways by which this is reached, but by considering itself as a problem; not by postulating a knowledge rendered totally explicit, but by recognizing as the fundamental philosophic problem this presumption on reason's part. (Merleau-Ponty, 2005, 72–73)

It is not in the abandonment of the particularity of situated subjective experience, but in the deepening of this particularity and in the attempt to problematize philosophical reflection and reason itself from this particularity, that we find the basis of sense-constitution. Every act of sense-constitution has its root in the corporal engagement of the subject in the world and has its beginning in the corporal orientation toward the world. We can attribute to Merleau-Ponty a phenomenological Leibnizianism. While the differential singularity of a monad in its world perception distinguishes it from other monads and Leibniz arguments by this means for an ontological perspectivism, Merleau-Ponty pleads for a phenomenological perspectivism: the individual subject, by virtue of her/his particular situation determined by the embodied existence, has a singular world perception that constitutes her/his particular perspective and the horizon of her/his sense-constitution. Here, *style* as a phenomenological concept acquires an essential relevance, because as the point of connection between

the internal and the external, style represents both mentioned aspects (facticity and particularity) of the transcendental sense-constitution.

3.

Merleau-Ponty is strongly influenced by Husserl and André Malraux in his use of the concept of style. Regarding the meaning of style in Husserl's phenomenology, we can say: our pre-theoretical experience reveals a structural interrelationship (*Strukturzusammenhang*), which the phenomenologist systematically studies as experience-style of the world-experience (*Erfahrungsstil der Welterfahrung*). Husserl calls it „Weltstruktur“ in *Phänomenologische Psychologie* (Husserl, 1968, 64–67). The phenomenological concept of world-structure is a whole that operates in the background of the lifeworld experiences and connects them to each other in a unity through categories such as universal spatiotemporal form and causality. The world is itself in this approach a „Universalstil“, as Husserl formulates it in *Formale und transzendente Logik*, i.e., a universal style known to us before the phenomenological reduction but to be identified as the correlate of our intentional acts after the accomplishment of the phenomenological reduction (Husserl, 1974, 289–290). In his manuscripts *Zur Lehre vom Wesen* Husserl describes the essence of this universal style as a system of concordance (*System der Einstimmigkeit*), which gives unity to all our natural experiences. The world as a universal style is a pure form (*reine Form*) that unites experiences (Husserl, 2012, 304–307). Thus, style means for Husserl above all a coherent style of experience, which manifests itself as concordance (*Einstimmigkeit*). The structure of the world is thus a noematic correlate and, as such, the result of the intentional activity of consciousness.

In contrast to Husserl's epistemological approach that considers structure as an aspect of cognitive experience, Merleau-Ponty understands structure in *La structure du comportement* as the expression of the inclusion of corporal existence in its surrounding world. It is an organic unity and not a noematic correlate that connects the activities of the corporal existence (Boer, 1978, 21–26, 77). The structure is neither an objective entity in the world nor a psychological form. The corporal existence as spatial, linguistic and sexual being reaches significant structures in all its activities, which are the expression of its adaptation to the world and of the perceptuality of the world for it. Merleau-Ponty's approach to the concept “style” must also be understood in this context. In his book *Du lien des êtres aux éléments de l'être* shows De Saint-Aubert in detail how a conceptual turn takes place in Merleau-Ponty's philosophy from 1945 until 1951: there is a movement from classical philosophical concepts widely used until 1945 toward topological figures such as *empiètement*, *enjambement*, *chi-*

asme, entrelace, cercle and so on (Saint-Aubert, 2004, 19). In other words, concepts and figures hitherto used to explain the relation between the objects, find themselves a philosophical relevance. At the same time, a transition takes place from the phenomenology of perception (relation of beings to each other) to the ontology of the sensible (elements of being itself). *La prose du monde* and its contribution to the concept of style is an important step of this transition.

In the last chapter of *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty argues that the singularity of the individual is undeniable but not absolutely self-contained. The “present” of the individual is at once the present of the world and of others. Individuality is formed along a constant reference to a shared world with others. The point of departure for the personal individuation lies in the factually situated bodily relation to the world and its development, i.e., in the way the individual articulates its sense of self from a singular perspective and forms its individual identity as a personal style. Personal style is described in *Phénoménologie de la perception* as an existential gesture that allows one to put herself in the ontological mode of another’s existence. The possibility of impersonating someone else is an essential feature of style. We can impersonate someone without being completely able to verbally describe her style. The same approach to the style is present in *La Prose du monde*, but deepened in both an artistic and an ontological sense. Following Malraux, he defines artistic style as an inner meaningful relationship that the artist maintains from his present to the past of his artistic life and to his preceding artistic works:

For him, everything still lies in the present, and the feeble accent of his early works is eminently contained in the language of his maturity, just as Euclidean geometry is a special case of some general geometry. Without looking back on their earlier works and by the sole fact that they have fulfilled certain expressive operations, the writer and the painter are endowed with new organs, as it were. In this new condition, they experience the excess of what is to be said beyond their ordinary capacities—unless a mysterious fatigue, of which there are historical examples, intervenes. They are able to pursue the same meaning “further”, as though they fed on their own substance and grew from their own gifts, as if every step taken made the next one possible, or finally, as if each successful expression prescribed another task for the spiritual automaton or founded an institution whose efficacy it could never establish once and for all. (Merleau-Ponty, 1973, 57)¹³

¹³ « Pour lui tout est toujours au présent, le faible accent de ses premières œuvres est éminemment contenu dans le langage de sa maturité... Sans se retourner vers leurs premiers ouvrages, et du seul fait qu’ils ont accompli certaines opérations expressives, l’écrivain et le peintre sont doués comme de nouveaux organes et éprouvant, dans cette nouvelle condition qu’ils se sont donnée, l’excès de ce qui est à dire sur leurs pouvoirs ordinaires, sont capables... d’aller dans le même sens “plus loin”... » (Merleau-Ponty, 1969, 80–1).

The unity of the style is therefore not a matter of chronological succession, but of an experienced relationship with the past. Starting from the maturity of his present, the artist feels the accent of his past works as an *orientation* and an *internal impulse* to continue in the same direction and express, what is to be said and has not yet been said. For the same reason, an artist like Cézanne finds himself in front of the mountain Sainte Victoire compared to a simple observer as if he was equipped with an additional perceptive organ that allows him to see what the simple observer is unable to see.

The essential point is that the artist's style begins already before his creative work in his meaningful relation to the world. Style has its origin in a « moment fécond », as Merleau-Ponty puts it, before any established sense and meaning, where the artist devotes his sense-generating gaze to objects. The meaning is not presupposed here, but to be created. In this creative moment—and the question is whether a deliberate distance from style is possible—the artist is in a sense-giving encounter with the world, where not only his creative occupation, but also his perception contributes to his style:

We must see it emerging at the point of contact between the painter and the world, in the hollow of the painter's perception, and as an exigency which arises from that perception. Malraux demonstrates this in one of his better passages: perception already stylizes. (Merleau-Ponty, 1973, 59)

Through his style, the artist produces a “coherent deformation” (*déformation cohérente*) (Merleau-Ponty, 1969, 128) of our world-perception, by which the appearance of the world gets a new articulation in a different perspective. In this manner, the style of an artist is a variation of the possible meaningful relation to the world, but in a new form, which imposes itself as violence or deformation of the previous forms. The artist's style and the continuity of his or her meaningful perception of the world create a resonance that targets the aesthetic sensibility of the observer, so that the perceptual articulation of the appearance of the world for the observer also undergoes a modification.

However, it is not the artist who creates this resonance. His creative work is in fact a response to the resonance, which comes originally from the appearance of the world. In other words, there is in the sensational aesthetic encounter with the world, and specifically in the artistic process, a mute manifestation of expression. Consequently, the origin of the artistic style is in the perception itself. The world does not require a particular static and definitive structure beforehand, but makes possible an open range of appearances. Merleau-Ponty refers to Malraux: “All style is giving form to the elements of the world which permits the orientation of the world to one of its

essential parts” (Merleau-Ponty, 1973, 60)¹⁴. This means that the appearance of the world includes orientations and articulations that allow us to take them as perceptual pivots to generate new articulations of meaning. The style means in this phenomenological aspect the activation of possible articulations, which already exist in the world apparition. The style is thus everywhere and nowhere. It is the possibility of creating a meaningful articulation, which is neither totally familiar nor totally strange.

The style in the perception is a dimension of the world-style, that is to say the possibility of a significant articulation in the appearance of the world itself. There is thus a relation between the esthesiology (Cueille, 2002) and ontology of the sensible. As the title of the essay *Langage indirect* in *La prose du monde* suggests, there is an unarticulated but articulable indirect language in the appearance of the world. To say it differently, there is no objective world spirit, which would have charged the world with meaning. But there is an aesthetic-sensational Logos in the world¹⁵. The esthesiology is an effort to articulate this unuttered Logos and a way to discover the language of the invisible. The world-style means here the preliminary schema of the sense in the world apparition, which does not manifest itself in the perception as sense but as direction and orientation:

It is sufficient that we shape in the manifold of things certain hollows, certain fissures—and we do this the moment we are alive—to bring into the world that which is strangest to it: a meaning, an incitement, sister to those who draw us into the present or the future, toward being or nonbeing. [...] Style exists (and hence signification) as soon as there are figures and backgrounds, a norm and a deviation, a top and a bottom, that is, as soon as certain elements of the world assume the value of dimensions to which subsequently all the rest relate and through which we can point them out. (Merleau-Ponty, 1973, 60–61)¹⁶

A world style exists as soon as certain elements of the world apparition take the function of a turning point and bring an order into being, which gives the possibility to arrange other elements of the world apparition. In analogy to the work of art, in which the style gives the artist an orientation, also in the world apparition in the per-

¹⁴ « Tout style est la mise en forme des éléments du monde qui permettent d'orienter celui-ci vers une de ses parts essentielles » (as cited in Blanchot, 1971).

¹⁵ « Logos des lignes, des lumières, des couleurs, des reliefs, des masses...présentation sans concept de l'Être universel » (Merleau-Ponty, 2006, 71).

¹⁶ « Il suffit que, dans le plein des choses, nous ménagions certains creux, certains fissures, — et dès que nous vivons nous le faisons, — pour faire venir au monde cela même qui lui est le plus étranger : un sens, une incitation sœur de celles qui nous entraînent vers le présent ou l'avenir ou le passé, vers l'être ou le non-être...Il y a style (et de là signification) dès qu'il a des figures et des fonds, une norme et une déviation, un haut et un bas, c'est-à-dire dès que certains éléments du monde prennent valeur de dimensions selon lesquelles désormais nous mesurons tout le reste, par rapport auxquelles nous indiquons tout le reste » (Merleau-Ponty, 1969, 85–86).

ception a given sketch is present. The artist's style is the accomplishment of the same trace or sketch initiated in his perception:

It is always only a question of advancing the line of the already opened furrow and of recapturing and generalizing an accent which has already appeared in the corner of a previous painting or in some moment of his experience. The painter himself can never say—since the distinction has no meaning—what comes from him and what comes from things, what the new work adds to the old ones, what he has taken from this, and what is his own. There is a triple resumption through which he continues while going beyond, conserves while destroying, interprets through deviation, and infuses a new meaning into what nevertheless called for and anticipated it. It is not simply a metamorphosis in the fairy tale sense of a miracle or magic, violence, or aggression. It is not an absolute creation in an absolute solitude. It is also a response to what the world, the past, and previous works demanded of him, namely, accomplishment and fraternity. (Merleau-Ponty, 1973, 67–68)

The artist has a rich sensibility for the articulations of the world apparition. But this richness is potentially present in every perception. Before the act of the expression, the present of the perception is not neutral and without meaning. There is a call addressed to the subject of the perception. There is a demand of expression.

The “present” of perception has a foundational character—Merleau-Ponty refers to Husserl's concept of foundation (*Stiftung*)—, which singles it out from the past and the future. It carries in itself a potential turning point for articulating the world through its appearing moments in a new perspective (Cueille, 2002, 119). To this temporal orientation of the world apparition belongs the creative power of the present. Expression, language and art are all oriented toward the future. The artwork is always unaccomplished because it lies partly in the future. In other words, the artwork is unaccomplished because perception itself is unfinished and represents the world only in partial perspectives. The artist's dynamic retrospective relationship to the past of his artistic life, the creative power of the present with its foundational character, and the excess of meaning that constitutes the future horizon of his art, are all rooted in perception itself. Artistic, literary and philosophical creation are based on the bodily anchoring of perception in the world:

We must therefore recognize that what we call a “glance” a “hand,” and in general the “body” constitute a system of systems devoted to the inspection of a world and capable of leaping over distances, piercing the perceptual future, and outlining, in the inconceivable platitude of being, hollows and reliefs, distances and gaps—in short, a meaning. (Merleau-Ponty, 1973, 78)¹⁷

¹⁷ « Il faut donc reconnaître sous le nom de regard, de main et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable d'enjamber les distances, de percer l'avenir perceptif, de dessiner dans la platitude inconcevable de l'être des creux et des reliefs, des distances et des écarts, un sens » (Merleau-Ponty, 1969, 110).

In other words, each perception is a world perception, since the foundation of the sense-draft (*Sinnentwurf*) it prepares is rooted in the world apparition. But this does not mean that the subject of perception is always aware of this world dimension and, like Cézanne, tries to perceive and represent *l'instant du monde*.

The sequence of the collected works of an artist during the exhibition gives us the impression of recognizing the unity of the modulation of her style. We can extend this unity, juxtapose the artworks of different artists side by side and talk about their belonging to a certain artistic form (for example surrealism from Goya and Piranesi to Klinger and Ernst) or to a certain school of art (for example, Parnassianism). But the question is: how far can we continue this extension and generalisation? It actually has no definite limits. Then there is a unity of common style, as Malraux shows in *Le musée imaginaire* (Malraux, 1965). To this common general style belong all the artworks as to a universal body. The works of art are individual meaning-sketches projected onto a universal draft, that in the end they all work on an original text, which Merleau-Ponty calls *the prose of the world*. The chronological unity of the exhibition is a factual history. But there is an implicit history in a deeper dimension that relates these artistic manifestations. The style of an artist is “shared by others” (*participable par les autres*) (Merleau-Ponty, 1969, 137) not only because of its form, language, or technic, but because an artist’s style, as a modality of perceiving the world, is new but not foreign to other artists. The style of an artist has an affinity, a relationship to the styles of other artists. The artistic styles are related to each other because their manifestations in the artworks can be translated to each other as structures of meaning.

CONCLUSION

We have tried to show that there is an evolution in Merleau-Ponty’s understanding of the concept *structure*. There is a transition from a static to a dynamic approach, paralleling a movement from a *philosophy of structure* to a *philosophy of individuation*. This movement culminates in the concept of *style*, which becomes an important element in Merleau-Ponty’s later phenomenological aesthetics and phenomenology of world appearance. He adopts Malraux’s definition of artistic style as a coherent deformation. The artist reinterprets the world from his or her singular horizon of sense-constitution and world apparition:

Malraux shows perfectly that what makes “a Vermeer” for us is not that this canvas was painted one day by the hand of the man Vermeer. It is the fact that it embodies the “Vermeer structure” or that it speaks the language of Vermeer, that is, it observes the system

of equivalences according to which each one of its elements, like a hundred pointers on a hundred dials, marks the same deviation. (Merleau-Ponty, 1973, 70)

The essential question is no longer what structure Vermeer's work has in common between *A View of Delft* and *The Milkmaid*, but what makes this structure possible. By structure here we mean a certain system of equivalences that is repeated in several of Vermeer's works. We all know how differently the world appears to us after an intense visit to an exhibition: the vividness of colorful but vague scenes according to Monet, a more geometric vision according to Cézanne, a sensitivity to blue according to Jean Fouquet, and an affinity for the beauty of hands according to Quintin Massys. Nevertheless, these particular systems of equivalence are the individuating moments of a more general sense-making process behind them, which the concept of style names. When visiting the exhibition, we do not look at the structures objectively, but reappropriate the perspective and style of the artist.

The transition from structure to style in Merleau-Ponty is not only a transition from one focus of philosophical interest (nature, psychology, and anthropology) to another one (expression, language, and artistic creation), but indicates a development and even a shift in a *philosophie du sens* in the background of both concepts. We can even argue that the aforementioned focus shift from nature, psychology and anthropology to expression, language and artistic creation is itself the repercussion of Merleau-Ponty's own progress in the philosophy of sense-constitution. In his early works, the form and structure of behavior leads Merleau-Ponty to a more complicated philosophical reflection on meaning and sense-constitution. In later works, he offers a new philosophical perspective that is not rationalist, insofar as it takes into account the engagement of bodily existence in its environment, and not functionalist, insofar as it does not ignore contingency and improvisation in structuration. If we want to reformulate our thesis from the perspective of *Phénoménologie de la perception*, we can say that the structure is in *Structure du comportement* a medium to investigate the functional unity in the behavior of the living being, whose mechanism of sense-constitution is partly elaborated by Merleau-Ponty in that work, but finds its explicit clarification in the transcendental project of *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty's next step is to attempt to study the mechanism of structuration with its components such as the world apparition in its facticity, the individuality of the perceiver and the embodiment of the perceiver in its different dimensions such as spatiality, temporality, sexuality and language. The accomplishment of this step in the case of the human behavior finds its manifestation in the concept of style. In his phenomenology of style, Merleau-Ponty does not look for structures with pre-giv-

en formal models, as, for example Gilles-Gaston Grangers does in his philosophy of style¹⁸. Style, for Merleau-Ponty, means the particular articulation of the sense-constituting experience of world as the foundation of structuration, signification, language and communication. As the primordial symbolization of the individual in its bodily expression, style is undoubtedly one of the most essential moments of Merleau-Ponty's later philosophy of sense-constitution, but it is not the only one. Among other concepts, we can mention the concept of "institution," which Merleau-Ponty uses frequently in his later lectures on Nature at the *Collège de France*. The institution is a concept with the essential function of forming a threshold between nature and organism, nature and education, nature and culture.

Merleau-Ponty cannot be called a structuralist. He was the first French philosopher who wrote about Saussure. He was a close friend of Levi-Strauss, even personally encouraged him to present himself as a candidate for a chair at the *Collège de France*, and himself gave a speech introducing the chair of *anthropologie structurale*. Merleau-Ponty shares common ideas with Levi-Strauss concerning: i) the relation between nature and culture, insofar as both have a central anthropological dispositive with concepts such as "order," "synthesis," "integration" and "structure"; ii) the phenomenon of childhood, insofar as they consider it as a transition from nature to culture—the child is for both from the beginning outside in the society and the language—; iii) the concept of the "symbolic," which for both is basically the ability to vary the multiple aspects of something around an identical core (*eidōs*) (Bimbenet, 2011, 62–67, 71). Yet Merleau-Ponty is not a structuralist. His phenomenology, deeply rooted in Husserl's transcendental phenomenology, keeps him at a distance from structuralism. His critical stance toward structuralism would be a continuation of the same critique he formulates toward Gestalt theory. Structure is the manifestation of a transcendental process of sense-constitution, which does not reduce itself to its manifestation. Structure is merely a point of departure, a moment of individuation and an indication that leads us to the dialectic of the thing and the world, the figure and the background, the visible and the invisible. Compared to philosophers like Simondon or Deleuze, Merleau-Ponty is much less interested in the forms themselves. His approach to structure is not as morphologically hierarchical as Simondon's *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*—depicting a hierarchy of beings according to a morphological division—and not as associative and contingent as, for instance, Deleuze's *Le pli, Leibniz et le Baroque*—a holistic contextualization of

¹⁸ « C'est cette mise en place des structures effectives par rapport aux structures virtuelles et au non-structuré que nous avons nommée analyse stylistique » (Granger, 1988, 297).

a philosopher (Leibniz) in a larger cultural, aesthetic, and scientific aspect through the central role of a figure (the fold). Merleau-Ponty's analysis of structure is a thinking of the exigency in two aspects: 1. There is an immanent unity in the organism with a relation to the environment, which, as a process of sense-constitution and meaning creation, determines structure. 2. Merleau-Ponty's enquiry finds its point of departure not in isomorphism or morphology but in the contact point of philosophy with non-philosophy, i.e., psychology, psychopathology and anthropology.

Structure and style are at the same time two moments of Merleau-Ponty's phenomenological anthropology, which Bimbenet calls "*humanisme à la limite*" (Bimbenet, 2011, 17), i.e., an anthropology that defines the fundamental features of human being in the limit situation. In this respect, Merleau-Ponty can be seen as an intermediary between early transcendental philosophy and the structuralist philosophies of the second half of the twentieth century. He admits the interrelation of the internal (consciousness) and the external (body and world), but not with the aim of reducing consciousness to a product of socio-cultural structures. What he is trying to explain is the unity despite the natural internal ambiguity and the self-coincidence despite the distraction. The philosophical results of this tension are concepts such as "*synthèse passive*" or "*cogito tacite*," which are not "self-defeating" as Kurt Keller argues (Keller, 2002, 378), but conceptual tools to investigate the ambiguities of embodied consciousness at its limits. With the phenomenological concept of style, we have the possibility to thematize the structuring process of sense-constitution, which has its root in the embodied situation and precedes the conscious act of linguistic meaning-constitution. Unlike structure, which could be considered as a moment of a greater social, cultural, ontological structuration, style reflects the internal anthropological unity from a subjective point of view.

REFERENCES

- Bimbenet, E. (2003). Une nouvelle idée de la raison, Merleau-Ponty et le problème de l'universel. In M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (Eds.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible* (51–64). Milano: Mimesis.
- Bimbenet, E. (2011). *Après Merleau-Ponty: Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.
- Blanchot, M. (1971). Le Musée, l'Art et le Temps. In *L'Amitié*. Paris : Gallimard.
- Boer, K. (1978). *Maurice Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*. Bonn: Bouvier.
- Cueille, J.-N. (2002). Le silence du sensible: Éléments pour une esthésiologie dans la pensée de Merleau-Ponty. In *Chiasmi International 4. Merleau-Ponty: Figures et fonds de la chair* (119–56). Paris: Vrin.
- Granger, G.-G. (1988). *Essai d'une philosophie du style*. Paris: O. Jacob.

- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft mit ergänzenden Texten* (Hua XVII). Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (2012). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)* (Hua XLI). Dordrecht: Springer.
- Keller, K. (2002). Intentionality in Perceptual Structure. *Merleau-Ponty: Non-Philosophie et philosophie*, 3, 375–96.
- Malraux, A. (1965). *Le musée imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The Structure of Behavior* (A. Fisher, Trans.). Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *The Prose of the World* (J. O'Neill, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). London & New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *L'œil et l'esprit, Dossier et notes réalisés par Lambert Dousson*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2009). *La structure du comportement* (3rd ed.). Paris: Presse Universitaire de France.
- Saint-Aubert, E. de. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: J. Vrin.

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-30-47>

PHÉNOMÉNOLOGIE OU STRUCTURALISME. FOUCAULT, DERRIDA ET LA SYNTHÈSE PASSIVE

VITTORIO PEREGO

PhD, Professor.
Faculty of Teology of Northern Italy.
20121 Milan, Italy.
E-mail: peregov@ftis.it

PHENOMENOLOGY OR STRUCTURALISM.
FOUCAULT, DERRIDA AND THE PASSIVE SYNTHESIS

Foucault and Derrida react in two different ways to the new paradigm imposed by structuralism. Foucault uses structuralism to overcome phenomenology, in fact structuralism shows the naivety of phenomenology, in its claim to rely on conscience to constitute meaning. Instead, Derrida on the contrary immediately nurtures a certain distrust of structuralism, especially in its philosophical ambitions and uses the resources of phenomenology to criticize it, showing the metaphysical implications operating in it. We want to show how this opposing position is generated by the specific way in which the two philosophers have responded to the open problems and bequeathed by Husserlian phenomenology. In particular, the theme of “passive genesis,” which was raised in the French debate by Tran-Duc-Thao and Merleau-Ponty, is central. In the first writings it emerges how Foucault has received Merleau-Ponty’s theses and it is precisely to overcome them that he inaugurates an archaeological analysis to try to distance himself from the normalizing anthropological discourse present in the passive synthesis. Derrida reads passive genesis in a radically different way from Merleau-Ponty (and therefore Foucault): the radical nature of Husserl’s phenomenology has opened a space to question the transcendental genesis of philosophical discourse and its possibility of transcending its historical, social and psychological genesis and therefore the sciences that preside over these dimensions. Consequently, showing the naivety of structuralism, Derrida’s research of the sixties is configured as post-structuralist.

Keywords: Foucault, Derrida, Merleau-Ponty, phenomenology, structuralism, passive synthesis, transcendental genesis.

© VITTORIO PEREGO, 2023

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИЛИ СТРУКТУРАЛИЗМ. ФУКО, ДЕРРИДА И ПАССИВНЫЙ СИНТЕЗ

ВИТТОРИО ПЕРЕГО

PhD, профессор.

Факультет геологии Северной Италии.

20121 Милан, Италия.

E-mail: peregov@ftis.it

Фуко и Деррида по-разному реагируют на новую парадигму, настоятельно заявленную с приходом структурализма. Фуко использует структурализм для преодоления феноменологии, на деле структурализм показывает наивность феноменологии в её стремлении опираться на знание при описании того, как конституируется смысл. Деррида, напротив, исходит из определённого недоверия к структурализму, особенно в его философских амбициях, и использует ресурсы феноменологии для его критики, показывая задействованные в нём метафизические предпосылки. Мы хотим показать, как эти зрительно противопоставленные позиции порождены теми специфическими ответами, которые эти два философа дали на открытые проблемы гуссерлевской феноменологии. В частности, центральной является тема «пассивного генезиса», обсуждавшаяся во франкоязычном контексте такими философами как Чан Дык Тхао и Мерло-Понти. Как выясняется, в своих ранних работах Фуко учитывает тезисы Мерло-Понти, и именно для их преодоления он заявляет в качестве метода археологический анализ, пытаясь дистанцироваться от нормализующего антропологического дискурса, присутствующего в пассивном синтезе. Деррида трактует пассивный генезис радикально иначе, чем Мерло-Понти (и, следовательно, Фуко): радикальный характер феноменологии Гуссерля открыл пространство для вопроса о трансцендентальном генезисе философского дискурса и его возможности выйти за пределы своего исторического, социального и психологического генезиса и, следовательно, за пределы наук, управляющих этими измерениями. Следовательно, показывая наивность структурализма, исследования Деррида шестидесятых годов складываются в постструктуралистские стратегии.

Ключевые слова: Фуко, Деррида, Мерло-Понти, феноменология, структурализм, пассивный синтез, трансцендентальный генезис.

Né comme une enquête spécifique dans le domaine de la linguistique, le structuralisme en France s'est décliné avant tout comme une proposition méthodologique liée à la nécessité de trouver un statut épistémologique solide pour les sciences humaines; dans le débat culturel français ce processus a commencé à se répandre dans la deuxième moitié des années Cinquante, les années de formation de Foucault et de Derrida. Il a été d'un véritable changement de paradigme; en effet, le structuralisme n'a pas été seulement une réflexion épistémologique, mais a également comporté par rapport à l'existentialisme une transformation radicale de l'interprétation de l'homme, de la subjectivité, de l'histoire. Les analyses de Lévi-Strauss ont donné à la philosophie une vérité de l'homme très différente de celle proposée par l'existentialisme: non plus un sujet libre et conscient de

soi, mais toute production de l'homme est simplement le résultat de lois homologues à celles du langage et dont l'homme non seulement n'est pas l'auteur, mais surtout n'est pas même conscient. De plus, si l'histoire est aussi un système, ce qui se déroule peut et doit être compris simplement par la combinaison et les transformations des éléments qui la composent. Aucun but, aucun progrès n'est identifiable, le synchronique est destiné à résorber chaque diachronie. Le structuralisme, en effet, a toujours été hostile à toute forme d'historicisme, considéré par Lévi-Strauss comme « le dernier refuge d'un humanisme transcendantal » (Lévi-Strauss, 1962, 347). C'était d'une question fondamentale pour le débat philosophique français de l'après-guerre: dépasser l'historicisme, qui est toujours un ethnocentrisme masqué, c'est dépasser l'idée d'une histoire universelle, qui serait simplement le produit de l'Occident européen, de sa raison. Dans l'émergence rapide du paradigme structuraliste, on lit donc une promesse épistémologique, mais aussi éthique. En effet, les comportements de chaque ethnie peuvent être expliqués sans devoir recourir à une prétendue histoire universelle — l'histoire occidentale –, externe à celle-ci, mais en mettant en lumière l'interaction entre les parties et le tout, sans jamais arriver à hiérarchiser les différentes cultures. En même temps, cela permet de pratiquer une ouverture au discours de l'autre, sans le réduire au même, mais en le sauvegardant dans sa différence irréductible.

L'imposition du structuralisme comporte un abandon définitif de la phénoménologie, de sa prétention à enraciner dans le vécu la légitimation et la genèse du sens. En effet, Lévi-Strauss voit dans la phénoménologie une forme de subjectivisme, incapable de « comprendre l'être par rapport à lui-même et non point par rapport à moi » (Lévi-Strauss, 1955, 50). Si l'objectif du savoir scientifique est de comprendre les codes de fonctionnement de la société, des individus, l'expérience vécue, c'est-à-dire le comment ces codes se réalisent, est accidentelle et totalement sans importance aux lois immanentes à ces codes. Le structuralisme, donc, dissout le point de vue de la conscience sur les choses elles-mêmes; chez *Tristes tropiques*, le système de réductions phénoménologiques, qui prétend expliquer les événements de l'humain en les réduisant à des vécus internes à la conscience, est explicitement rejeté: « la phénoménologie me heurtait dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel » (Lévi-Strauss, 1955, 50). Et l'existentialisme, qui avait véhiculé la réception de la phénoménologie en France, est accusé d'entretenir « les illusions de la subjectivité au point de justifier la « promotion des préoccupations personnelles à la dignité de problèmes philosophiques » (Lévi-Strauss, 1955, 50).

Face à cette rupture engendrée par le structuralisme et qui se présente non seulement comme une contestation de la méthode phénoménologique, mais aussi du

primat et de la légitimité de la philosophie, les positions de Foucault et Derrida sont exactement opposées et symétriques. En effet, alors que Foucault utilise les ressources de la méthode structuraliste, embrassant même les implications philosophiques, afin de surmonter définitivement la phénoménologie, Derrida nourrit au contraire immédiatement une certaine méfiance à l'égard du structuralisme, surtout dans ses ambitions « philosophiques » et utilise les ressources de la phénoménologie pour le critiquer, c'est-à-dire pour mettre en lumière les implications métaphysiques qui y opèrent. Après l'abandon de la phénoménologie par Sartre, dans les années Cinquante, c'était Merleau-Ponty qui gardait et défendait la méthode phénoménologique, même face au tournant structuraliste. Dans cet article, nous voulons montrer comment l'attitude différente de Foucault et Derrida est déterminée par la façon dont le thème de la "genèse passive" est interprété par eux. La référence commune est la phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty, qui se présente comme le résultat de l'intégration des synthèses passives dans l'intentionnalité de la conscience. La phénoménologie dans l'interprétation de Merleau-Ponty trouve son accomplissement dans l'enquête génétique de la constitution de sens. Dans un texte d'introduction à la phénoménologie de 1954, Lyotard souligne bien comment « la notion de synthèse passive est complètement absente chez Sartre. Avec Sartre, nous restons toujours au niveau d'une conscience transcendantale pure. Merleau-Ponty, au contraire, cherche à dévoiler les synthèses passives dans lesquelles la conscience place ses significations » (Lyotard, 1954, 67). La priorité absolue poursuivie par le « je suis "sur le" je pense », par la *Lebenswelt* sur la subjectivité transcendantale, est le fil conducteur des publications de Merleau-Ponty depuis la *Phénoménologie de la perception*.

Ce fut le point de départ commun à Foucault et Derrida. Mais tandis que Derrida juge la réception par Merleau-Ponty de la « genèse passive » une méconnaissance de la pensée husserlienne, le chemin de Foucault apparaît plus incertain et problématique. En effet, ce n'est que dans les années Soixante que, en embrassant le tournant structuraliste, il réduira la phénoménologie husserlienne à l'interprétation donnée par Merleau-Ponty.

1. FOUCAULT: LA GENÈSE PASSIVE COMME INERTIE NATURELLE

Dans *Les mots et les choses*, en montrant précisément le tournant (positif) du nouveau paradigme structuraliste, Foucault démontre que la phénoménologie n'a pas dépassé le psychologisme et donc elle est une expression de l'anthropologie moderne. C'est le résultat auquel aboutit la phénoménologie en tant que discours de « nature mixte », où l'empirique se superpose au transcendantal, de sorte que une situation de

fait devient une légitimation de droit. Cette thèse désormais classique, formulée en 1966 lorsque le structuralisme exerçait une hégémonie en France, est le résultat d'un long parcours qui s'est développé dans les années Cinquante.

Comme l'attestent les publications récentes relatives à la première moitié des années Cinquante, la comparaison avec la phénoménologie husserlienne a été articulée. La phénoménologie naît comme une « psychologie eidétique de la conscience », que Foucault assimile à une « analytique de la reconnaissance (*Anerkennung*) » (Foucault, 2021b, 93)¹, c'est-à-dire comme un chemin de retour à partir de la connaissance constituée vers une origine, au-delà des sédimentations qui l'ont recouverte. En ce sens, la méthode phénoménologique ne peut être alimentée que par une méfiance à l'égard de l'immédiateté du monde. Foucault voit dans cette méfiance une analogie avec le soupçon de la psychanalyse envers l'homme: « à la fin d'une époque que l'histoire s'accorde sans doute à définir par l'apothéose de la bourgeoisie, la psychanalyse s'en est prise à la présomption de l'homme; la phénoménologie s'en est prise à la présomption du monde » (Foucault, 2021b, 90–91). La recherche de l'*eidōs* se présente comme la récupération d'une patrie perdue: « l'*eidōs* se révélait sur fond d'un monde devenu terre d'exil » (Foucault, 2021b, 119)². C'est la réflexion sur le temps qui radicalise l'eidétique et impose d'affronter le problème transcendantal de la constitution du sens vécu: ce qui se montre, et dont l'identité s'accomplit dans une reconnaissance, a une genèse. Et en effet « l'eidétique ne trouvera son sens ultime que par un recours à la subjectivité transcendantale » (Foucault, 2021b, 120). Si la constitution transcendantale pousse la phénoménologie de la description de l'eidétique du vécu vers la question du fondement, Foucault se demande à quel niveau dans « ce mouvement d'approfondissement qui va de l'eidétique du vécu à la genèse des constitutions, la forme psychologique de la réflexion se trouve-t-elle “décrochée” ? » (Foucault, 2021a, 26). C'est à ce propos que Foucault voit réapparaître ce que l'analyse eidétique semblait avoir tenu à distance; en effet, la nécessité de l'activité synthétique de la conscience réintroduit l'empirique dans le transcendantal. La synthèse passive, constitutive de l'expérience n'est autre que la réaffirmation de droit d'une vérité de fait, d'une présence qui se présente comme origine, à laquelle la conscience est appelée à revenir: « le sens d'être de la présence,

¹ Pour une introduction à ces textes voir (Basso, 2022).

² « Elle est, dans la trame de l'étant, ce qui ramène sans cesse de l'*Anders sein* au *Selbig sein*: ou plutôt elle est ce mouvement paradoxal qui, en dispersant l'identité empirique, ramène en même temps à la manière unique et originnaire pour l'étant de se donner: elle est comme le chemin de Guermantes de la pluralité empirique, qui tout au long de son trajet s'est secrètement infléchi vers le chemin de chez Swann, et redécouvre au dernier tournant, avec la maison natale, l'identité immobile et sereine de l'*eidōs* » (Foucault, 2021b, 102). Sur Foucault et la phénoménologie voir (Courtine, 2007; Depraz, 2013; Goris 2014; Lebrun, 1989).

c'est la genèse constitutive; mais cette genèse se fait dans la patrie originare de cette presence » (Foucault, 2021b, 172). En ce sens, l'espace philosophique dans lequel se meut la phénoménologie husserlienne reste l'anthropologie, dans la mesure où l'original à partir de laquelle elle se meut est aussi le but auquel elle doit revenir: « la phénoménologie peut se présenter comme antianthropologie et faire renaître sous ses pas l'anthropologie » (Foucault, 2022, 131)³.

L'*Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant est le lieu où nous pouvons vérifier que le dépassement de la phénoménologie est désormais achevé. Foucault démontre en effet que cette confusion entre empirique et transcendantal est déjà présente dans la pensée kantienne, précisément dans la mesure où elle développe une phénoménologie implicite. Ce « discours de nature mixte » se réalise lorsque la structure qui détermine la limite de notre connaissance — l'*a priori* cognitif — est présentée comme « originare », c'est-à-dire comme une dimension déjà présente depuis toujours. Il s'ensuit que le niveau de connaissance est subordonné aux déterminations empiriques et factuelles présentées comme originaires. Et cet *a priori* de la connaissance se présente comme *a priori* de l'existence, c'est-à-dire comme une passivité originelle d'où provient l'homme et à laquelle il est destiné, une passivité qui exprime donc sa condition naturelle. En ce sens pour Foucault « l'*a priori*, dans l'ordre de la connaissance, devient, dans l'ordre de la connaissance concrète, un originare qui n'est pas chronologiquement premier, mais qui dès qu'apparu dans la succession des figures de la synthèse, se révèle comme déjà là » (Foucault, 2008, 49). La raison pure (dimension transcendantale) dans son exercice est prédéterminée par un ordre de fait (dimension empirique), qui prend donc la forme de sa dimension transcendantale originelle et naturelle: « congé serait donné tout d'un coup au transcendantal, et les conditions de l'expérience se rapporteraient finalement à l'inertie première d'une nature » (Foucault, 2008, 46).

Ce glissement de l'*a priori* en « originare » est ce qui, selon Foucault, se produit dans l'investigation génétique de la phénoménologie husserlienne, dans la mesure où Husserl poursuit l'objectif de retrouver dans les « synthèses passives », au-delà de la subjectivité immédiate, la dimension originelle de l'humain. Ce qui constitue le sujet, le « déjà donné » est ce à quoi il doit toujours revenir pour être authentique-

³ Contrairement à l'*Introduction à l'Anthropologie* de Kant dans ces textes, la position de Foucault vis-à-vis de la phénoménologie husserlienne est problématique, également en référence à la relation phénoménologie-existentialisme: « l'existentialisme n'est pas du tout l'héritage de la phénoménologie; il indique plutôt l'oubli de cet héritage, et l'omission de ce qu'est la phénoménologie dans son sens véritable » (Foucault, 2021b, 207) et en même temps « la phénoménologie est bien le *fondement philosophique de l'exigence anthropologique* [...] Les successeurs de Husserl ne s'y sont pas trompés: anthropologie de Scheler, de Heidegger, de Sartre » (Foucault, 2021b, 285).

ment lui-même. En ce sens, la méthode de la réduction n'ouvre pas à une réflexion transcendantale, mais met simplement au jour un *ego* transcendantal, c'est-à-dire une structure pré-établie qui se présente comme la vérité de la vérité de tout connaissance: « la réduction n'ouvrait que sur un transcendantal d'illusion, et elle ne parvenait point à jouer le rôle auquel elle était destinée, — et qui consistait à tenir la place d'une réflexion critique élidée » (Foucault, 2008, 81). La phénoménologie hérite et relance l'illusion anthropologique du kantisme, de sorte que « la synthèse passive » n'est rien d'autre que le « fait original », naturel dont elle provient et auquel l'existence ne peut échapper. La réflexion transcendantale kantienne et husserlienne finit donc par se présenter comme une anthropologie: une « fausse Anthropologie — et nous ne la connaissons que trop: c'est celle qui tenterait de décaler vers un commencement, vers un archaïsme de fait ou de droit, les structures de l'*a priori* » (Foucault, 2008, 69)⁴. La phénoménologie génétique de Husserl promet de récupérer la vérité de l'homme, par le travail du sujet transcendantal, appelé à expliciter l'impensé, le sédimenté, le passif dont il est constitué. Dans ces opérations, cependant, est toujours en jeu une certaine forme d'existence, une conception anthropologique spécifique, qui demande à être désaliénée par ce travail incessant de réappropriation de ce qui est impensé.

Comment Foucault est-il parvenu à cette interprétation de la « genèse passive » husserlienne?

Foucault assiste au cours donné par Merleau-Ponty à la Sorbonne en 1950–1951 *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, où le *Denkweg* de Husserl est divisé en trois étapes : la première est celle des *Recherches logiques*, par opposition au psychologisme de la *Philosophie de l'arithmétique*, la deuxième étape est celle qui dépasse le prétendu réalisme logiciste et “platonicien” de la première en introduisant dans les *Idées* la subjectivité transcendantale et aboutissant ainsi à une forme d'idéalisme. La nécessité d'abandonner cette deuxième phase institue ce que Merleau-Ponty appelle « phase existentialist » de la phénoménologie husserlienne et se justifie par l'insuffisance de la notion de *Wesenschau*, de la prétention par l'intuition eidétique de fonder un processus de connaissance qui soit à la fois concret et philosophique, c'est-à-dire lié à l'expérience de la conscience et capable d'universalité. Selon Merleau-Ponty « le problème n'est pas résolu [dans les *Idées*] de manière satisfaisante » (Merleau-Ponty, 1951, 54). La solution est identifiée par Husserl en reconnaissant une signification et une valeur différentes à la genèse « au point que dans les *Méditations cartésiennes*, il parle d'une phénoménologie de la genèse » (Merleau-Ponty, 1951, 55). Il s'agit de replacer

⁴ Sur le problème de l'*a priori* chez Foucault voir: (Han, 1998; Sabot, 2006; Paltrinieri, 2010; Perego, 2020).

la *Wesenschau* dans le contexte d'où elle est générée, c'est-à-dire dans la perception, dans la *Lebenswelt*, dans le monde irréfléchi, compris comme condition de possibilité de la réflexion. C'est la thèse qui sous-tend toute la *Phénoménologie de la perception*: la vision d'essence est une reprise réfléchie, une explicitation de ce qui a été concrètement vécu. S'il est vrai que « la phénoménologie est l'étude des essences », il est tout également vrai que « la phénoménologie est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence » (Merleau-Ponty, 1945, I). En ce sens, la *Wesenschau* n'est pas « le but, mais un moyen » (Merleau-Ponty, 1945, IX) pour élucider nos relations avec le monde; par conséquent, la phénoménologie trouve son accomplissement, dans la mesure où « est conscience de sa dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie, qui est sa situation initiale, constante et finale » (Merleau-Ponty, 1945, IX). C'est certainement le point de départ à partir duquel Foucault interprète la « genèse passive » husserlienne comme une « inertie originaire » naturelle.

C'est aussi Tran-Duc-Thao, qui avait initié une relecture de Husserl hors de l'horizon existentialist, qui a conduit Foucault à formuler ce jugement sur l'aboutissement de la phénoménologie génétique de Husserl. En 1951 est publié *Phénoménologie et matérialisme historique*, dans lequel le philosophe vietnamien, qui avait eu accès aux inédits des archives Husserl de Louvain, montre comment l'analyse du vécu de Husserl transformait l'empirique en fondement transcendantal, générant la « transformation scandaleuse des conditions empiriques d'existence en conditions transcendantales de vérité » (Tran-Duc-Thao, 1951, 171). Cependant, alors que pour Merleau-Ponty, comme nous l'avons vu, l'enquête génétique permet de replacer l'essence dans l'existence, c'est-à-dire de retrouver la relation pré-thématique d'où s'origine la réflexion, pour Thao, au contraire les résultats de la description génétique confirment l'échec du projet de Husserl, car la phénoménologie aboutit finalement à une forme de scepticisme: « l'édifice entier de la *Weltkonstitution* s'effondre dans la constatation d'une contingence radicale » (Tran-Duc-Thao, 1951, 173).

Dans *Naissance de la clinique* il apparaît clairement que la synthèse passive est réduite à un processus historiquement déterminé et donc variable. L'enquête archéologique menée par Foucault dans les années Soixante en effet utilise les schémas et les instruments conceptuels du structuralisme pour dépasser la phénoménologie. Si chez Merleau-Ponty la perception était la voie d'accès à la « chose elle-même » dans sa dimension pré-thématique, originaire, incarnée dans son corps propre, l'archéologie veut au contraire montrer les variations historiques dans le domaine de la médecine de la structure de l'expérience perceptive. Foucault montre comment le regard du médecin a changé, c'est-à-dire que le médecin n'a pas toujours vu les mêmes choses, car sa perception n'est et ne peut revendiquer aucune possibilité d'accès à la chose elle-

même, mais elle est aussi un produit culturel. L'archéologie, donc, met au jour l'« *a priori* concret » du regard médical, c'est-à-dire l'ensemble des conditions « qui définit, avec sa possibilité historique, le domaine de son expérience [de la médecine] et la structure de sa rationalité » (Foucault, 1963, XI)⁵. Si le regard médical est variable, l'archéologie veut identifier ce qui commande à une époque donnée ce regard, ce qui le rend possible et donc ce qui rend possible le savoir, qui se fonde sur ce regard, précisément la science médicale, mais aussi les déterminations politiques, administratives et économiques connexes. L'investigation archéologique met à profit le tournant produit par le structuralisme, dans la mesure où « le sens d'un énoncé » n'est pas défini phénoménologiquement par l'acte intentionnel qui le vise, mais « par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles » (Foucault, 1963, XIII). *Naissance de la clinique* montre comment le regard médical est commandé par les articulations entre visible et dicible, qui — comme Deleuze a observé — « elles ne font pas l'objet d'une phénoménologie mais d'une épistémologie » (Deleuze, 1986, 65). Les différentes configurations de cette articulation ne configurent pas la progressive venue au jour de ce qui est invisible, par une « expérience mieux réalisée », selon laquelle le regard médical s'affranchissant et se purifiant des fausses théories et des préjugés, puisse enfin voir l'objet « en lui-même et dans la pureté d'un regard non prévenu » (Foucault, 1963, 199). Ce qui modifie les formes de visibilité, le code perceptif est la « passivité primitive » à laquelle « le regard est passivement lié » (Foucault, 1963, XI), de sorte que la perception « a le pouvoir de mettre en lumière une vérité qui accueille dans la mesure où elle lui a donné vie » (Foucault, 1963, X). L'inertie naturelle de la genèse passive est donc réduite à une simple configuration historiquement déterminée et donc variable.

Foucault dans les dernières pages de *Naissance de la clinique* coupe définitivement tout rapport avec la phénoménologie qui, sous l'illusion de s'opposer au positivisme dans la version du psychologisme, en est en réalité la dernière héritière. Le pouvoir signifiant du perçu et sa corrélation avec le langage compris comme expérience originaire, le caractère constituant de la spatialité corporelle, l'importance de la finitude dans le rapport de l'homme à la vérité est ce que la phénoménologie a naïvement opposé au positivisme, mais qui en réalité est paradoxalement « ce qui était déjà présent dans le système de ses conditions » (Foucault, 1963, 203). C'est parce que la phénoménologie n'a pas réussi à rompre avec le psychologisme, qu'une rupture s'impose, car la phénoménologie a conservé la même structure anthropologique: « tout cela était déjà mis en jeu dans la genèse du positivisme » (Foucault, 1963, 203).

⁵ Pour une comparaison entre Foucault et Merleau-Ponty, voir: (Reynolds, 2004; Sabot, 2013).

2. DERRIDA: LA PHÉNOMÉNOLOGIE EXISTENTIELLE DE MERLEAU-PONTY EST UNE ANTHROPOLOGIE

Le cours donné par Merleau-Ponty à la Sorbonne en 1950–1951 est présent dans la bibliographie du *Mémoire* de Derrida consacré au problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. Cependant, ce n'est que dans l'*Introduction à L'origine de la géométrie* qui vient au jour explicitement le jugement de Derrida que la phénoménologie génétique de Merleau-Ponty naît d'une mauvaise compréhension du sens de la phénoménologie husserlienne. Derrida prend en considération le cours de Merleau-Ponty, dans lequel est commentée la lettre de 1935 de Husserl à L. Lévy-Bruhl. Selon l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* dans cette lettre Husserl aurait reconnu comme "indispensable" pour l'enquête phénoménologique « le contact avec les faits historiques ou ethnologiques » (Merleau-Ponty, 1951, 88). En ce sens pour Derrida au moment où, selon Merleau-Ponty, dans cette lettre Husserl reconnaît valeur de droit au contenu des sciences empiriques, la phénoménologie serait une légitimation de l'historicisme, dans sa nouvelle version qu'est l'ethnologisme. L'analyse génétique donc prendra la forme d'une contestation de l'existence d'un *a priori* universel, inconditionnel face à la certification empirique de la « multiplicité foisonnante des témoignages attestant que chaque peuple, chaque peuplade, chaque groupe humain a son monde, son apriori, son ordre, sa logique, son histoire » (Derrida, 1962,113). En ce sens, le dernier mot de la phénoménologie comme science rigoureuse serait le relativisme et le scepticisme. Derrida s'éloigne radicalement avec cette lecture de Merleau-Ponty, qui en transformant le fait, l'empirique en transcendantal, nie donc le transcendantal. Derrida souligne comment la variété des faits historiques ne peuvent être déterminés en tant que tels que s'ils supposent « la structure de l'horizon universel » (Derrida, 1962,113), car « pour pouvoir "établir" des faits comme faits de l'histoire, il faut que nous sachions déjà toujours ce que c'est que l'histoire et à quelles conditions — concrètes- elle est possible » (Derrida, 1962,114). En ce sens, le relativisme des faits historico-anthropologiques n'a jamais été contesté par Husserl, qui en outre n'a jamais pensé déduire *a priori* les actualisations de l'*eidos*, car cela reviendrait à contredire « les prémisses mêmes de la phénoménologie » (Derrida, 1962,117). Ce que Husserl a toujours soutenu tout au long de son parcours, et encore dans l'investigation génétique sur *L'origine de la géométrie*, est la priorité de droit de l'intuition eidétique par rapport à toute enquête empirique, historique. En imaginant voir dans la dernière période de la pensée de Husserl une rupture avec la « philosophie des essences » et donc avec l'analyse statique, Merleau-Ponty, selon Derrida, perd de vue que pour la phénoménologie husserlienne « la découverte des structures aprioriques

et invariantes de l'historicité universelle est méthodologiquement et juridiquement première » (Derrida, 1962, 118). Dans la mesure où Merleau-Ponty estime qu'avec la phénoménologie génétique Husserl a pris conscience de ne pas pouvoir « se passer de l'expérience anthropologique » (Merleau-Ponty, 1960, 135; Derrida, 1962, 118), Derrida ne peut qu'avancer « une interprétation diamétralement opposée à celle de Merleau-Ponty » (Derrida, 1962, 122). La réflexion transcendantale même dans l'investigation génétique n'est telle qu'en passant par la réduction, Husserl n'a jamais pensé à abandonner l'attitude eidétique, car il a toujours eu pour but de mettre au jour les « invariants de l'historicité ». En ce sens Derrida relance la lecture de Fink, qui identifiait le sens premier de la réduction dans son être un acte de « déshumanisation » (*Entmenschung*) (Fink, 1974, 27), car c'est l'origine du monde en lui-même que vise la phénoménologie et non sa configuration anthropomorphique, qui serait une forme de naturalisme, c'est-à-dire de relativisme.

Derrida reconnaît certainement que le problème de la genèse passive « suscitait un profond malaise » (Derrida, 1990a, 88) chez Husserl, car il menaçait les fondements mêmes de la phénoménologie, dans la mesure où il mettait en cause le principe de la « présence originelle » comme source ultime de sens. Mais en même temps Derrida s'éloignant des conséquences finales de la lecture de Thao, car il ne voit pas un résultat sceptique dans l'enquête génétique. En effet dans les textes husserliens il n'y a en tout cas aucune opposition entre investigation génétique et analyse eidétique et encore moins un dépassement de la première sur la seconde, comme le croit Merleau-Ponty⁶.

C'est précisément à ce niveau que se manifeste la perspective différente entre le jeune Derrida et Merleau-Ponty, et par conséquent Foucault, par rapport aux « synthèses passives ». Pour Derrida, la réduction eidétique reste la procédure méthodologique initiale de la phénoménologie et de la philosophie en tant que telle; en effet, dans aucun texte Husserl n'a remis en cause l'analyse eidétique. L'*eidōs*, le sens doit déjà être donné pour que son origine puisse être questionnée. Certes, l'*eidōs* est le résultat d'un processus génétique, il s'est constitué dans une histoire, il ressort en fait de la *Lebenswelt*, mais Husserl — rappelle Derrida — n'a jamais abandonné le projet d'une philosophie comme « science rigoureuse ». Cela signifie que mettre au jour le pré-théorique, l'existence, la *Lebenswelt* comme lieu d'origine de l'activité transcendantale ne signifie pas réduire l'*eidōs* au fait, le transcendantal au mondain. Si pour Merleau-Ponty « l'expérience — c'est-à-dire l'ouverture à notre monde de fait — est reconnue comme le commencement de la connaissance, il n'y a plus moyen de distinguer un plan des vérités *a priori* et un plan des vérités de fait » (Merleau-Ponty, 1945,

⁶ Sur cette question voir: (Perego, 2021).

255), au contraire, Derrida souligne clairement que garder la « distinction entre le transcendantal et le mondain » est « la possibilité même de tout fondement radical de la phénoménologie » (Derrida, 1990a, 60). La distinction entre existence et essence, fait et loi, empirique et transcendantal est la constitution même du discours philosophique, et Derrida n'abandonnera pas cette distinction, même lorsqu'il élaborera son orientation déconstructive: « la différence inouïe entre l'apparaissant et l'apparaître (entre le "monde" et le "vécu") est la condition de toutes les autres différences » (Derrida, 1967c, 97).

3. FOUCAULT: SURMONTER LA PHÉNOMÉNOLOGIE POUR RECOMMENCER À PENSER

Le rapport de la philosophie, en particulier de la phénoménologie, avec le structuralisme et les sciences humaines est certainement l'un des thèmes les plus importants, où Merleau-Ponty a cherché à remettre en jeu la phénoménologie.

La thèse de Merleau-Ponty est de montrer une « homogénéité fondamentale » entre le mode de connaissance phénoménologique — la vision d'essence — et le mode psychologique — l'induction: « la vision d'essence est une reprise intellectuelle, élucidation ou explicitation de ce qui a été concrètement vécue » (Merleau-Ponty, 1951, 57). Comme nous l'avons déjà souligné, Merleau-Ponty voit dans les derniers écrits de Husserl un tournant par rapport à ses premières orientations « platoniques », et les textes rassemblés dans la *Crise des sciences européennes* inaugurent une perspective féconde pour le savoir philosophique: « dans les derniers écrits [...] penser philosophiquement, être philosophe, ce n'est plus sauter de l'existence à l'essence, sortir de la facticité pour aller à l'idée » (Merleau-Ponty, 1951, 86). Les faits historiques et ethnographiques enseignent quelque chose qui n'est pas accessoire au philosophe, car ceux-ci l'ouvre à ce qui est différent et à ce qui est autrement pensable. Quand l'historien enquête sur un phénomène, par exemple la « monarchie », et montre qu'il n'y a pas de « réalité de la monarchie », mais que ce n'est qu'un nom donné à une série de faits sans essence, « il fait de la philosophie sans le savoir » (Merleau-Ponty, 1951, 86), sa recherche étant toujours guidée par « une intuition d'essence mêlée » (Merleau-Ponty, 1951, 86). Il est donc nécessaire, selon Merleau-Ponty, d'élaborer une nouvelle façon de penser qui soit alimentée par « une jonction entre l'anthropologie comme simple inventaire des faits et la phénoménologie comme simple pensée » (Merleau-Ponty, 1951, 89) du possible.

Seule une phénoménologie qui « entre en contact avec les faits » (Merleau-Ponty, 1951, 89) peut dépasser réellement le relativisme historique, mais non par un

geste qui, en se plaçant en dehors de l'histoire, en s'en faisant abstraction, se fait l'illusion de pouvoir s'en passer:

il faut que le penseur qui veut dominer ainsi l'histoire se mette à l'école des faits et dans les faits. L'intuition des essences d'une communauté humaine exige qu'elle se reprenne en son nom et que l'on revive tout l'*Umwelt*, tout le centre de cette société. (Merleau-Ponty, 1951, 90)

La thèse de l'entrelacement et de la réciprocité entre philosophie et psychologie, selon laquelle la psychologie est toujours seconde parce qu'elle nécessite une fondation phénoménologique, mais en même temps la psychologie confirme, et rend donc vraie, la phénoménologie par ses propres résultats, est également présente dans le texte introductif à la phénoménologie de Lyotard, selon lequel « la philosophie du sujet transcendantal [exige] inéluctablement une psychologie du sujet empirique » (Lyotard, 1954, 50). Les « résultats des expérimentation » doivent donc être intégrés dans l'analyse phénoménologique. Que les énoncés de la psychologie empirique peuvent anticiper et/ou confirmer une vérité phénoménologique, est un paradoxe s'il est vrai que la phénoménologie transcendantale commence par le geste de l'époché. Foucault voit dans la primauté de la perception dans la constitution de l'eidétique la racine de ce résultat de la phénoménologie de Merleau-Ponty. En ce sens la *Phénoménologie de la perception* montre le passage d'une psychologie à une anthropologie et en fait ce livre est « l'exploitation du thème [selon lequel] la réduction phénoménologique se fait à l'intérieur de la psychologie, de telle manière que la psychologie est mise en question par la réflexion sur l'homme qu'elle-même a suscitée, ce livre est par là même à la fois le plus lucide et le plus naïf » (Foucault, 2021b, 286). C'est précisément dans cet horizon interprétatif de Merleau-Ponty, mis en évidence également par Derrida, que l'accusation par Foucault de la proximité de la phénoménologie aux sciences humaines trouve sa légitimation.

Foucault dans *Les mots et les choses* pose expressément la question à quelle condition « la philosophie contemporaine peut recommencer à penser »? (Foucault, 1966, 353) Et la réponse ne peut que passer par le dépassement de ce « discours mixte » que la phénoménologie en tant qu'anthropologie a perpétué: « pour réveiller la pensée d'un tel sommeil [...] pour la rappeler à ses possibilités le plus matinales, il n'y a pas d'autre moyen que de détruire, jusqu'en ses fondements le 'quadrilatère' anthropologique » (Foucault, 1966, 352–353). Il faut un acte culturel, une dénonciation critique de tout discours anthropologique explicite et implicite, qui promet encore de pouvoir connaître l'essence de l'homme, sa vérité et donc sa supposée libération. C'est seulement grâce à cet acte culturel de dénonciation et de démasquement de la raison

moderne, que l'on peut instituer « le dépli d'un espace dans où il est enfin à nouveau possible de penser » (Foucault, 1966, 353). Ce « nouvel espace » est celui que Foucault reconnaît être celui des contre-sciences de matrice structuraliste, la psychanalyse de Lacan et l'éthnologie de Lévi-Strauss⁷.

4. DERRIDA: LE STRUCTURALISME COMME LAPSUS

Contrairement à Foucault, le jugement de Derrida par rapport aux thèses « philosophiques » du structuralisme est dès le début problématique⁸. Déjà dans *Force et signification* derrière l'« invasion structuraliste », en effet, il ne voit pas seulement une méthodologie de recherche des sciences humaines, mais une orientation théorique générale précise, une ontologie, qui avance une thèse paradoxale: contester le discours philosophique au nom d'une science et d'une objectivité plus rigoureuses, c'est-à-dire d'un savoir capable d'expliquer et de comprendre définitivement la réalité en soi. L'opération mise en œuvre par Derrida consiste essentiellement à expliciter les thèses « philosophiques » sous-jacentes au structuralisme, en montrant comment le problème de la « structure » est en effet un problème que la philosophie a constamment abordé lorsqu'elle a traité le thème de l'*eidōs*, de la forme, de la totalité, de la *Gestalt*, du système: « la notion de structure continue de leur emprunter quelque signification implicite et de se laisser habiter par eux » (Derrida, 1967a, 10). Pour Derrida c'est la question de la genèse de la structure, de ce qui la produit qui n'est pas posée par le structuralisme. En ce sens ce dernier se présente comme « une détente, sinon un lapsus, dans l'attention à la *force*, qui est tension de la force elle-même. Le *forme* fascine quand on n'a plus la force de comprendre la force en son dedans » (Derrida, 1967a, 11).

Ce *lapsus* dans le débat culturel français commence très tôt à être dévoilé et, même par la conception marxiste et hégélienne, le problème de la genèse, ainsi que le passage d'une configuration structurelle à une autre, devient objet de réflexion. Au colloque *Genèse et Structure* de Cerisy-la-Salle en 1959, Derrida est invité comme représentant de la phénoménologie et ici souligne que « le structuralisme a toujours été le geste le plus spontané de la philosophie » (Derrida, 1967a, 237). Il utilise les ressources de la phénoménologie husserlienne pour résoudre le problème de la relation entre structure et genèse⁹. Dans sa contribution au congrès, Derrida relit dans le par-

⁷ Sur Foucault et les sciences humaines voir: (Sabot, 2014).

⁸ Voir pour une comparaison systématique entre Derrida et Foucault: (Perego, 2018).

⁹ Pour tous les aspects problématiques de la relation de Derrida avec la phénoménologie husserlienne voir: (Lawlor, 2002; Perego, 2016; Hernandez, 2018).

cours husserlien les mêmes problématiques que la philosophie française faisait face: Husserl commence son parcours en cherchant de

concilier l'exigence structuraliste qui conduit à la description compréhensive d'une totalité, d'une forme ou d'une fonction organisée selon une légalité interne et dans laquelle les éléments n'ont de sens que dans la solidarité de leur corrélation ou de leur opposition, avec l'exigence génétiste, c'est-à-dire la requête d'origine et du fondement de la structure. (Derrida, 1967a, 233)¹⁰

Précisément dans la mesure où le structuralisme revendique la prétention de science, de vérité, d'objectivité, il revendique une instance, une idée qui ne peut s'expliquer par un ordre de fait, car c'est précisément cet ordre de fait qui est mis au jour, expliqué, compris uniquement avec l'idée de science et d'omnitemporalité. « C'est d'ailleurs toujours quelque chose comme une ouverture qui mettra en échec le dessein structuraliste. Ce que je ne peux jamais comprendre, dans une structure, c'est ce par quoi elle n'est pas close » (Derrida, 1967a, 238). Il faut donc éviter de s'abandonner à la « la mauvaise ivresse du formalisme structuraliste » (Derrida, 1967a, 46) car ce projet reste une forme d'empirisme.

Selon Derrida ce résultat est aussi celui auquel aboutit Foucault, qui, bien qu'il ait démasqué soigneusement le dispositif anthropologique opérant dans tous les discours philosophiques de la modernité, sa recherche archéologique se présente comme la possibilité d'une récupération de l'authenticité de l'humain, d'une origine perdue que « le grand renfermement » aurait censurée et cet origine selon Foucault est encore disponible dans la littérature¹¹. Derrida souligne que le rêve d'une présence pleine est toujours le présupposé de toute idéalisation de la folie, du non-sens: « le concept de folie, d'aliénation ou d'inaliénation appartiennent irréductiblement à l'histoire de la métaphysique », et notamment de « cette époque de la métaphysique déterminant l'être comme vie d'une subjectivité proper » (Derrida, 1967a, 290).

¹⁰ « Que le structuralisme moderne ait poussé et grandi dans la dépendance, plus ou moins directe et avouée, de la phénoménologie, voilà qui suffirait à le rendre tributaire de la plus pure traditionalité de la philosophie occidentale » (Derrida, 1967a, 45-46).

¹¹ Dans un important essai, qui avait l'ambition d'être un bilan des effets produits par le structuralisme dans le débat philosophique, François Wahl en comparant la réflexion de Derrida à celle de Foucault, souligne que *Les mots et les choses* ont le mérite de mettre au jour l'« épistémè romantique » qui traverse la phénoménologie, dans son mouvement incessant de prise de conscience de l'altérité dans la certitude de reconquérir l'original. Cependant, la tentative de Foucault se présente comme l'adoption du schéma du structuralisme associé à l'accessibilité de droit de l'original typique du discours phénoménologique. En ce sens, l'analyse archéologique se présente comme « une contamination du geste proprement structurel par les déterminations ontologique, psychologique et transcendantale de la phénoménologie » (Wahl, 1968, 477).

5. CONCLUSIONS

Derrida se souvient d'avoir payé un « prix politique » pour être resté « essentiellement hétérogène » au structuralisme avec lequel il entretenait « un rapport oblique, déviant, parfois frontalement critique » et qui le conduisit à trouver refuge « dans une sorte de retrait, dans une solitude » (Derrida, 1990b, 447–448). En ce sens, Derrida estime que sa marginalisation académique n'est pas due à un certain hermétisme, mais précisément au fait de ne pas avoir épousé, mais au contraire critiqué dans ses présupposés, le structuralisme. Celui-ci se présentant comme « révolutionnaire », mais de fait s'est ensuite tranquillement intégré dans la tradition académique et dans ses institutions, et en effet cette période « fut aussi la plus immobile de la république gauloise, 1958–1968 » (Derrida, 1990b, 448).

L'opération de Derrida est plus radicale qu'elle ne le laissait entendre à l'époque, d'abord en dépassant l'approche de Merleau-Ponty et en abordant des thèmes tels que l'idéalité du sens et les objets de la science, Derrida accepte le défi du structuralisme, défi épistémologique précisément. La récupération de la phénoménologie n'est donc pas un moyen d'échapper au débat en cours, et encore moins de défendre une position régressive ou réactionnaire. Derrida déconstruit les œuvres structuralistes, en mettant au jour les hiérarchies épistémiques et axiologiques — c'est-à-dire métaphysiques — qui y opèrent et cela se produit toujours en posant à ces textes des objections « husserliennes » et en mettant en jeu la genèse transcendantale, c'est-à-dire l'« impensable » du structuralisme. De cette façon, paradoxalement, Derrida accomplit le geste le plus subversif: il utilise la tradition (phénoménologique) pour contester la révolution structuraliste, l'accusant de ne pas être une révolution, mais une restauration. Certainement, quelques résultats du structuralisme, comme le dépassement du sujet ou de la constitution du sens comme jeu différentiel, sont souscrits par Derrida, mais ils sont néanmoins un résultat auquel il parvient par une radicalisation du discours phénoménologique. Dans ce cadre *La voix et le phénomène* et *De la grammatologie* peuvent être oeuvres à considérer comme exprimant une orientation déjà post-structuraliste.

Dans *Jacques Derrida et la rature de l'origine*, Gerard Granel souligne comme Derrida a mis au jour le dispositif permanent qui anime la métaphysique: la prétention d'accès et de restitution direct de l'origine. Ce dispositif est ce que supposent les enquêtes de Foucault et Lévi-Strauss: « la reconduction à la métaphysique des attitudes théoriques “structuralistes” c'est-à-dire précisément de tout ce qui masque l'aphonie de l'origine sous la volubilité pseudo-herméneutique d'une sorte de totalisation culturelle sans statut. Dans cette catégorie: Foucault, Lévi-Strauss » (Granel, 1967,

879)¹². En ce sens, la réflexion de Derrida dépasse radicalement toutes les opérations d'adopter le structuralisme de manière naïve, opérations incapables d'y voir le dispositif métaphysique opérant: il s'ensuit que

le travail de Derrida ne s'inscrit en aucune manière à la suite des discours actuels sur la structure ou l'épistème. [...] Il y a une différence fondamentale qui sépare le texte derridien des discours culturels, dans lesquels la philosophie se vomit elle-même. (Granel, 1967, 882)¹³

L'acte d'accusation contre Foucault est très sévère: l'archéologie renonçant à la rigueur de la philosophie se réfugie dans un "discours culturel", dans un empirisme vide. « L'indétermination essentielle de la notion d'archéologie » (Granel, 1967, 894) est ce qui commande non seulement *Histoire de la folie*, mais surtout *Le mots et les choses*. Foucault veut fonder une science « la déguisent d'une anti-humanisme », mais son projet n'est autre que « le cadavre de la totalité » (Granel, 1967, 895).

Peut-être que l'enquête généalogique que Foucault entreprend dans les années soixante-dix peut être lue comme la nécessité de récupérer les synthèses passives dans une perspective transcendantale.

REFERENCES

- Basso, E. (2022). *Young Foucault: The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952–1955*. New York: Columbia University Press.
- Courtine, J.-F. (2007). Foucault lecteur de Husserl. L'apriori historique et le quasi-transcendental. *Giornale di Metafisica*, 29, 211–232.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Depraz, N. (2013). De Husserl à Foucault: la restitution pratique de la phénoménologie. *Les Études philosophiques*, 3, 333–344.
- Derrida, J. (1962). Introduction. In E. Husserl, *L'origine de la géométrie* (3–171). Paris: PUF.

¹² C'est précisément dans la recherche ethnologique de Lévi-Strauss, que *Le mots et les choses* avait indiquée comme une contre-science capable d'ouvrir un espace de réflexion en dehors de l'épistème illuministe-positiviste, qu'est présent le dispositif métaphysique, qui se configure comme une naïve « nostalgie des origines ». Identifier par des enquêtes empiriques le « degré zero » de peuples non européens, correspond certainement à une instance anti-colonialiste, anti-ethnocentrique et génère une décentralisation positive par rapport à tout discours anthropologique, mais précisément dans le désir « démontrer la dégradation de notre société et de notre culture » (Derrida, 1967c, 168) suppose la présence et l'accessibilité d'une origine humaine. A ce propos, Derrida souligne que ce schéma théorique est exactement ce qui est à l'œuvre dans l'archéologie, qui se présente toujours comme le rêve d'une présence pleine et immédiate fermant l'histoire, transparence et indivision d'une parousie, suppression de la contradiction et de la différence (Derrida, 1967c, 168).

¹³ « Ni la psychanalyse, ni l'ethnologie, ni la linguistique n'ont en elles une vocation spécifique à se démarquer de la métaphysique » (Granel, 1967, 895) comme Derrida, contrairement à Foucault, a vu.

- Derrida, J. (1967a). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1967c). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1990a). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1990b). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Fink, E. (1974). *De la phénoménologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: PUF.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2008). *Introduction à L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Emmanuel Kant*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (2021a). *Binswanger et l'analyse existentielle*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2021b). *Phénoménologie et psychologie*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2022). *La question anthropologique. Cours 1954–1955*. Paris: Gallimard.
- Goris, W. (2014). L'a priori historique chez Husserl et Foucault. *Philosophie*, 123, 3–27.
- Granel, G. (1967). Derrida et la rature de l'origine. *Critique*, 246, 874–896.
- Han, B. (1998). *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Hernandez, J.M. (2018). *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954–1967): fenomenología, epistemología y escritura*. Mauritius: Editorial Académica Española.
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Lebrun, G. (1989). Note sur la phénoménologie dans “Les Mots et les Choses”. In *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9–11 janvier 1988* (33–52). Paris: Éditions du Seuil.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- Liotard, J.-F. (1954). *La phénoménologie*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1951). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris: CDU.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Paltrinieri, L. (2010). Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault. *Lumières*, 16, 11–32.
- Perego, V. (2016). Derrida e la fenomenologia come epistème. In J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl* (5–41). Brescia: La Scuola.
- Perego, V. (2018). *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Perego, V. (2020). Il problema dell'origine in Foucault. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1, 59–78.
- Perego, V. (2021). Derrida e la fenomenologia genetica di Merleau-Ponty. *Paradigmi*, 1, 159–176.
- Reynolds, J. (2004). *Merleau-Ponty and Derrida*. Athens: Ohio University Press.
- Sabot, P. (2006). L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premières écrits de Michel Foucault. *Archives de Philosophie*, 2, 285–303.
- Sabot, P. (2013) Foucault et Merleau-Ponty: un dialogue impossible? *Les Études philosophiques*, 3, 317–332.
- Sabot, P. (2014). De l'existence aux sciences humaines. Phénoménologie et archéologie chez Michel Foucault (1954–1969). In J.F. Bert & J. Lamy (Eds.), *Michel Foucault. Un héritage critique* (39–54). Paris: CNRS Éditions.
- Thao, T.-D. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Éditions Minh-Tân.
- Wahl, F. (1968). La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme. In O. Ducrot & T. Todorov (Eds.), *Qu'est-ce que le structuralisme?* (390–441). Paris: Éditions du Seuil.

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-48-73>

DERRIDA'S OTHER TRANSCENDENTAL AESTHETIC

CARLOS LOBO

PhD, DSc in Philosophy, Professor.

Centre Gilles Gaston Granger, University Aix-Marseille, Campus Schuman.

13621 Aix-en-Provence Cedex 1, France.

E-mail: carlos.lobo@orange.fr

By going back to the starting point of Derrida's debates with some of the main representatives of structuralism in France, I propose to highlight the ambiguities that cover the very notion of structure, and to take the measure of the exact role that the reference to phenomenology plays then and will continue to play thereafter. Among these ambiguities: the one that touches the mathematical notion of structure, central in the triumphant structuralist mathematical current in France at that time; and especially: the one called "groups of transformations," the most important one to understand at the same time the audacities and the impasses of structuralism. The hard core of mathematization of modern physics, with Galileo's principle of relativity, then developed in a masterly way in Einstein's theory of relativity rest on this very structure. After tracing the broad outlines of these initial discussions, we engage in an analysis of how it is possible to understand the "epistemological contemporaneity" of relativity theory and Husserl's transcendental aesthetics. Based on a thorough exploration of the analyses of the intersubjective constitution of space, time and the objective common world, we identify this central structure that Husserl calls "intersubjective group of transformation." Equipped with this phenomenological structure, we trace this motif in Derrida's work. Its insistence allows us to understand how the phenomenological premises of his critique of structuralism can help to understand his theoretical positions, especially in contrast to Jean-Luc Nancy.

Keywords: structure, group of transformation, relativity, coordinate system, intersubjectivity, space and time, body.

ДРУГАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА ДЕРРИДА

КАРЛОС ЛОБО

PhD, доктор философских наук, профессор.

Центр Ж. Г. Гранже, Университет Экс-Марсель, Кампус Шуман.

13621 Экс-ан-Прованс, Франция.

E-mail: carlos.loblo@orange.fr

Возвращаясь к отправной точке дебатов Деррида с некоторыми из главных представителей структурализма во Франции, я предлагаю выявить неоднозначность, которая затрагивает само понятие структуры, и определить точную роль, которую здесь играет (и будет продолжать играть) отсылка к феноменологии. Среди такого рода неоднозначностей: математическое понятие структуры, центральное для господствовавшего во Франции того времени структуралистского течения в математике; и особенно та неоднозначность, которая касается «группы преобразований», поскольку она наиболее важна для понимания одновременно дерзости и тупиков структурализма. Жесткое ядро математизации современной физики связано с принципом относительности Галилея, мастерски развитого позднее в теории относительности Эйнштейна, и опирается именно на эту структуру. Проследив общие контуры этих первоначальных дискуссий, мы обратимся к анализу того, как можно понять «эпистемологическую современность» теории относительности и гуссерлевской трансцендентальной эстетики. Опираясь на тщательный разбор того, как intersubjectively конституируется пространство, время и объективный общий мир, мы выявляем ту центральную структуру, которую Гуссерль называет «intersubjectively группой трансформации». Вооружившись такой феноменологической структурой, мы прослеживаем этот мотив в творчестве Деррида. Настоятельность, с которой развивается этот мотив, позволяет лучше понять как феноменологические предпосылки критики структурализма со стороны Деррида, так и его собственные теоретические позиции, особенно по контрасту с позицией Жан-Люка Нанси.

Ключевые слова: структура, группа преобразования, относительность, система координат, intersubjectivity, пространство и время, тело.

1. AN HISTORICAL STARTING POINT: A CONFERENCE ON STRUCTURE AND GENESIS

The scene is set in what was one of the high places of French philosophy of the last century: Cerisy-la-Salle. The colloquium, which brought together some of the essential protagonists (Piaget, Desanti, Derrida, Vernant, etc.), represents a missed opportunity in this respect, almost sixty years on. Due to fortuitous circumstances, the talks that took place during the Cerisy colloquium, *Genesis and Structure*¹, constitute one of the most decisive events in the intellectual history of the French language

¹ Which Piaget co-organized with Lucien Goldman and Maurice de Gandillac, and was subsequently published as *Entretiens sur les notions de genèse et structure* (De Gandillac & Goldman, 2011).

in the second half of the twentieth century, and in what was taking place around the constellation designated as “structuralism.”

Following the script of these discussions, which were sometimes lively and often turned into a dialogue of the deaf, one becomes convinced that the quarrel over the fashionable opposition between genesis and structure was in fact a dispute over the *concept of structure*, over the right to a broad, even lax, use of the term structure *versus* the imperative requirement of a strict and rigorous use. This would *not* have been *necessary*, however, had it not been for a more fundamental question concerning the *possibility* of a structural approach to the *phenomenon* in the strictest and most inclusive sense—away from any reductionism. The possibility or impossibility of forming a rigorous concept of the phenomenon seemed to depend on its “analysability,” so as to delimit “regions” in a non-arbitrary and non-violent manner and to divide them into discernible and nameable elements. Consequently, one of the lateral but recurrent polemics concerned phenomenology, its genetic and/or structural dimension.

Derrida was then working, as a phenomenologist, on *the problem of genesis in Husserl’s philosophy*², which, because of the theses developed by Piaget, could not fail to provoke a lively and profound debate. For Piaget, “all genesis starts from a structure and ends in a structure”³. As a counterpoint, Piaget saw the “philosophy of Husserl,” and then through *Gestalt theory*, which Husserl would have “inspired in part,” as a psychological structuralism without genesis. This insensitivity to genesis was in his view inevitable because of his ‘anti-psychologism,’ which leads him to “an intuition of structures or essences, independently of any genesis” (De Gandillac & Goldman, 2011, 39).

2. MATHEMATICAL STRUCTURES AND STRUCTURALISM

Jean-Toussaint Desanti’s (provisional) assessment of the short structuralist period shows that the use of this term, “to take things strictly,” if we compare it to the use made of it by mathematicians at the same time, has been essentially *metaphorical*. Assuming that this assessment is correct, this does not preclude, on the contrary, the search for structures in phenomena. This is, after all, the path that physics has followed in mathematising itself, which cannot be reduced to a simple operation of dressing up phenomena⁴.

² Post-graduate thesis written in 1953–1954, which was not published until 1990. See (Derrida, 1990).

³ Discussions on the notions of genesis and structure in (De Gandillac & Goldman, 2011, 40).

⁴ Nor does Husserl do this, contrary to what is repeated, over and over, by a lazy tradition of Husserlian commentaries, which is as little interested in the positive epistemological aims of pheno-

The theoretical potential of such a structural investment presupposes the respect of three *minimal* and, all in all, rather weak conditions, and this even before determining which type of structure we are going to approach (set, multiset, field, group, lattice, etc.): 1. That the set of phenomena is well defined; 2. That it is presented as a “system” that can be broken down into consistent relations, allowing a classification that is not purely descriptive of the phenomena in question; 3. Above all, that this system can be *analysed*, this last requirement being without doubt the most fundamental. As such, it is presupposed by the first two and independent of them. Desanti warns that if we do not satisfy this requirement of analysability, we will only obtain a verbal structuralism:

You will not know which relationships to define, nor on what to define them. If this segmentation is assumed to be done, then you are no longer dealing with the original field of phenomena—but with another object—which you do not observe, but which you posit as the set of relevant components of your field of phenomena [...]. If we cannot get through this first step, then it is better to abandon the idea of trying to reduce your system to some structure. (Desanti, 1976, 138–139)

The analysability referred to here, without being totally foreign to it, cannot be reduced to the criterion of *analyticity* put forward by the “logician” current, even less to the linguistic application of this criterion of rigour which is considered standard within the so-called ‘analytic’ nebula. Even in its mathematical sense, it does not pre-judge the nature of the elements, or the underlying formal ontology (e.g., assemblage), but it does postulate something essential that makes it possible to overcome an artificial antinomy between the historical (or genealogical) approach and the structural approach: namely, that the structures being sought are *already* at work, enveloped and pre-thematised in approaches that are said to be more “phenomenological” in the ordinary sense, i.e., empirical and descriptive. For “before becoming themselves formal objects of formal mathematics, ‘structures’ were at work in mathematics at its various degrees of formalisation and axiomatisation.”⁵

This is true of one of the types of mother-structures enumerated by Bourbaki: topological structures. Let us recall this history *a tergo* which is one of the characteristics of French epistemology (and therefore of the history of science which should be based on it):

Thus *topological structures* were defined in their purity by Hausdorff in the 1910s [...]. However, the notion of a topological property (and even that of a field of topological

menology as in the phenomenological implications and presuppositions of science. See the famous passage from the *Krisis* (Husserl, 1976b, 52). For another reading and a wider understanding of the problem of mathematization see, respectively: (Lobo, 2022b; Lobo 2022a).

⁵ Desanti “Genesis and Structure in Mathematics” (De Gandillac & Goldman, 2011, 44).

properties) had long been isolated. It had been mathematically fruitful by Riemann [...] From the twentieth century, it had been *used in the practice of analysis* by Cauchy, Gauss, Abel [...]. Finally, and without mentioning Leibniz, it had been used implicitly in Ancient Greece (cf. Archimedes). And Aristotle himself, in the *Physics* (V, 3), had conceived the rudiments of a naive topology. The same observation could be repeated for *algebraic structures* or *order structures* [the other two types of ‘mother structures’]. (De Gandillac & Goldman, 2011, 44)

A structure implies first of all a kind of “formalising abstraction.” But upstream of this and the explicit *thematization* it allows, there is a “genesis” that corresponds to a series of gestures. Whatever the refinement of these gestures, it is important that the “domain of idealities” be given from the outset, for it is from it that the mathematizing subject receives its norms. Otherwise, any attempt to extend, apply or transpose a structural concept to other fields is indeed less than a “clothing of ideas,” rather a symbolic embroidery or ornament. Conquering this starting point is not impossible for the so-called human and social sciences, but they must satisfy the three requirements⁶, that we must define more formally: 1) A set—or a “multiplicity”—defined by *at least one* common property; 2) A “system” of relations defined on the set—at this stage we do not yet have a structure, and this does not imply nor exclude that the change of one element entails the change of all the others, i.e., independence versus additivity⁷; 3) Finally, analysability. Phenomena given in their compositional character are replaced by sharply cut-up phenomena, broken down into segmented regions, or even a single segmentation, or several: what you observe is the difference between “cat” and “rat,” between “stop” and “step,” between “nose” and “rose.” These elements are distributed according to the properties of the relation they verify. The decisive step, properly mathematical, is the establishment of an application (a *mapping*), and eventually, of one-to-one correspondences between segmented regions, or if you like, of *functions*. As adventurous as it may seem, we must try, insists Desanti, even if it leads to failure. We can at least decide whether we are in the presence of two separate regions (thus condemning ourselves to a *metabasis eis allo genos*, i.e., to a purely *metaphorical* transition from the one to the other) or whether there are correspondences between these regions. The “architectural” vision of mathematics that guides Desanti here leads him to fold phenomenology into the expanding field of mathematics, so as to insert into this framework the tools likely to account for the autonomous develop-

⁶ Of which the first two are weak conditions, to which he adds a supernumerary one (De Gandillac & Goldman, 2011, 138–140).

⁷ See the excessive and unintelligible condition put forth by Lévi-Strauss (1958, 307) and Derrida’s critique in « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (Derrida, 1967, 410).

ment of mathematics, evacuating any trace of constituting subjectivity. But even, as he acknowledges the difficulty of producing a rigorous definition of structure, are such confidence and assurance well founded?

3. OBJECTIONS AGAINST THE PRINCIPLE OF PHENOMENOLOGY

Whatever these reservations may be, which we are entitled to make after the fact, this first obstacle was combined with a second one concerning the practicability of *pure reflection*. It corresponds to what I will call from now on *the objection of principle*, the one that is thrown at the head of phenomenology⁸, as it is at the head of any philosophy advancing, even if masked, in the form of a *cogito*. That is to say, I fear, all philosophy. With the notorious exception of Derrida and a heterodox psychoanalyst, Nicolas Abraham⁹, the objection was advanced—and tacitly assumed—by almost all the protagonists of the Cerisy conference; it was essential in particular for one of the organisers of this meeting, Jean Piaget.

The objection that Piaget addresses to phenomenology and had motivated his “de-conversion”¹⁰ from phenomenology is precisely that such an analysis in the first person is impossible, and that the structures that emerge are therefore mere arbitrary constructions plastered on a vague self-perception. Let us note that, although he turns away from the eidetic of consciousness, Piaget will remember that psychology must henceforth beware of the trap of psychologism, and in order to do so, while seeking structures in the observed subject by induction, recognise the irreducibility of logic and mathematics.

This was a replay of an old debate. This objection of principle corresponds in fact very exactly to the objection commonly addressed to Husserl. It was formulated at the time of *Ideas I*, among others, by Moritz Geiger (Geiger, 1911, 125–162)¹¹. According to the latter, phenomenological reflection (which he assimilates to introspection or self-observation) would come up against an impossibility of principle which precisely forbids any analysis, and consequently any release of structures of consciousness. This would, *a fortiori*, be the case with feelings and affects.

It is in this objection that the stumbling block to the constitution of an authentic structural approach to consciousness lies, that is, a “mathematization” that does

⁸ Derrida’s expression, in (Derrida, 1993, 212, 215–219, 253, 272).

⁹ About the importance of this encounter, see Derrida’s preface *Fors*, to Abraham and Torok’s book which following Ferenczi tries to reconcile psychoanalysis and transcendental phenomenology (Derrida, 1976, 40–49). My comment: (Lobo, 2012, 411–412, 419–424).

¹⁰ Cf. Chap. I “Narrative and analysis of a deconversion” (Piaget, 1972). My comment: (Lobo, 2019).

¹¹ M. Geiger repeats and systematises the argumentation of his thesis (Geiger, 1904).

not proceed from a simple arbitrary transposition, but discovers in the exploration of consciousness the motivation, the resources and the fundamental principles of an adequate and endogenous *mathesis*. We cannot engage in the steps of the Husserlian refutation of this objection as we have done elsewhere (Lobo, 2010). For this refutation coincides with the exposition of the analytics of consciousness. Let us also provisionally leave aside the subject of the dispute: the transcendental subject position that is at one with the reaffirmation of the Cartesian *cogito*, i.e., the claim to provide an elucidation of the conditions of possibility of science and of a scientific subject; or, in more speculative terms, a critical self-explanation of reason.

However, let us point out some milestones. The classical objection to introspection, understood as self-observation (*Selbstbeobachtung*), is formulated by Geiger in its least contestable aspect: the impossibility of observing and consequently analysing feelings, e.g., aesthetic enjoyment, at the moment they are experienced. Such self-observation, when it takes place, instantly changes the feeling. Self-observation would therefore only be exercised on a modified experience. Husserl remarks that this must be extended to *all experiences*, and that this applies to *all observations*. Conversely, the new experience incorporates such a modifying self-observation as a constitutive moment. On closer inspection, as Geiger and Piaget presuppose, many experiences include some form of self-observation as a *constitutive moment*.

The forms of reflection are indeed multiple: *reflection* in memory, in imagination, in judgement, etc., based on memories, empty, totally indeterminate, symbolic representations, or fresh experiences, etc. Introspection in its usual sense or in its positive, psychological sense, is a “non-pure” reflection, that is to say, a *repeatable* modification. The orientations of those immanent and constitutive reflections are also multiple (when reflecting in memory I can try to recall my position, what I perceived, what I felt, or even try to go back to the way in which those to whom I was speaking apparently perceived these words etc.). As such, these forms of reflection must be distinguished from pure reflection, i.e., from a reflection, which one might even assume to be ideal, i.e., *not performable*, which, *ideally*, would preserve the reflected experience. Such a non-modifying reflection is neutral and therefore presupposes an “operation” of neutralisation. Such is epoché. With the entry of the free imagination, we discover complete freedom in the circulation within these structures, provided that we suspend the question: *Did it really happen?*

Transcendental phenomenological reflection, as Husserl insists, because it is *pure*, is therefore not introspection. From the outset, it places itself in the element of a certain abstraction, which, although not that of formalisation, nonetheless draws on the same resources as the other formal disciplines (mathematics) and confers on it from the out-

set and not by any undue transfer the status of an eidetic—of a *mathesis*. One of these is the *modification of neutrality*¹², which suspends the preoccupation with whether the thing has really been experienced as it is, which, given the structure of consciousness and its internal and external connectedness, would be tantamount to making the truth of the description dependent on the presupposition of the “world thesis”; in the same way, mathematical physics is uninterested in knowing whether the event of *any kind* that it takes as the basis of its thought experiments has *actually* taken place; and the fact that an experiment confirms that it is the case is relevant only in so far as the “pure instantiation” of the law is readable in this individual and contingent case.

To the impossibility of an “analysing observation” (*analysierende Beobachtung*), Husserl responds by the effective practice of an analysis by abstraction (eidetic variation) of the moments integrated by a systematic classification of those phenomenological modifications (attentional, identifying, fulfilling, positional, modal, determining, clarifying, etc.) that no introspection could clearly distinguish. Each of these “intentional essence” with its moments can thus be described eidetically.

To the thesis of the impossibility of pure reflection, Derrida’s response is two-fold, a double refutation in which his attachment to the phenomenological method is manifest. First of all, the so-called structuralist stagnation attributed to phenomenology corresponds only to a first phase of phenomenology, which is followed by a genetic phase—of which one can find more than one forerunner in the said first phase, if one questions what is to be understood under the title of “constitution” and “constitutive phenomenology.”

The second objection, which is, on further analysis, only a part of the first, revolves around the question of the normative and normative facts. The participants agree on the centrality of this controversy, and two camps seem to be emerging, around a question that reactivates, with some confusion, the contentious issue as presented by Husserl, and from which he had nevertheless proposed a solution. In the absence of a re-execution and a re-appropriation of the solutions, we are once again in the presence of a typical example of the stammering of history, and of the perpetuation of problems and conflicts. Indeed, we see two camps emerging, those who approach norms (including epistemological norms) from an empirical point of view, as “normative facts,” and those, fewer in number, who, like Derrida, recall that certain norms (in particular scientific norms) are irreducible to facts and must ultimately be based on or refer to “essences,” “ideal units of objectivity” (De Gandillac & Goldman, 2011, 49).

¹² Through the modification of neutrality, every actual and real intention of the real *cogito* is apprehended against the background of a *multiplicity of purely possible*, i. e. unreal, *potential intentions*, which is a characteristic feature of the mathematical attitude.

Because of its importance, the objection and Derrida's response deserve to be reproduced:

Mr. Piaget's talk was about the psychology of intelligence. Now intelligence has to do with objects, with units of ideal objectivity, therefore universal. The problem [and the objection] is to know how a science that deals, in essence, with facts (even if they are described as structures, as totalities), with spatial-temporal events, can be a true psychology of intelligence,—how a genetic movement can respect both the sense of the psyche, proper to psychological science, and the sense of its ideal activity, which is precisely to escape from the sphere of the psyche, which is always a sphere of empirical subjectivity. (De Gandillac & Goldman, 2011, 49)

Piaget's response was not long in coming, and it consisted in placing the phenomenological theorist in the position of subject-theorist, which, in accordance with the experimental device of genetic psychology and its "metapsychology," had the effect of instantly transforming him into a subject-observed and converting his speech into speech-observed, while it placed the psychologist in the position of observer, or even, if he thematized and "reflected" this device, in the position of theorist-epistemologist (Piaget, 1967, 927 ff.). Piaget's operation amounts to neutralising the "will-say" of the transcendentalist phenomenologist. This allows him, without contradiction, but not without violence, to reduce "his norm" and what founds it to a simple fact. For the psychologist of intelligence, what is "normative for the subject" "is reduced to a fact or an event for the observer"—a "normative fact."

As for the term "metapsychology," it is not taken here in the psychoanalytic sense of the term. A more careful study of the relationship and positioning of Freudian psychoanalysis *vis-à-vis* what he calls "psychology" would, however, reveal that metapsychology, under his pen, is at once reflexive, speculative and genetic. Freud justifies in these terms the change of position on anxiety, and dissipates the apparent contradiction that results from it, by the passage from a psychological point of view to a metapsychological point of view, which corresponds to the passage from a descriptive and phenomenological approach (in the sense of Brentano) to a genetic and explanatory approach (integrating the economic and topical point of view), but above all authorising the use of hypotheses and consequently speculations: "If I expressed myself in this way in the past, it was because I was giving a phenomenological description, not a metapsychological presentation" (Freud, 1993, 9).

Without going further into this discussion, it is precisely the gesture of defending the principle of phenomenology and what insists in it that will keep us here. This defence is at work even in the later texts of Derrida. I have insisted elsewhere on this aspect. Let me turn now to a peculiar text dedicated to the problem of aesthe-

sis. I would like to consider the “tangents” that have been inserted in the volume *Le Toucher—Jean-Luc Nancy* (Derrida, 2000), which could be read as a phenomenological reading of post-structuralist approaches. Meanwhile, I would like to show that through a complex and rather tortuous path, Derrida is pursuing the same goal as in his early period: that of a transcendental aesthetics where, death and facticity, the relation to the other and intersubjectivity are already at work (Derrida, 1967, 244)¹³. This goes on a par with a strong structuralist requirement, that is comparable to those postulated by mathematical physics, under the principle of relativity.

4. “THIS IS MY BODY”—“HERE I AM” OR THE QUESTION OF AESTHETICS

Anyone who has practised the writings of Derrida or Jean-Luc Nancy will have immediately recognised, under the first quotation, one of the “places” of their dialogue, which is anything but a common place. Rather, it is a place where the question of the *possibility of something like a community* is replayed each time, and consequently that of things and a world in common.

To be fair and to be as short as possible, they would agree at least on this point, the “dialogue” they will have engaged in on this place is beyond them. I would have to mention here, for the first quotation, other voices that resonate there, that of Louis Marin and, following him, the voices of all those who are summoned there, by name or anonymously: in the form of an archived and recognised *corpus*, or an invisible, even mystical *corpus*. Beyond the generations that have merged into the readable corpus, these two hyper-citations record all the glorified or martyred bodies, reduced to the state of a mass grave, for which these formulas represent, whether we like it or not, whether we believe it or not, the rallying sign, but also the stele. The journey through this corpus, made up of texts, but not only texts, and not only texts *to be read*, forms an immense, disproportionate task, which Derrida evoked in the margin of the third chapter of *Le toucher—Jean-Luc Nancy*:

It would be necessary one day to reread these texts on the *hoc est corpus meum* (in particular, therefore, those of Nancy) *with*—in a provocative configuration *with* all those that Louis Marin, through the immensity of his work, will have devoted, in such a lucid manner, to so many problematic dimensions (theological, historical, philosophical, semantic, logical) of the Eucharist. This necessary task is beyond my strength and the limits of this essay¹⁴. (Derrida, 2000, 78)

¹³ This transcendental aesthetics will be replaced by the concepts of “*archi-trace*,” « *archi-écriture* » while commenting « Freud et la scène de l’écriture » (Derrida, 1967, 315).

¹⁴ See also: (Derrida, 1996; Derrida, 2003, 136–143). Reprinted in (Derrida, 2001). — Some milestones in Louis Marin’s works: (Marin, 1975a; Marin, 1975b, 86–127); (Marin, 1977, 27–58); (Marin, 1981); or (Marin, 1986).

As for the second quotation, it refers to the other side of this same story, and to begin with the contemporaries, it refers to another dialogue, of which Levinas is one of the spokespersons.

5. POWER OF THE NEUTRAL: POWER OF EPOCHÉ

This title, as is easy to see, is a quotation. And even a *quotation of quotations*, to the point that, to be exact, it would have been necessary to indicate, by a superscript, the number of all those involved: "...ⁿ", to be read: "quotation of quotations... to the power *n*."

Applied to a quotation, such a power is not only a *number*, but a measure of the power of the neutral, if it is true at least that the inverted commas themselves indicate a potential of neutralisation, which refers to the specific neutralisation of *epoché*. Not that this is *sui generis*; for, as any reader of Husserl knows, the forms of *epoché* are legion. First of all, we have to consider its historically exemplary, but unfulfilled forms (such as Cartesian *epoché*, for example) or its vicious forms (such as the various sceptical figures), etc.; but we also have to take into account its methodical forms, within phenomenological practice, where, according to successive deepening, the multiplication of phenomenological reductions is accompanied by a multiplication of the related *epochai*. But for equally necessary methodological reasons, the transcendental *epoché*, because it neutralises the fundamental thesis that underlies all the other theses (the so-called *Generalthesis*¹⁵ constitutive of the natural attitude and of the "belief in the world"), must remain, *idealiter*, unique. Uniqueness and ideal unity as a condition of ideality. We are here in a classical Platonic register. So it is perfectly correct to say at the same time that neutralisation, as an "operation," is not repeatable, as Husserl declares in *Ideen I*¹⁶, while stubbornly indulging in the necessary deepening (from reduction to phenomenological reduction), to neutralizations of specific positions, exercising themselves on this or that stratum of the central sphere of "positionality" (Husserl, 1976a, 333; Husserl, 1950b, 483), sphere of what Husserl calls "qualities of act" or "modalities" (*Modalitäten*) in the narrow sense of the term. Within this sphere, we are particularly interested in the important stratum of meaning corresponding to the complex system of *intersubjective theses*, which becomes accessible only after the

¹⁵ See (Husserl, 1976a, §30, 60–61; §32, 65) with regard to phenomenological *epoché*.

¹⁶ In contrast to the modification of imagination, neutralisation (*Neutralisierung*)—one of whose typical illustrations is *epoché* (transcendental or not)—is not iterable, in the sense that its repetition produces no modification, whereas the content of a consciousness of an image of an image... is directly affected by the number of iterations. See in particular: (Husserl, 1976a, §112, 253 ff.).

implementation of the most radical reduction that Husserl calls “abstractive reduction” or “reduction to the proper” (Husserl, 1950a, § 44, 124–126).

There is, however, a *functional* form of neutrality. It may be involved in the construction of acts and the genetic stratification¹⁷. On the one hand, it is a general phenomenological law, stated as early as the time of the *Logical Investigations*, that the founded theses settle on the foundation-theses of whatever order they are, doxic or affective, theoretical, or practical, and correlatively, according to the orders of their ontic or axiological *posita* are not necessarily of the same kind as the founding ones. Consequently, neutrality *can* intervene in a targeted manner, for example in certain acts of ideation, so that the theses wrapped in the examples that underlie them do not reconduct the idealities to the positions of existence of the founding acts. This is typically the case in mathematical or geometrical activity, where the signs or figures drawn—whether perceived or imagined—normally have no bearing on the mode of position of the mathematical idealities at stake¹⁸. The same would be true in the case of acts of nominalization of a proposition. To take a classic example: the nominalization of a contradiction can be used as a basis (*Worüber-Etwas*) for true propositions. Beyond this functionality of epoché, we must also count on a literally *operative* modality, which presides over the institution of a professional activity, and to which corresponds a specific regime of “belief” (if you will, a “profession of faith” and a “deontology” of its own), a temporality and a mode of being-in-the-world of its own. When such a regime of activity—of “work”—enters into function, neutralisation is always at work in the form of an *epoché* of accomplishment (*Vollzugsépoche*)¹⁹. This *epoché* is constitutive of a habitus and accounts for the installation in a regulated, habitual activity, with its specific norms and its fundamental norm, in a “work” or a “profession.” Husserl calls it, for this very reason, “professional *epoché*” (*Berufsepoché*)²⁰. Without being able to elaborate on this theme here, we hope to at least give a glimpse of how epoché so understood is directly related to the question of the number of neutrality: of its multiplication (or division) and its “exponentiation,” of its power; but above all, indirectly, how it could contribute to shedding light on one of the sources and resources of surplus-value and power in the economic and political order, which the critiques of political economy undertaken so far have overlooked. Such a contribution would require the patience of a long diversions through a phenomenology of value and appreciation (starting from the

¹⁷ As I proposed in: (Lobo, 2005, 45–49).

¹⁸ See commentary on the *Fifth Logical Research*: (Lobo, 2005, 63).

¹⁹ See in particular the indications in § 35 of the *Krisis* (Husserl, 1976b). These analyses have hardly received the attention they deserve from the sociologist, the anthropologist, the psychologist or the phenomenologist.

²⁰ See my study on this subject: (Lobo, 2009, 51–70). And previously: (Lobo, 2000, Chap. II).

quasi-pulsed individual values that advertisers and marketing practitioners try to capture) to the first elements of a critique of a *mathesis* of values, or even a metric of values, before being able to approach as rigorously and as elementally as possible the description of their economy (production, consumption, exchange).

With this idea of the *power of the neutral*, we are at least brought to the point indicated in the form of a somewhat cryptic subtitle, for a *non-mathematician philosopher*, but just as cryptic for a *non-philosophical mathematician*; to the “*originary coordinate system*” and to the “*intersubjective transference group through ‘empathy’*.”

6. EGO—ORIGINAL COORDINATE SYSTEM AND TANGENTIAL ISSUES

The first refers to Husserl. Alongside numbers, the coordinate system plays a crucial role in this overall arrangement of culture, and in particular in the “idealising culture” of modern science. According to Hermann Weyl’s famous formula, the coordinate system is the (ineliminable) residue of the *ego-elimination* (Weyl, 2017, § 13, 175) that modern science undertakes in its effort to objectify and mathematise the experience of nature. It constitutes, complementarily, for transcendental phenomenology, the index and the entry point *par excellence* into a transcendental aesthetics that is itself renewed and deepened, if we do not arbitrarily limit the role of “constitutive subjectivity” to rudimentary operations, but if we agree to see it everywhere at work, any formation of meaning (whatever its level of abstraction, of refinement) only “holds” on the condition that it is “supportable” and appropriable *subjectively and intersubjectively*. This is why it is important to find behind the products, the *gestures* of production, behind the administered and standardised operations, the ways of operating²¹, and behind the ‘given’ and the donation, the modes of givenness, etc. The ego at its lowest level, prior to its “spacing” and “incorporation,” was already presented in the lessons on *Thing and Space* as a *zero point* of a coordinate system (Husserl, 1973c, § 65, 175), a kinaesthetic zero point, a zero point of orientation, and thus the starting point of “linear transformations” (of coordinates) that allow for the constitution of complex surfaces, two-dimensional surfaces of positive curvature (which Husserl calls “Riemannian surfaces”) (Husserl, 1973c, § 65, 315, 319–321). Later, in 1924, Husserl corrected this expression to “the *original system from which all other coordinate systems receive their meaning*.”²²

²¹ Cf. on this point, my article: (Lobo, 2017).

²² The expression “zero point of the coordinate system” is corrected by Husserl in 1924 by the expression: “*it is the original coordinate system from which all other coordinate systems receive their meaning*.” („*es ist das Urkoordinatensystem, durch das alle Koordinatensysteme Sinn erhalten*“). „<§ 5. Das

The second expression makes explicit, what Gilles Châtelet has read in the immense problematic of intersubjectivity (Châtelet, 1979; Châtelet, 1993). This reading is confirmed by the exploration of the stages in the constitution of a common referential (that of the earth) and a “group” (in the anthropological sense) (in the sense of a primary sociality) (Husserl, 1973a, 218–219). This constitution presupposes a coordination of two consciousnesses (Husserl, 1973a, 222) (i.e., a transformation), which gives rise to a constituent multiplicity with a specific structure, that of an “intersubjective group of transformation” of kinesthetic manifolds, which constitutes the core of Husserl’s monadology²³. This group is a complex group in that the slightest overlap of the type “here I am,” “here I am” presupposes an analogical pairing of my possibilities of being other (of alteration or alienation) and those of another (of being mine), which are in essence mutually *incompatible*, and to begin with the first pure variant, which allows me to grasp another body as that of an *alter ego*, it is in essence incompatible with the actual variant, the actual constitutive alteration of my actual self (Husserl, 1973a, 154, 161–162)²⁴. This complex group structure of permutation appears as the condition of an intersubjective, i.e., common and, finally, objective space and time (Husserl, 1973a, 374–375).

It is probably no coincidence that these questions surface in Derrida’s chapters of *Le Toucher—Jean-Luc Nancy*, entitled *tangents*. These *tangents* concentrate and maintain the maximum tension between a French phenomenological tradition with an anthropological or theological face or turn (which perhaps amounts to the same thing) and a certain Husserlian orthodoxy, which is itself in tension between several polarities: in addition to that of the “mathematical” and the philosophical, we must mention that of the *phenomenological* and the *ethical*, the *theological* and the *phenomenological*, etc.

The “*points of contact*” of these tangents are thus *overdetermined* (in Nancy and the French phenomenologists), by theological questions of the *mystical body* in the Eucharistic sacrament, but also that of the *glorious body*, up to this floating body, wit-

Raumphänomen und die Entsprechung der Erscheinungen verschiedener Subjekte in der Normalität>. Jedes Ich findet sich als *Mittelpunkt*, sozusagen als *Nullpunkt des Koordinatensystems* vor, von dem aus es alle Dinge der Welt, die schon erkannten oder nicht erkannten, betrachtet und ordnet und erkennt. Jedes fasst aber diesen Mittelpunkt als etwas Relatives, es ändert z.B. leiblich seinen Ort im Raum, und während es immerfort ‚hier‘ sagt, weiß es, dass das ‚Hier‘ ein jeweilig örtlich anderes ist. Jedes unterscheidet den objektiven Raum als System der objektiven Raumstellen (Orte) von dem Raumphänomen als der Art, wie der Raum mit ‚hier und dort‘, mit ‚vorn und hinten‘, ‚rechts und links‘ erscheint. Und ebenso in Ansehung der Zeit“ (Husserl, 1973a, 116–117).

²³ See (Husserl, 1973b, 266–267).

²⁴ On the profile of transcendental monadology and the multiplicity of incompatible two-to-one variants, let me refer to my commentary on the *Fifth Cartesian Meditation*: (Lobo, 2014, 263–284).

ness-body or martyr-body, but already subtracted from violence and death, the one that says, in a neutral voice: *Noli me tangere*²⁵.

As for *the operation* referred to under the title of “group,” if *it makes community*, it cannot, should not, in law, if it is to institute it, proceed from a community, but take the form of a *first effraction*, a “point of madness,” a performative whose conditions of felicity (in the sense of pragmatics) are themselves simply promised.

The same would apply to the second quotation: “Here I am,” “*Likewise*” in relation to over-determination, the promise of community, etc. But “*differently*” because the *tensions and polarities* are quite different. What resonates in this “*here I am*” is the *response to a summons to all matters necessary*, of which the Jewish tradition is the singular vector. Torn from itself, the “I” who answers is *first* obliged, before any appearance, before any summons before the law, to enter into negotiation with it. This line, which predates the Christian liturgy, is itself traversed by multiple tensions: between the phenomenology initiated by Emmanuel Levinas and its predecessors, between the “*here I am*” of the appearance before the law, of a provision *to the law*, and the “*here I am*” of a suspended and sublime amorous commerce (in the *Song of Songs*)²⁶. Moreover, this tradition must be conceived as a series of unties, where the wrenching away from oneself only gives rise to a “*me*,” before any appearance, by subjecting it to a strange *law of series, which is itself a strange series of unties, interruptions, etc.*

The same would apply, and always differently, to the line that links the two “hyper-citations.” It relates one to the other and tries to link two scenes and two “traditions,” which are to be understood not as two *lines of transmission* of “meaning,” of a “full meaning,” but rather as two series of interruptions of meaning, *but series all the same, presupposing an iteration and a law of iteration.*

The *hiatus* must insist, hence the necessity of the series, of the series of *knots*. The absolute paradox (of the *ab-solute*) is that this series, incommensurable with any other, an out-of-series series, does not tie threads but interruptions between threads, traces of intervals that the node must only notice, give to notice [...] This *ab-solute* series is without a single node but ties a multiplicity of re-tied nodes, and which do not re-tie threads but threadless interruptions leaving open the interruption between interruptions. This

²⁵ See on this point Nancy’s beautiful meditation, *Noli me tangere*, especially in that point where it asymptotically touches on the question of belief. The passage itself is in inverted commas: “Do not touch me, do not hold me, do not seek to hold, do not hold back, renounce all adherence, do not think of a familiarity or security. *Do not think there is any assurance*, as Thomas will want one. *Do not believe, in any way. But stand firm in this non-belief.* Remain faithful to it. Remain faithful to my parting. Remain faithful to that alone which remains in my departure: your name which I pronounce” (Nancy, 2003, 77).

²⁶ Derrida notes: “I am sick with love,” *Song of Solomon*, V. 8 (Levinas, 1976, 180–181.) “Here I am” means “send me” (Derrida, 2000, 186).

interruption is not a cut, it does not belong to a logic of cut but to an *abolished de-structuration*. This is why the opening of the interruption is never pure. (Derrida, 1987, 180)

This series of interruptions refers back to within and beyond monotheisms, linking the Abrahamic “here I am” to the “here I am” of the *Communist Manifesto*. The words that Derrida then places in Marx’s mouth are so many formulas on the borders of a phenomenology, since they touch on the manifestation of the essence of manifestation:

Here is the manifesto that I am or that I operate, in the operation of this work, in act, I am myself only in this manifestation, at this very moment, in this book, here I am: ‘It is high time (*Es ist hohe Zeit*) that the Communists expose their conceptions, their aims, their tendencies to the face of the whole world and that they oppose (*entgegenstellen*) to the legends of the Communist spectre (*den Märchen vom Gespenst des Kommunismus*) a manifesto of the party itself? What does this manifesto testify to? And who bears witness to what? (Derrida, 1993, 169)

And it is no coincidence that such a manifestation of the essence of manifestation coincides with a joined and gathered temporality:

This is the call, namely the Manifest in view of the Manifest, the self-manifestation of the manifest, in which consists the essence of every manifest that calls itself, saying ‘it is time,’ time meets and joins here, now, a now that comes to itself in the act and body of this manifestation, it is ‘high time’ that I become manifest, that the manifest becomes manifest which is none other than *this, here, now, me*, the present arrives, witnesses and joins itself. (Derrida, 1993, 169, emphasis mine. — C.L.)

The fact remains that these series will probably be difficult to bring together forever under *a single law of series* or *in a common (proper) body*, whether in the name of a single common God, or of his *corpus mysticum*, or in the name of humanity, reduced to its condition of carnal and earthly humanity. This hyphen between these hyper-citations is therefore anything but *a hyphen*, or a *hyperlink* that would make it possible to join and unify what is thus found on both sides. This should not, however, prevent us from measuring the distance, from exploring the essence (or meaning) of the distance that prevails on both sides, for example in Jean-Luc Nancy or Emmanuel Levinas. Such is the distance that Derrida tirelessly surveys.

7. GROUP STRUCTURE AND INTERSUBJECTIVITY

In order to continue and lay down some markers for a survey that I cannot decently undertake or even mark out here, I would add that it would be possible to reconduct the great Hegelian problem of the *reciprocal recognition of consciousnesses*

to what Gilles Châtelet calls the “Hegelian group,” with two operators (1, — 1). This group becomes in Nancy what we could call the *group of transubstantiation*. From the Hegelian group, whose whole structure is taken over by the negativity of the concept, and the transubstantiation group, we must distinguish the “Husserlian group” which, as Châtelet says, is a “group of operators much more complex than Hegel’s (1, -1) group” (Châtelet, 1993, 94).

A few words of explanation on what is meant here by *group*. It goes without saying that, although it can be applied to human or social relations, the concept is neither sociological nor anthropological. In its simplest form, a *group* is a mathematical structure defined as follows: a set of elements (which can be operators) with an operation or law of composition, which satisfies the laws of associativity, all of whose “elements” have an *inverse* or an *opposite*; with a *neutral* element, which transforms an element into itself, and which is obtained by composing an element with its opposite or its inverse. It may not be commutative. On the basis of the virtual set of all possible combinations or compositions (in finite or infinite number), it becomes possible to identify an *invariant* which is a global and structural formal property that underlies and ensures the stability of the set, finite or infinite, of possible compositions. If we try to represent each of the results of a possible composition by a point of a surface, we obtain more or less the following: the subclass of points representing a “neutral” result of a composition of an element (or combination of elements) and its complementary can be represented by an axial line or pole; the subclass of points representing compositions whose result is non-neutral are distributed on either side of the axis or pole of the “neutral”; the surface is organised around this symmetry (axial or polar). Figurative symmetries are only a special case of these symmetries: whether the operation is a permutation of the points on the right or on the left, a translation, a rotation, or any other transformation, such as accelerated motion, as is the case in the Galilean group of transformations, where inertial systems by congruent transformations symbolise the neutral subclass of the “system of nature.” This is exactly what is at stake in the famous Galilean formula positing that a motion common to several moving body (or reference frames) is “like zero.” Let us recall that the Galilean principle of relativity is restricted to inertial reference frames:

the motion which is common to several motives is without effect and as nil [...] it *operates* only on the relation which the latter have to other [bodies] which are devoid of it and in the midst of which their behaviour stands out.²⁷ (Galilée, 2000, 229, translation mine. — C. L.).

²⁷ Salviati says in fact: “*il moto il quale sia comune a molti mobili... e come nullo... e solamente operativo nella relatione che hanno essi mobili con altri che manchino di quel moto, tra i quali si muta abitudine*” (Galilée, 1953, 29).—In the footsteps of F. Balibar (1984, 19), I underline in both cases.

This subgroup of inertial reference frames forms the neutral subclass mentioned above.

Instead of sets of elements, we can start from the outset with sets or classes of operators. And this brings us closer to the intersubjective group, and to begin with the “Nancy group.” A “transubstantiation group” is what we can call the enigma towards which *Corpus* and *Ego sum* converge. Against a certain triumphant “anthropologism” or “sociologism” (with Foucault and a certain phenomenology), it was a question of pointing towards the enigma of a “*co-ipseity*” that is *neither* “a social” or “communal” dimension, *nor* a “sociality,” *nor* an “otherness that would come to cross, to complicate, to put into play, to alter in its principle the instance of the subject taken as *solus ipse*.” Let us quote this passage extensively:

What thus comes to light is not a ‘social’ or ‘communal’ dimension added to a primitive individual datum, even if it is an essential and determining addition (just think of the number of schemes and circumstances of ordinary discourse in which this order is imposed on us: first the individual, then the group, first the one, then the others, first the legal subject, then the actual relationships, first an ‘individual psychology,’ then a ‘collective psychology,’ and above all, as one persists in saying in an astonishing manner, first a ‘subject,’ then an ‘intersubjectivity’...). It is not even a question of a sociality or an otherness which would come to cross, complicate, put into play, alter—in its principle—the instance of the subject understood as *solus ipse*. It is more and it is something else again. It is what, in principle, determines the *ipse* whatever it may be (‘individual’ or ‘collective,’ if these terms have a precise meaning) only by co-determining it with the plurality of *ipse* each of which is *co-original* and *co-essential* to the world, to a world that henceforth defines a co-existence to be understood in an as yet unheard of sense, because it does not take place ‘in’ the world, but forms the essence and structure of the world. (Nancy, 1996, 64)

Nancy refuses to name it “intersubjectivity” in its banal sense, which assigns it to the register of a worldly subjectivity. The *with*—of subjects or *egos*—can no longer be reversed or reduced to an “intersubjective dimension.” He argues:

Without doubt, *the with as such* is not presentable. I have already said this, but it must be stressed. *The with* is not “unpresentable” as a withdrawn presence, nor as an Other. *If there is only a subject with other subjects*, the ‘with’ itself is not a subject. It is or it makes the union/disunion trait which by itself appropriates neither union nor disunion as substances posited under the trait: the latter is not a sign for a reality, not even for an intersubjective dimension. (Nancy, 1996, 64)

This would presuppose a “law of composition” between subjects, an “absolute ground” and an “ultimate horizon,” a plane freed from all contingency and exteriority. Thus, when Husserl states: “The being, first in itself, which serves as the foundation of all that is objective in the world, is transcendental intersubjectivity, the totality of

monads that unite in different forms of community and communion” (Husserl, 1950a, §60), Nancy continues: “Generally speaking, the being of philosophical ontology cannot have a co-essence, it has only the correlate of non-being. *But what if being itself is the co-essentiality of existence?*” (Nancy, 1996, 64). This is why, right from the start of *Ego sum*, a return not to the subject, but to the *ego*, was undertaken, one of the first objectives of which was, at a time of triumphant *epistemes*, to return to the roots of Cartesian *mathesis universalis* in order to show and awaken a potential ontological instability of the substantial distinction and the distinctiveness of the *ego*, as well as another articulation of the encyclopaedia of sciences and arts. Nancy made it clear from the outset that what has been covered up by the prevailing philosophical anthropologies is not the question of the “subject,” but of the *ego*. And against Foucault, he proposed another articulation of the question of *episteme*²⁸.

Although the letter to Mesland of 9 February 1645²⁹ is not mentioned, it is indeed to a “transubstantiation without miracle” that the dense and tight analyses of *Ego sum* come close, through the motives of “incarnation... without mystery” (Nancy, 1979, 132), of the distinction of *ego* from the subject, of the “punctuality” and of the retrenchment of the *ego* from and in its *form*, etc. The ontological instability of *ego*—and its body—will be concentrated in *Corpus*, in the deixis of the sacramental formula. The *ceci* of “*Hoc est enim corpus meum*” is assimilated by Nancy, “without more,” to the *here*, even to a “here I am.” He makes this “dimension” the generating principle of a “General Encyclopedia of the Sciences, Arts and Thoughts of the West.” Nancy can therefore continue: “the body of God is here.”

We are obsessed with showing a *this*, and with convincing ourselves that this here *is* that which cannot be seen or touched, neither here nor elsewhere—and that this is *that* not in any way, but *as its body*. The body of *that* (God, absolute, as you will), and that it *has a body* or that it *is* a body (and therefore, one might think, that it *is the* body, absolutely), that is our haunting. The presentified this of the Absent par excellence: relentlessly, we will have called it, summoned it, consecrated it, captured it, wanted it, absolutely wanted it. We will have wanted the assurance, the unmixed certainty of a *VOICI: here*, without

²⁸ “Everywhere, under the heading of theoretical work, this type of discourse, or more precisely, of discourse that mixes in variable proportions the document and the analysis, both taken from the vast field of our new *episteme*: that is, from the field of a general anthropology that [...] does not claim to be any less positive” (Nancy, 1979, 12). This concept of *episteme*, Nancy adds, because it belongs to the “anthropological concept of general anthropology,” “is not a philosophical concept” (Nancy, 1979, 12).

²⁹ Letter to Mesland, 9 February 1645. AT, IV. Cartesian bibliography on the subject: (Adam, 2000; Armogathe, 1977; J. de Baciocchi, 1964; R. Descartes, 1964–1974; 1963–1973; H. Gouhier, 1978). To which we must add Derrida’s Cartesian gloss on this subject, in the margin of a commentary on Louis Marin’s work, revolving around this exemplary “operation” of Christianity (Derrida, 2001, 158).

more, absolutely, here, this, *the same thing*. ‘*Hoc est enim.*’ defies, appeases all our doubts about appearances, and gives the real the true last touch of its pure Idea: its reality, its existence [...] *Hoc est enim* [...] can generate the entire corpus of a General Encyclopaedia of the Sciences, Arts and Thoughts of the West. (Nancy, 1992, 7–8)

The transfiguration of the proper body into an encyclopaedic and universal *corpus* is something deeper than a simple metaphorical shift. The Hegelian group seems to lurk in the background. A replica of the Eucharistic operation, as Derrida suggests in another commentary, it corresponds to an intimate desire to be able to anticipate one’s own disappearance and substitution—a will to power. A desire that would be expressed in the words: “Transfigure me into a *corpus*.” So that there is no longer any difference between the place of a real presence or the Eucharist and the great digital library of knowledge (Derrida, 2001, 169). The question will remain open as to whether the exemplarity of the Eucharist, by virtue of its very historical singularity and uniqueness, concentrates within itself all the power of substitutability, whether of sign or image, or whether this very exemplarity, because it is essentially operative, does not itself submit to the genetic and generational law of substitutability, without which there is no *mathesis*. In this question hangs the whole question of knowing and believing³⁰, and their “complementarity.”

8. FROM THE OWN BODY AS AN ORIGINAL COORDINATE SYSTEM TO THE INTERSUBJECTIVE GROUP OF TRANSFERENCE THROUGH EMPATHY OR THE OTHER “TRANSCENDENTAL AESTHETIC”

We are then at the point from which space (or any order of coexistence) emerges from the *ego*, without it knowing it, or knowing how. The continuous space instituted by *ego* is subjected by *corpus ego* to an unbinding, “an indefinite, discrete loop traversed from place to place, of all places” (Nancy, 1992, 27). We thus come

³⁰ Let us simply pick out these few threads in “Faith and Knowledge,” forming the core of this question. That of the exemplarity of witness—even Christian—which cannot be free of all “calculability” (“the truth of what I believe to be the truth, I tell you this truth, believe me, believe in what I believe, where you will never be able to see or know in the irreplaceable and yet universalisable, exemplary place from which I speak to you” (Derrida, 1996, 83)). Further on: “*Pure* attestation, if there is any, belongs to the experience of faith and miracle. Involved in any ‘social link,’ however ordinary, it is as indispensable to Science as to Philosophy and Religion” (Derrida, 1996, 84). This “source” can be dissociated, among other things, “where what constitutes the said ‘social bond’ in belief is also interruption. There is no—fundamental—opposition between ‘social bonding’ and ‘social unbonding.’ A certain interruptive unbinding is the condition of the ‘social bond,’ the very breath of any ‘community.’ This is not even the knot of a reciprocal condition, but rather the possibility open to the untying of any knot, to the cutting or interruption” (Derrida, 1996, 84).

to the statement of a group of transubstantiation, as a group of com-penetration (of “non-impenetrability”) and “*intersection of monads in totality*” (Nancy, 1992, 27); to this community supposedly representing the flip side of any metaphysical or transcendental monadology:

Corpus ego is without property, without ‘egoism’ (and how much more without egotism). Selfishness is a (necessary) meaning of *ego*: *ego* binding itself to itself, binding the unbinding of its pronunciation, binding the body, tightening on it the lace of self. The ego establishes the continuous space, the indistinctness of the times of existence [...], the loop of meaning or meaning as a loop. — *Corpus ego* makes sense unbuckle, or makes its indefinite loop, a discrete crossing from place to place, of all places. A body traverses all bodies, as much as it is through itself: *this is the exact reverse of a world of closed monads*, unless it is, *finally in body, the truth of the intersection and compenetrating of monads in totality*. — *Ego* always articulating-hoc, et hoc, et hic, et illic... — , coming and going of bodies: voice, food, excrement, sex, child, air, water, sound, colour, hardness, smell, heat, weight, sting, caress, consciousness, memory, syncope, look, appear, finally all the infinitely multiplied touches, all the proliferating tones. (Nancy, 1992, 27, emphasis mine. — C.L.)

Because the different parts (the bodies) of the expanse (*res extensa*) are not substances, and the expanse does not suffer from substantial distinction, Descartes could interpret transubstantiation under the register of modal transformations, the ego alone proceeding to the unification of the part of the matter. Nancy proposes to move from this restricted group of transubstantiation, in that it continues to subject the world to a Euclidean space (continuous, homogeneous, compact), to the group of generalised transubstantiation, to the “world of *corpus ego*,” prior to space and generating it by “spacing.” Nancy concludes:

The world of bodies is the non-impenetrable world, the world that is not first subject to the compactness of space (which, as such, is only filling, at least *virtually*), but where *bodies first articulate space*. *When bodies are not in space, but space in bodies, then it is spacing, tension of place*. (Nancy, 1992, 19, emphasis mine. — C.L.)

This is the meaning of Derrida’s remarks in one of the *tangents* that divide *Le toucher*—Jean-Luc Nancy. Taking up the delicate problem of the constitution of the proper body as a human, worldly, objectified body, Derrida notes one of the entanglements to which the project of transcendental genesis exposes itself, that of the proper body as a natural object (“man” or “animal”), where the higher and later layers would be, as it were, “introjected” (and retrojected) into the lower and earlier layers. He believes, however, that he can identify in Husserl a *gesture of exclusion of the possibility* that emerges here: namely “that a certain *introjective empathy*, a certain ‘intersubjec-

tivity” must already “have introduced the other and the analogical appraisal into the touching-touched in order for it to give rise to an experience of the proper body that allows one to say ‘this is me,’ ‘this is my body’”³¹ (Derrida, 2000, 202). As Derrida immediately points out: “We are here in the zone of the immense problem of phenomenological intersubjectivity (of the other and of time)” (Derrida, 2000, 202). What Derrida is aiming at here, under this title, is the very thing that had guided him in his first forays into phenomenology and, almost simultaneously, into Freud (in 1959 and 1962)³², that is this other “*transcendental aesthetic*,” where [the possibility of] death and the other, or what amounts to the same thing, of *prosthetic* mediation, come to be lodged at the heart of the aesthetic *a priori*. This motif is taken up again (Derrida, 2000, 58) under the title of a “psychoanalytical transcendental aesthetic,” which, apart from all anthropology and all psychology, would achieve a deepening whose requirement would be announced by Kant himself.

What difference is there, and is there any, between the two? Is Freud more or less of a psychologist than Nancy? Is one still a psychologist when one asserts that the psyche is extended, though not yet spatial? And that there is an internal expanse? What would be a non-spatial expanse, and still without an exterior, this psychic expanse from which we would derive, *by projection*, space? [...] And what if, far from opposing Kant, Freud only wanted to interpret and refine the Kantian model by substituting for it, but in the same logic, a sort of improved formalisation? In the following sentence, explaining what he has just said, he writes “instead of” (*Anstatt*): “Instead of the *a priori* conditions, in Kant, of our psychic apparatus. Extended psyche, it knows nothing about it.” (Derrida, 2000, 58, emphasis mine. — C.L.)

Whether one is reluctant to admit that transcendental aesthetics announces certain “metapsychological” speculations, it is indisputable that they preserve the memory of them, and that, as paradoxically as one might wish, they explicitly claim to prolong them. Wasn’t it Freud himself who drew a parallel between the naive tendency of external perception and that of internal perception to believe in the absolute reality of its object, on the one hand, and between the inhibition to which criticism and psychoanalysis respectively proceed, on the other?³³

³¹ See also Derrida (Derrida, 1976, 51–52).

³² A new “transcendental aesthetic” in which “the themes of the Other and Time *were to* reveal their irreducible complicity” (Derrida, 1967, 243, emphasis mine. — C.L.). In his reading of Levinas: “non-presentation or de-presentation is as original as presentation,” and that the “living” of the living present “is originally worked by death” (Derrida, 1967, 195).

³³ So it is with the parallel between the *a priori* subjective conditions of the experience of internal and external phenomena, filtered undoubtedly by Brentanian psychology and its distinction between internal and external perception: “Just as Kant warns us not to forget that our perception

According to this last reading (that of a more adequate or consequential substitution, but in the same perspective), a transcendental psychologism, more precisely a transcendental psychoanalysis, or better still a *transcendental psychoanalytic aesthetics*, would account for spatiality from a psychic apparatus that should indeed be understood to include, among the two pure forms of sensible intuition, an *a priori* form of external sense. And when Kant, this time in the *Critique of Pure Reason* and not in an *Anthropology*, [...] declares: ‘Space is a necessary *a priori* representation that serves as a foundation for all external intuitions,’ does he not indeed announce a certain Freudian argument? (Derrida, 2000, 58)

The Derridean deepening of transcendental aesthetics involves the introduction of the mediation of the other and of death in the relation of the proper to oneself, which suggests that Husserl would nevertheless remain a prisoner of what he calls “*haptocentrism*” (the illusion of an immediate contact between oneself and oneself), in reserve or retreat before the possibility of an *original intrusion* of the other, which would thus precede the solipsistic constitution in law.

But according to a characteristic motion in Derrida, as he gets closer to the Transubstantiation group in Nancy, it is at the heart of a certain “Husserlian orthodoxy,” even if he defends it, that Derrida will find the resources for questioning the presuppositions or the limits of a certain haste to assign limits to transcendental phenomenology. Thus, the examination of the limits hastily assigned by Merleau-Ponty to the Husserlian theme of *Einfühlung*, which occupies the *Third Tangent* (Derrida, 2000, 223). It is then that, in the course of the brackets, a *first digression* returns to the *with*, and to the “Measure of the with,” in order to note, in Nancy’s commentary that we mentioned above, the expression “Husserl shows how phenomenology *touches* its own limit and transgresses it” (Nancy, 1996, 83 (quoted by Derrida, 2000, 226)). *Tangent IV*, in the context of another reading, that of Didier Franck, qualifies as aporetic such a claim to assign a limit to phenomenology:

The aporia here consists in touching, reaching, encountering, certainly, a limit that bars the passage; but also, at the same time, in being embarrassed by the contradiction that consists in passing the limit that one should not cross at the moment of touching it. (Derrida, 2000, 254)

Following the meanderings of the *Cartesian Meditations* (Husser, 1950a, § 59, 117 (quoted by Jean-Luc Nancy (quoted by Derrida, 2000, 257))), Derrida then completes the quotation, given above, with the other side, situated beyond the “egoic core,”

has subjective conditions (*subjektive Bedingtheit*) and not to hold it identical with the unknowable perceived, so psychoanalysis commits us not to put the perception of consciousness in the place of the unconscious psychic process which is its object” (Freud, 1968, 74; Freud, 1997, 130).

namely this contradiction that “*the world as constituted*” is however also “constituting,” that “the constitution is itself constituted...” Interrupting the presentation of the two aporias that the attempts to go beyond, by the analysis of the flesh proposed by Didier Franck and by the transubstantiation group of Nancy, Derrida then reintroduces the “classic” motifs of the Husserlian group, those that mark two forms of interruption, of anaesthetic suspension: *epoché* and the non-real inclusion of the *noema* in the phenomenological lived experience of consciousness:

On the one hand, from the threshold of its possibility, the epochal reduction suspends the reality of the contact in order to deliver its intentional or phenomenal meaning: the *meaning* of the contact is given to me, as such, by this interruption or by this suspensive conversion. [...] For on the *other hand*, another interruption, another conversion, another disappearance, the noematic content—corresponding to the inclusion, real for the time being, of a noesis or a hylo-morphic correlation—can only appear [...] by *not really* belonging *either* to the thing touched [...] *or* to the fabric of my *Erlebnis*. Such would be the law of the *phaneisthai*. (Derrida, 2000, 257)

The “anaesthetic” or “anaesthetizing”—in a word, *epochal*—suspension would represent the condition of openness of sensibility and of appearing in general, the non-sensible *a priori* of all aesthetics. Underneath its exorbitant character, perhaps this represents only an extreme implication, if you will, if there must still be something like an *a priori* of sensibility and, if there must be, for us who turn back to this *a priori*, after the fact, some intelligibility as to the way in which thought awakens from (the point of madness) of the body.

REFERENCES

- Adam, M. (2000). *Leucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*. Hildesheim: G. Olms.
- Armogathe, J.-R. (1977). *Theologia Cartesiana. L'explication physique de leucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. The Hague: M. Nijhoff.
- Baciocchi, J. de. (1964). *Leucharistie*. Tournai: Desclée & Co.
- Balibar, F. (1984). *Galileo, Newton lus par Einstein, Espace et relativité*. Paris: PUF.
- Châtelet, G. (1979). Sur une petite phrase de Riemann. *Analytiques*, 3, 67–75.
- Châtelet, G. (1993). *Lenchantement du virtuel, Mathématique, Physique, Philosophie*. Paris: Éditions rue d'Ulm, « Pensée des sciences ».
- De Gandillac, M., & Goldman, L. (2011). *Entretiens sur les notions de genèse et structure*. Paris: Hermann.
- Derrida, J. (1967). Violence and Metaphysique. In *L'écriture et la différence* (117–228). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1976). Fors. In N. Abraham & M. Torok, *Cryptonymie. Le verbière de l'homme aux loup* (9–73). Paris: Aubier.
- Derrida, J. (1990). *Introduction au problème de la genèse chez Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

- Derrida, J. (1996). *La Religion* (J. Derrida & G. Vattimo, Eds.). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001). By Force of Mourning. In *The Work of Mourning* (139–164). Chicago & London: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2003). Echoes of Encounters III. In F. Pousin & S. Robic (Eds.), *Signes, Histoire, Fictions* (136–143). Paris: Argument.
- Desanti, J.-T. (1976). *Le philosophe et les pouvoirs*. Paris: Calmann-Lévy.
- Descartes, R. (1964–1974). *Œuvres, vol. 1–11* (A. Tannery, Ed.). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1963–1973). *Œuvres philosophiques, vol. 1–3* (F. Alquié, Ed.). Paris: Garnier.
- Freud, S. (1968). L'inconscient. In *Metapsychologie* (65–121). Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1993). *Inhibition, Symptôme, Angoisse* (J. & R. Doron, Trans.). Paris: PUF.
- Freud, S. (1997). *Psychologie des Unbewußten, 8^e Auflage*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Galilée, G. (1953). *Dialogo dei Massimi Sistemi*. Milan-Naples: Oscar Mondadori.
- Galilée, G. (2000). *Dialogue on the Two Great Systems of the World* (R. Fréreau & F. de Gandt, Trans.). Paris: Le Seuil.
- Geiger, M. (1904). *Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen*. Leipzig: Engelmann.
- Geiger, M. (1911). Das Bewußtsein von Gefühlen. In A. Pfänder (Ed.), *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen, Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag von früheren Schülern* (125–162). Leipzig: Barth.
- Gouhier, H. (1978). *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. Paris: Vrin.
- Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Martinus Nijhoff: The Hague.
- Husserl, E. (1950b). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique, I* (P. Ricoeur, Trans.). Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil, 1905–1920* (Hua XIII). The Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil, 1921–1928* (Hua XIV). The Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Hua XVI). The Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1). The Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1976). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Haag: Martinus Nijhoff.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale I*. Paris: Plon.
- Lobo, C. (2000). *Le phénoménologue et ses exemples, Etude sur le rôle de l'exemple dans la constitution de la méthode et l'ouverture du champ de la phénoménologie transcendantale*. Paris: Kimé.
- Lobo, C. (2005) L'a priori affectif (I). Prolégomènes à une phénoménologie de la valeur. *Alter, Ethique et phénoménologie*, 13, 35–68.
- Lobo, C. (2009). De la phénoménologie considérée comme un métier. In P. Kerszberg, A. Mazzu & A. Schnell (Eds.), *L'Œuvre du phénomène, Hommage à Marc Richir* (51–70). Brussels: Ousia.
- Lobo, C. (2010). Introduction à une phénoménologie des syntaxes de conscience. In *Annales de phénoménologie* (117–163). Paris: Association pour la Promotion de la phénoménologie.
- Lobo, C. (2012). La 'résistance de Derrida à la psychanalyse' et la phénoménologie transcendantale. *Studia Phaenomenologica*, 12, 399–425.

- Lobo, C. (2014) Self-Variation and Self-Modification. In D. Moran & R. T. Jensen (Eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity* (263–284). Cham: Springer.
- Lobo, C. (2017). Le maniérisme épistémologique de Gilles Châtelet. Relativité et exploration de l'a priori esthétique chez Husserl selon Weyl et Châtelet. *Revue de Synthèse*, 138 (1–4), 279–313.
- Lobo, C. (2019). Retour sur une 'déconversion.' Piaget, Kelsen et Husserl. *Intentio, Revue du CREALP*, 1, 79–132.
- Lobo, C. (2022a). The Limits of the Mathematization of the Living and the Idea of a Formal Morphology of the Living World Following Husserlian Phenomenology. *Theory in Biosciences*, 141 (2), 175–202.
- Lobo, C. (2022b). Phénoménologie de l'à-peu-près. Le problème de l'approximation statistique chez Bachelard et Husserl. *Intentio, Revue du CREALP*, 3, 9–45.
- Marin, L. (1975a). *La critique du discours: études sur la Logique de Port- Royal et les Pensées de Pascal*. Paris: Minuit.
- Marin, L. (1975b). The 'Neutre' and Philosophical Discourse. In A. Montefiore (Ed.), *Neutrality and Impartiality* (86–127). London: Cambridge University Press.
- Marin, L. (1977). Pascal: du texte au livre. *Information sur les sciences sociales*, XVI (1), 27–58.
- Marin, L. (1981). *La voix excommuniée, essais de mémoire*. Paris: Galilée.
- Marin, L. (1986). *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Nancy, J.-L. (1979). *Ego Sum*. Paris: Aubier.
- Nancy, J.-L. (1992). *Corpus*. Paris: Métailié.
- Nancy, J.-L. (1996). *L'être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2003). *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*. Paris: Bayard.
- Piaget, J. (1967). *Logique et connaissance scientifique*. Paris: Pléiade, Gallimard.
- Piaget, J. (1972). *Sagesse et illusions de la philosophie*. Paris: PUF.
- Weyl, H. (2017). *Philosophie des mathématiques et des sciences de la nature* (C. Lobo, Trans.). Genève: Métis Presses.

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-74-102>

HUSSERL AND DERRIDA ON THE PROCESS OF SENSE FORMATION—GAPS AND EXCESSES

IRENE BREUER

PhD in Philosophy, Architect, Researcher.
University of Wuppertal, Germany.
42119 Wuppertal, Germany.
E-mail: ibreuer@hotmail.com

This paper deals with the problem of the origin of sense and meaning. For Husserl, the determination of the ideal identity of something new can only take place retroactively in the totality of the preceding series by stepping back towards the original foundation of sense. In this regard, J. Derrida questions the ideality of the same as presence and the possibility of retrieving any *arché* of sense in his writings *Speech and Phenomena* and *Edmund Husserl's Origin of Geometry*. Phenomenology is not oblivious to these difficulties, as results from a closer reading of the correlation between idealities and sensory experience: It will show that there are at least four interrelated gaps in the Husserlian phenomenology which testify the difficulty in grasping a retraceable *arché* of sense. First, the gap between the ideality of sense and its representation. Second, the gap between sensory and categorial intuitions, whereby both exceed one another. Third, the gap between the ideality of sense and the sense which exceeds our expectations. Fourth, the gap between the experience of the new that overcomes us and its apprehension by consciousness. Hence, there is a fundamental gap between the conceptual idealities and the essential indeterminacy of our phenomenological sensory experience, which is correlative to an excess of one in respect to the other. In this sense, Derrida's concepts of «*différance*» and “invention” allow us to conceive of this self-givenness of sense as the expression of its constant self-renewal. This expression takes the form of a trace, which, neither present nor absent, suspends meaning and full presence, leaving the narrative “open” for the reinvention of sense.

Keywords: *arché*, *différance*, excess, event, gap, meaning, presence, sense, trace.

© IRENE BREUER, 2023

ГУССЕРЛЬ И ДЕРРИДА О ПРОЦЕССЕ СМЫСЛООБРАЗОВАНИЯ: РАЗРЫВЫ И ЭКСЦЕССЫ

ИРЕНА БРОЙЕР

Доктор философии, архитектор, исследователь.

Бергский университет Вупперталь.

421119 Вупперталь, Германия.

E-mail: ibreuer@hotmail.com

В статье рассматривается проблема истока смысла и значения. По Гуссерлю определить идеальную идентичность чего-то нового можно только ретроактивно, в тотальности предшествовавших серий, отступая назад к исходному основанию смысла. В этом контексте Ж. Деррида в работах «Голос и феномен» и «Введение» к работе «Начало геометрии» Эдмунда Гуссерля ставит вопрос об идеальности того же самого как присутствия и о возможности вновь задействовать всякое *архэ* смысла. Феноменология не игнорирует эти затруднения, как видно из внимательного разбора корреляции между идеальным и чувственным опытом: мы покажем, что имеют место, по крайней мере, четыре взаимосвязанных разрыва, указывающие на то, как трудно ухватить и проследить *архэ* смысла. Во-первых, это разрыв между идеальностью смысла и его представлением. Во-вторых, разрыв между чувственной и категориальной интуицией, при том, что обе исключают друг друга. В-третьих, разрыв между идеальностью смысла и смыслом, выходящим за рамки наших ожиданий. В-четвёртых, разрыв между опытом нового, с которым мы сталкиваемся, и его схватыванием средствами сознания. Следовательно, имеет место фундаментальный разрыв между понятийными идеальностями и сущностной неопределённостью нашего феноменологического чувственного опыта, разрыв, соответствующий тому, что одно выходит за рамки другого. В этом смысле такие понятия Деррида как «различание» и «изобретение» позволяют нам постичь эту само-данность смысла как выражение такого постоянного самообновления. Это выражение принимает форму следа, ни присутствующего, ни отсутствующего, приостанавливает значение и полное присутствие, оставляя нарратив «открытым» для переизобретения смысла.

Ключевые слова: *архэ, различание, эксцесс, событие, разрыв, значение, присутствие, смысл, след.*

1. INTRODUCTION

The ultimate aim of phenomenology lies in the consideration of the world as a “formation of sense (*Sinngebilde*)” [mod. transl. of ‘meaning-construct’] (Husserl, 1970, 113). The world is by no means an addition of objects or a universe of mere facts; on the contrary, to understand the experience in its “constantly flowing horizontal character” implies that the determination of worldly things exceeds that what our experience may grasp. Our experience resembles—in Husserl’s words—a “Heraclitean flux” (Husserl, 1970, 156). “Things, objects [...] are ‘given’ as being valid for us in each case [...] but in principle only in such a way that we are conscious of them as

things or objects within the world-horizon” (Husserl, 1970, 143). Insofar as the process of sense formation develops within this “flux” and extends itself within an open horizon, the determination of the originary foundation of sense can only take place retroactively in the totality of the preceding series by stepping back towards the original first impression. Here the question arises as to where this origin is to be situated and what kind of fulfilment it involves. For this purpose, we will distinguish between the sphere of ontological or significative “sense” (*Sinn*) and the one of ontological or logical “categorical predication” or “meaning” (*Bedeutung*): While the former rather involves the constitution of an “experiential” sense, that is, it proceeds on the basis of “judgments of perception” that are related to a wide and vague “statements’ sense” and may not “become the true carrier of its meaning (*Bedeutungsträger*)” (Husserl, 2001b, 196), the latter primarily presupposes certain “expressive acts”—the “true giver meaning”—that mediate between percept and words (Husserl, 2001b, 196), which carry concepts and categories that may not have its counterpart in perception. However, these spheres are not at all separate, as it will turn out upon considering the sphere of pre-categorical experience, in which a progressive sense-formation takes place, thereby laying the foundation for categories and concepts.

Regarding the *origin of sense*, we may ask whether it implies a) an “internal fulfilment” of intentional sense of what in the sphere of immanence is absolutely self-given, or whether it involves b) an “external fulfilment” of sense either as the coincidence of sense and intuitive intentions in a significative fulfilment. Does it further imply a) the adequation to the idea of a perfect givenness of the thing in itself, or b) the coincidence of meaning-intentions with an invariable or contingent eidetic intuition, or c) the significative fulfilment in the adequation to regulative ideas and whether these ideas are given in intuition, or lastly, d) the “optimal” determination of the sensuous object? Regarding the fulfilment of significative sense, there are two possibilities: Either it is to be situated at the “*semantic* level of sense,” involving the coincidence of acts of expression and acts of intuition, or at the “*ontological* level of the object,” that is, sense is fulfilled by perceptive objectivities.

Regarding the origin of categorical predication, we could single out four possibilities: a) Is it a “sensuous, external origin,” referring to objects of external perception? b) Or is it an “internal or reflexive sensuous origin,” referring to reflection on the act of linking the subject and the predicate together in a predicative structure? c) Or should it be understood in terms of retrieving the “intuitive fulfilment (*Erfüllung*)” of categorical forms? (Pradelle, 2012, 350) Or lastly, d) is it to be located at the pre-predicative, pre-logical level, that is, in passive constitution of sense? Regarding the fulfilment of the categorical predication itself, we could ask whether it is so be located a) at

the “*syntactic* level of sense” or ideal meaning, involving an “ideal formal nexus” between subject and predicate¹, or b) at the “*ontological* level of the object,” that is, sense is fulfilled by categorial objectivities (Pradelle, 2012, 350).

In this connection, Jacques Derrida questions the possibility of retrieving any *arché* of sense and of asserting the concomitant ideality of the same as presence and in his writings *Speech and Phenomena* and *Edmund Husserl’s Origin of Geometry*. Derrida claims that ideality does not arise from the originary foundation (*Urstiftung*) of a new sense—from an *arché*—but originates from the eternal return of sense to its presence, that is, from its presentification. If in this way every *arché* as source of sense as well as its ideal presence are denied, it would follow that sense is subject to an unending change, so that it must be “re-invented” in each lived experience. Derrida understands this lack of retraceable *arché* of sense as the work of an “*arché-writing*” of a trace, which as the absolute origin of sense, opens to appearance and signification. The trace is not only the origin of ideality but the origin of sense too, such that, neither present nor absent, it resists idealization and any determination of meaning. For Derrida, meaning is always deviance: Since the trace only repeats itself by differing from itself, meaning always misses itself, making thus up *a system of fractured and deviant meanings*.

Even if we may not endorse this Derridean critique, we still have to recognize that there are at least four interrelated cleavages in the Husserlian phenomenology which testify the difficulty in grasping a retraceable *arché* of sense: First, the gap between the ideality of sense and its representation. Second, the gap between sensory and categorial intuitions, whereby both exceed one another. Third, the gap between the ideality of sense and the sense which exceeds our expectations. Fourth, the gap between the experience of the new that overcomes us and its apprehension by consciousness. What unifies all these cleavages is the acknowledgment that there is a fundamental gap between the conceptual idealities and the essential indeterminacy of our phenomenological sensory experience, which is correlative to an excess of one in respect to the other. In this regard, Derrida’s concepts of “*différance*” and “invention” allow us to conceive of this self-giveness of sense as the expression of its constant self-renewal. This expression takes the form of a trace, which suspends meaning and full presence, leaving the narrative “open.”

¹ For space reasons and in order to ensure the thematic coherence of the text, I will not delve in this subject. See (Pradelle, 2001) for a detailed enquiry into the origins of predicative structures and into propositional logic.

2. HUSSERL: GAPS AND EXCESSES IN THE PROCESS OF SENSE CONSTITUTION—ONTOLOGICAL/SIGNIFICATIVE SENSE AND ONTOLOGICAL/LOGICAL SENSE

Edmund Husserl treats the problem of the experience of things from the *Logical Investigations* on. In *Ideas I*, he recognizes the need to include the transcendent object in the scope of phenomenology, as a structure of sense. Thus, we read: “In a certain sense and with the proper care in the use of words we may even say that all real unities are unities of sense” (Husserl, 1982, 128). In what follows, we will enquire into the origin and fulfilment of sense.

2.1. The sphere of ontological/significative sense—‘internal’ fulfilment but what is absolutely self-given or strictly evident, origin as ‘internal’ in the reflexive act of consciousness’ self-grasping

In *Ideas I*, Husserl adopted the stance of a “transcendence in immanence” made possible by the transcendental reduction: “Unities of sense presuppose [...] a sense-bestowing consciousness which, for its part, exists absolutely and not by virtue of another sense-bestowal” (Husserl, 1982, 182). The “transcendental space of meaning” (Crowell, 2001, 70) “presupposes” consciousness, but it is still not clear what does “transcendental sense” mean. In a series of lectures given in 1907 and published in *The Idea of Phenomenology*, the reduction is motivated through Cartesian and ontological considerations in the search for apodictic evidence and the principles of objectivity (Kern, 1964, 223): “Phenomenology carries out its clarifications in acts of seeing, determining and distinguishing sense [...]. The procedure of seeing and ideating within the strictest phenomenological reduction is its exclusive domain” (Husserl, 1999, 43).

Thus, reduction allows consciousness to see and adequately apprehend itself—the evidence of consciousness—and to adequately grasp its *cogitation* and the universal objectivities and states of affairs. Evidence thus “signifies nothing other than adequate self-giveness” (Husserl, 1999, 44–45). The reduction is limitation to what is absolutely self-given and thus evident in strict sense. Accordingly, the phenomenological reduction does not involve limitation to the “sphere of real (*reellen*) immanence,” that is, to the contents of the *cogitation*, nor to the “sphere of *cogitation*” or the “sphere of what is perceived,” but to the “sphere of pure self-giveness.” In short, the idea of final fulfilment of sense means the fulfilment of intentional sense, that is, “what is given in exactly the same sense in which it is meant—and self-given in the strictest sense—in such a way that nothing that is meant fails to be given” (Husserl, 1999, 45). Here,

immanence means the “absolute givenness” of transcendental consciousness (Kern, 1964, 212). Hence, the idea of final fulfilment is *constitutive*, since it endows sense to what is intentionally contained. Here, sense is ‘internally’ fulfilled, that, is immanently fulfilled by what is absolutely self-given to consciousness or apodictically evident.

In the *Logical Investigations*, the basic functioning of intentionality is characterized in terms of an “*identifying synthesis*,” meaning the “recognition of the sameness of meaning (*bedeutungsmäßig dasselbe*)” of the unified sense of the words (Husserl, 2001b, 204). The “significant relation to objects of intuition” pertains to “words in their meaningful, their semantic (*bedeutungsmäßigen*) essence”: This implies that the “unified sense (*Sinn*) of the word covers [...] an ideally delimited manifold of possible intuitions” (Husserl, 2001b, 204). When the “act of meaning” finds its fulfilment in the “act that renders the matter intuitive” there arises a “synthesis of recognition” of the agreement between meaning and intuition, that is, when the object intended emptily coincides with the object given in intuition. It amounts to saying that “the intentional essence of the act of intuition gets more or less perfectly fitted into the semantic essence of the act of expression” (Husserl, 2001b, 206). Correlatively, in case of disagreement—when the intention does not encounter such coincidence—we face a “synthesis of distinction,” where frustration or conflict is set beside fulfilment as its “incompatible contrary” (Husserl, 2001b, 211). On this basis, knowledge is the consciousness of an agreement between significant and intuitive intentions, that is, as the unity of a meaning-intention and an intuition in a synthesis of identification. Fulfilment is thus to be situated at the “*semantic level of sense*” since it involves the coincidence of acts of expression and intention.

2.2. The sphere of ontological/logical sense—‘external or significative fulfilment’ in perceptive objectivities, origin as ‘internal or reflexive sensuous origin’ in the linking act

Further on in the text of the VI. *Logical Investigation*, the fulfilment involves the “*ontological level of the object*,” that is, sense is fulfilled by *perceptive objectivities*.

2.2.1. The idea of final fulfilment in objectifying acts—ontological level of the object

Objectivation is carried out by subsuming acts of meaning under the “class of objectifying acts” (Husserl, 2001b, 218). Both, “meaning-intentions and acts of meaning-fulfilment, acts of ‘thought’ and acts of intuition, belong to a single class of objectifying acts” (Husserl, 2001b, 218). Perception fulfils itself through the synthesis of

“identical thinghood (*sachlichen Identität*)” when the thing meant “establishes itself through its very self,” that is, the perceptual intention offers us “*the object itself*”—“the object, as it is *in itself*”—in the “ideally strict and most authentic sense,” when the “purely ‘perceptual’ content in ‘external’ perception” or “‘sensed’ content” coincides with the “perceptual interpretation” or the meaning-intention (Husserl, 2001b, 221). In this synthetic identification, “*thing is really and truly so*” constituted (Husserl, 2001b, 216). Thanks to this identification, a meaning-intention coincides with “the act which offers it in *fulness*, i.e. the object which is meant in it is the same as the object meant in the fulfilling act” (Husserl, 2001b, 222). In this case, fulfilment involves the coincidence of meaning intentions and perceptual intentions. In sum, both in *The Idea of Phenomenology* and the *VI. Logical Investigation*, the function of the idea of final fulfilment is *constitutive* of objectivity.

2.2.2. *The idea of fulfilment in categorially
formed objectivities—transcendental logic as
a transcendental ontology—the contingent determinacy of logical categoriality*

While in *The Idea of Phenomenology* the reduction is introduced in the context of the search for apodictic evidence, in the lectures of 1906–1907 published as *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (Husserl, 1984) it concerns ontological considerations deriving from the idea of transcendental logic (Crowell, 2001, 70). In this text Husserl proposes a doctrine of categories, a logic of “the form” of “real and possible objects,” that is, an ontology in the transcendental sense, a “transcendental logic,” which concerns that “what a priori belongs to the possibility of knowledge of the real” (Husserl, 1984, 111–112). Logical categoriality includes not only formal determinations but also the “essential categories of reality” in the wake of Aristotle (cf. Breuer, 2019b) and Kant, for instance “thing, quality, real connection (between things), real whole, real part, cause and effect, real genus and art, etc.” (Husserl, 1984, 112). Already at this early stage of his enquiries he emphasizes that “general concepts never render an equivalent individuality,” since while the individual phenomenon is variable, its conceptual determination remains unchanged (Husserl, 1984, 222–223), a conception he expands on in the *VI. Logical Investigation*.

At this stage Husserl has in view a theory of categories that, as it is clearly articulated in *Formal and Transcendental Logic* of 1929 (Husserl, 1969), concerns the “ontological [...] objectivity” of objects, that is, it is the science “of the possible categorial forms in which substrate objectivities can truly exist” (Husserl, 1969, 145). Husserl reiterates the theory of truth as a synthesis of identification (Husserl, 1969, 156)

found in the *VI. Logical Investigation*, except that now the objects of the fulfilling acts are “the things themselves” (Crowell, 2001, 71): All the actively acquired particular formations “have categorial coherence by virtue of the identity of the substrate-objectivity,” which, constituted “in judging identification” progressively leads to the constitution of the “*determining concept*” (Husserl, 1969, 116). Thus, Husserl emphasizes that “*categorially formed objectivity* is [...] *an ontological concept*,” which is “always in progress, always being further fashioned and refashioned” (Husserl, 1969, 116), according to the variations of our convictions and judgments. Being the case that this variable concept constitutes the objectivity of the object, it follows that the latter can only be *provisionally* determined. Husserl seems to imply this when he claims that a determining concept like: “Nature itself’ [that is] the idea of Nature ‘as it itself is’ [...] is the categorial correlate of the idea of a process of judgment that can be prolonged harmoniously *ad infinitum*” (Husserl, 1969, 117). Hence, even the *determination of a concept is contingent and provisional*.

Having clarified how the concept is constituted, there remains the problem of truth. In order to solve it Husserl recurs to “a double sense of evidence”: In the first sense, evidence amounts to the self-given “truly existing predicatively formed affair complex,” and in the second and correlative sense evidence signifies “itself-giveness of the correctness of the judicial meaning,” that is based on its fitting with the evidence in the first sense, such that they are related in an order of foundation: the evidence of truly existing substrate-objectivities grounds the evidence of the categorial objectivity. Husserl thus concludes that “[i]f the fulfillments are ideally perfect then the substrate-objectivities with all their categorial formings are themselves given in the strict sense; the evidence actualizes and seizes upon them themselves as they are in truth” (Husserl, 1969, 145). However, the question about the objective dimension of evidence must be complemented by the question about its subjective character, since “evidence too belongs to the subjective dimension” (Husserl, 1984, 156). In *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* he argues that in everyday experience “one lives in evidence, but does not reflect on evidence” (Husserl, 1984, 164).

In order to reveal this field of evidence Husserl introduces the notion of the “phenomenological reduction,” which opens up the sphere of transcendental subjectivity, that is, to the correlation between noesis and noema. This reduction to the sphere of immanence does not bracket the transcendent object itself, but it is reduced to the “status of transcendence phenomenon” (Crowell, 2001, 74), grounding thus the transcendental concept of the object as meaning. Hence, the whole of “worldly being” is reduced to “intentional sense,” such that “worldly transcendence is immanent” (Kern, 1964, 213). Immanence means neither the real containment of an object as representation within

psychological consciousness, nor the “*reell*” parts of intentional experiences like hyletic data, the absolute givenness of transcendental consciousness, a memory of a perception, or a perception of a perception, but the simple givenness of “worldly being” to transcendental consciousness as “intentional sense” (Kern, 1964, 212–213). The transcendental reduction is thus motivated by the search of the ultimate sense of being, which determines the conditions of possibility for philosophical knowledge: In the notion of the phenomenological reduction “lies the genuine Archimedean point of philosophy” (Husserl, 1984, 211). Hence, not only any determination of sense and meaning but the very possibility of epistemology presupposes the phenomenological reduction.

2.3. The idea of final fulfilment as constitutive/regulative for the constitution of objectivity—the gap between the apriori idea of the thing in itself and the sensuous experience of the same thing

In *Ideas I*, Husserl interprets the function of the idea of final fulfilment as *regulative*, that is, as an idea in Kantian sense. He claims that though objects as realities are inadequately given in experience (we perceive them only from a certain perspective), “their perfect givenness is nevertheless predestinated as ‘Idea’ (in the Kantian sense).” This idea doesn’t entail an all-encompassing view of things, but an overall cognition of the object, which is step by step achieved in the “unending process of continuous appearing.” Husserl determines this continuum as “infinite on all sides,” that is, as an “all-sided infinity” (Husserl, 1982, 342), in which the object is continuously and harmoniously determined.

In his drafts for the new elaboration of the *VI. Logical Investigation* of 1913 published in a supplementary volume (Husserl, 2002), he determines the idea of the continuum and the idea of perfect givenness as the *thing in itself*, i.e., as the *idea of a particular reality of the thing*, as Rudolph Bernet (2004a, 161; 2004b, 130) rightly observes (cf. Tengelyi, 2007, 72–86), which is the correlate of the idea of this never a priori possible full determination of the continuum. Only “actual experience” can “cut out” the particular reality “of the thing,” of the thing “fully determined in itself,” from the unending and ambiguous possibilities (Husserl, 2002, 198). Husserl defines thus “the reality of a thing (as) an ‘idea’ in Kantian sense, correlative to the ‘idea’ of a ‘certain’ process of perception, which is never a priori fully determined, but rather unendingly ambiguous [...] and determined according to a type” (Husserl, 2002, 197). As Husserl will reiterate later in *Formal and Transcendental Logic*, the “original giving intuition, that is, evidence can embrace infinities,” such that a “particular intuition (as original giving act) grasps this whole ‘series’ that progresses according to a firmly determined

sense” and is characterized by an “open horizon or ‘margin’ (*Spielraum*)” (Husserl, 2002, 199–200). The idea in Kantian sense is thus the ideal of the adequate givenness of the thing in its particular reality, an unreachable ideal despite being the horizon in which the actual experiences of the real thing are inscribed. It thus turns out that the reality of a thing can only be determined by experience, that is, a posteriori, while the possibility of a continuous fulfilment progress is given a priori, that is, according to the rule of the thing in itself, that is, the ideal type as its particular realization.

Husserl further on makes a clear distinction between on one hand, the “ideation which yields ideal essences, as ideal ‘limits’ which it is essentially impossible to find in any sensuous intuition but which morphological essences ‘approach’ [...] without ever reaching them” and on the other hand, the “exactness of ideal concepts,” which as geometrical objects cannot be seen (Husserl, 1982, 166; cf. Breuer, 2019a). Here, we may recur to what happens in the exact sciences according to Jacques Derrida: there is “the ideality of the object itself (in our context, the ideality of the ideal concepts) which then assures the ideal transparency and univocity of language” (Derrida, 1973, 52). Nevertheless, this idea in the Kantian sense “is presented in intellectual seeing” and as idea it is adequately given by its essence (Husserl, 1982, 343). Hence, we encounter a *disbalance between the apriori idea of the thing in itself and the sensuous experience of the same thing* (Husserl, 2001a, 174), which result in an excess of the determinacy of the former with respect to the latter. Here we can locate the *first* type of already mentioned *gap*, that is, the *gap between the indeterminacy of phenomenological sensuous experience and the constitution-regulative ideas* whose determination no sensory intuition can or, as argued below, need not attain.

2.4. ‘Sensuous, external’ origin, intuitive fulfilment in the ‘optimal’ determination of the sensuous object—the gap between meaning intention and sensory intuition

Here we find the *second type of gap*: Although sensory intuitions are the ground of categorial intuitions, the intuited or perceived object remains inadequately given in experience, hopelessly striving for a thorough determination, that it nevertheless *need not attain*: “the intuition fulfills the intention [...] as offering us the last fulfillment of our intention.” Our intention is fulfilled by an *optimal* and not perfect determination of the perceived thing (Husserl, 2001b, 261). Husserl here draws a clear distinction between “the perfection of the adaptation to intuition [...] and the perfection of final fulfillment which presupposes this fulfillment, and which is an adequation with ‘the thing itself.’” The description of an intuitive object provides an example of the former

perfection (Husserl, 2001b, 261). This means that the ideal of the significative fulfillment, that is, the intention of meaning, is given in intuition, while the adequation with “the thing itself” is not, since the function of this idea as *telos* is not only constitutive, but regulative, implying thus that the goal of coincidence between the meaning-intention and the sensory intuition of the full-determined object need not be attained: the meaning-intention can be fulfilled by multiple sensory intuitions that vary according to our interests. Hence, not only *essences* and the *adequation to the thing in itself*, but also the *constitutional process is characterized by variability and the impossibility of full determination of objectivity*.

2.5. The idea of fulfilment of meaning-intentions by an invariable vs. contingent eidetic intuition—the essential indeterminacy of objective sense

But, as shortly advanced above, ideas also belong to the field of pure intuitional givenness and entail intuitive a priori eidetic and categorial intuitions. Concerning the former, in the *Cartesian Mediations* Husserl grounds transcendental phenomenology on the apriority of eidetic laws (Husserl, 1960, 155). Phenomenology is based on the method of eidetic variation which yields the universal, i.e., the *eidōs*, as the invariant structure inherent to all possible factual realities (Husserl, 1977, §9). Actually, it was as early as 1910/11 that Husserl defines phenomenology as a rigorous science of the pure essences of psychic phenomena in *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Husserl, 1987, 3–62). But it is only in *Ideas I* that Husserl exposes and executes this program. In this work, Husserl argues that the only philosophy that can provide a rigorous clarification of consciousness as such is transcendental phenomenology by means of descriptive eidetic analyses. Phenomenology’s rigor is based on the fact that its results are eidetic, that is, universally true for any consciousness. In the first section Husserl argues that an individual object possesses qualitative determinations that make up its essence. In an Aristotelian way, Husserl defines the essence as the “what” of an individual being. Just as the “empirical intuition” grasps the individual in its bodily singularity, the “eidetic intuition” is presentive of a “pure essence [...] in its ‘personal’ selfhood” (Husserl, 1982, 10). The two sorts of intuition are “essentially different” insofar as one grasps matters of facts, that is, individual factual existences, while the other intuits an *eidōs* or idea, “the *pure essence*.” Essences can be seized both from experiential data and from data of mere phantasy (Husserl, 1982, 11). As Husserl argues in *Formal and Transcendental Logic*, they are “the *invariant*, the indissolubly identical” in the ever-changing factual existences, “the universal essence by which all ‘imaginable’ var-

variants of the example, and all variants of any such variant, are restricted. This invariant is the ontic essential form (a priori form), the *eidos*” (Husserl, 1969, 248).

Even though intuition of an essence implies no positing of existence, the intuition of something individual or the consciousness thereof—be it existent or not—is required to intuit an essence (Husserl 1982, 10). Husserl clearly distinguishes between cognition of matters of fact and eidetic cognition about essences: while any predication concerning individual facts grounds in experience, thinking about pure essences grounds in the seizing of essences (Husserl, 1982, 16). Accordingly, Husserl conceives of individual existence as “contingent. It is thus; in respect of its essence it could be otherwise” (Husserl, 1982, 7). In contrast, every description of essence “expresses an unconditionally valid norm for possible empirical existence” (Husserl, 1982, 14). Essences are thus the objects of formal logic, that is, of a judgment, be it universal or about single particulars, and have no ontological reality, such that each predicatively formed affair complex is an “eidetic necessity in so far as it is a singularization of an eidetic universality [...]. Eidetic universality and eidetic necessity are therefore correlates” (Husserl, 1982, 14). Hence, at the time of *Ideas I* Husserl still conceives of any factual actualization as an “eidetic particularization grounded on apodictic eidetic universalities” (Husserl, 1982, 14). He also still conceives of essence in an Aristotelian sense: there are certain possibilities potentially available for the unchanging essence, possibilities which are a priori necessary, but which vary according to each individual.

However, later on in *Ideas II*, Husserl revises this conception and posits the *openness and variability of the eidos* (cf. Breuer, 2020a). Husserl asks himself whether a thing is “an identical subject of identical properties” and whether its behavior is “predelineated by its own essence.” The groundbreaking question, which breaks with the Aristotelian tradition, reads:

But those each thing [...] have such an essence of its own in the first place? Or is the thing, as it were, always underway, [...] in principle only a relatively identical something, which does not have its essence in advance or graspable once and for all, but instead has an open essence, one that can always take on new properties according to the circumstances of givenness? (Husserl, 1989, 313)

This means that even though the *eidos* is as such a universal necessity, it can vary and assume new qualities according to changing circumstances. Hence, if the individual *eidos* or idea is contingent, then any predication about essences is only provisional, such that meaning-intentions can only be provisionally fulfilled by eidetic intuitions. Objective sense is thus subsumed to constant change and cannot be unambiguously and fully determined, such that the process of constitution is also characterized by an *essential indeterminacy of sense*.

3. HUSSERL: GAPS AND EXCESSES IN THE PROCESS OF MEANING CONSTITUTION—THE SPHERE OF CATEGORIAL PREDICATION

Indeterminacy also applies to both sensory and categorial intuitions (cf. Breuer, 2015) as it turns out from a close reading of the *VI. Logical Investigation*. In what follows, we will enquire into the origin and fulfillment of categorial predication.

3.1. The idea of fulfillment by sensory and categorial intuitions

Indeterminacy applies also to both sensory and categorial intuitions, as it turns out from a close reading of the *VI. Logical Investigation*. Let us recall that in previous chapters of the *L. U.*, Husserl had conceived of the fulfillment of the categorial meaning-forms according to an order of foundation: Sensory and categorial intuitions are constitutive of objectivity, sensory intuitions are built up out of the material of perception (*Auffassungstoff*), while categorial intuition arises out of the forms of perception (*Auffassungsform*) (Husserl, 2001a, 276). Although categorial perception is an intuitive intentional act addressing an ideal object, it is far from being either an *a priori* condition of perception or a sensory perception that is embedded with a non-intuitive sense. “Expression” is rather an “image-like counterpart of the percept” (Husserl, 2001a, 276), such that each element of expression corresponds to a sensuous intuition through which the meaning of the expression can be fulfilled, such that there appears to be no gap between sensuous intuition and meaning. However, Husserl recognizes in the second section, “Sense and understanding,” that categorial intuitions exceed sensory intuitions. This new appraisal leads him to question the “parallelism between meaningful reference and fulfilling intuition” (Husserl, 2001b, 272).

3.2. “Sensuous, external” origin, fulfillment at the “ontological” level of the object—the excess of categorial sense

However, upon enquiring into the “problem of the categorial meaning-forms” and their fulfillment by intuition, Husserl realizes that the assumed coincidence does not apply when we take such terms as “being” and “non-being,” “the forms of quantity and the determinations of number, etc.,” which find no “possible *objective correlate*” in sensory perception (Husserl, 2001b, 278). Here, we find an *excess* or “surplus of meaning” insofar as only those determinations capable of being united in the concept of the object can be actually perceived. Husserl explains this using the example of the concept “white”: The meaning of this concept is far richer than the particular white gradation

that is actually perceived (Husserl, 2001b, 278). This means that the meaning intention cannot be fully accomplished by intuition, which only offers a rough or inadequately evident object (Husserl, 2001b, 278). This also means that the concept or categorial intuition exceeds the sensory intuition, since perception offers only a rough and indeterminate intuition of the object (Husserl, 2001b, 273; cf. Tengelyi, 2014, 525–533). From these difficulties, Husserl recognizes that this Aristotelian idea of a “mirror-like mode of expression” is “quite unavailing” in describing the relation between meanings and perceptions (Husserl, 2001b, 275). The sensuously given is merely grasped by the logical forms without providing it with new experiential determinations, since thought only confers a logical sense (Husserl, 2001b, 289). The demand for a foundation through what is perceived sets, however, a limit to reason that can be transcended: The complementary forms of thought and speech that find no counterpart in sensory perception refer to “transgeneric concepts of forms or categories” as László Tengelyi (2014, 530) remarks: This is the case of words like “is,” or “this,” wherein lies a reference to the categories “being” or “particularity.” This distinction between intentions of meaning and corresponding sensory intuitions helps him to keep the “sharp limit” between the sensory given and the categorial forms (Tengelyi, 2014, 531).

3.3. The idea of fulfilment by sensory and categorial intuitions—“internal” or “reflexive” origin—fulfilment at the “semantic” level of sense

Only with the introduction of the concept of “categorial form” or perception is the “parallelism now re-established.” Now, far from applying to the relation between “the meaning-intentions of expressions and the mere percepts with correspond to them,” this parallelism applies to the relation between “meaning-intentions” and those “*perceptually founded acts*” (Husserl, 2001b, 273). A categorial perception is an intentional act that is “performed on a basis of actual perception,” in which not only the elements of meaning corresponding to a sensory perception but also the categorial forms are fulfilled (Husserl, 2001b, 273). According to this view, even the transgeneric concepts are fulfilled in perception. The reason is that they are now not considered for themselves, but as components of the aforementioned linking or shaping acts that can be assigned to a fulfilling perception. Thus, not only simple sensory perceptions are considered as *Anschauungen*, but also any act that “renders identical services to the categorial elements of meaning” (Husserl, 2001b, 280). By saying that “categorially structured meanings find fulfilment, confirm themselves in perception,” Husserl means that “they relate to the object itself in its categorial structure,” that is, “it is not merely thought of, but intuited or perceived” (Husserl, 2001b, 280). Hence, “ag-

gregates, indefinite pluralities, totalities, numbers, disjunctions, predicates (right-ness), states of affairs, all count as ‘objects,’ while the acts through which they are given “count as ‘percepts’” (Husserl, 2001b, 281). In this way, the concept of *Anschauung* “must be *widened*,” such that it encompasses a narrower sense as “*sensuous*” and a wider one as “*supersensuous*” or categorial perception (Husserl, 2001b, 281). In this way, Husserl expands the realm of perceptions to categorial structures and thus “closes” the gap by re-instating their parallelism.

3.4. Sense as pre-predicative, pre-logical formation—The surplus of sensory sense—the twofold gap between sensory and categorial intuitions

This surplus of categorial meaning is by no means the only surplus engendered by the process of sensory perception. Husserl did not infer its counterpart, i.e., an intuitive surplus: Given that the sensory sense of the perceived thing is submitted to a process of continuous formation during the perceptual process, while its concept remains the same, there is a sensory excess that the concept cannot completely exhaust or grasp. Here, we find the *second* type of gap: The one *between sensory and categorial intuitions*, which involves an *excess* that is *twofold*: Both types of intuitions exceed each other in different respects.

To disclose this, we need to step back to the pre-categorial level. In later reflections, Husserl recognizes that the categorial grounds in the non-categorial, that is, in the pre-predicative or passive synthesis. This recognition of a passive, pre-categorial, original creation of sense and of the constantly developing formation of sense of the identical object along the continuous course of perception will turn out to imprint a sensory surplus on the object that the categorial perception is not able to redeem. In fact, in the lectures of 1918–1926 published in *Analyses concerning Passive and Active Synthesis* (Husserl, 2001c), Husserl discloses a passive, pre-categorial process of sense formation. Here, Husserl claims that the origin of categories can be traced back to the sensory intuition itself, that is, to sensuousness itself, where feelings and sensations endow the hyletic data with sense, initiating thus the process of constitution. He now clearly distinguishes “between the intentionality of feeling itself and the objectivating—be it passive or, in higher levels, active—” and “the objectivating that objectivates the contents arising in the intentionality of feeling and that makes use of them in order to constitute new predicate layers” (Husserl, 2001c, 279 ff.).

In passive objectivation the object undergoes a process of sense formation; a sense which remains in continuous transformation alongside the continuous process of perception. The origin of the categories therefore lies already in the pre-categorial

stage where an “original formation of sense is constituted with respect to the objective sense [...], a formation of sense by virtue of which the words ‘subject’ and ‘determination’ originally gain their signification” (Husserl, 2001c, 293). Once this passively constituted object has been intentionally grasped through a “fully conscious positing of goals and goal-oriented activity,” categorial intuition fulfills the active objectivation, which itself engenders “genuine objectivities” as “firm unities of identity” (Husserl, 2001c, 288). In his later *Formal and Transcendental Logic* of 1929 he resumes this issue and emphasizes that this “identifying synthesis” takes place in passive consciousness, such that the judgment during the active constitution “becomes the continuously abiding selfsame judgment, as a preserved *acquisition* dependent on functionings of passivity” that takes place “during the living progression of retentional modification,” that is, amid the temporal flow (Husserl, 1969, 320), which thus enables the continuity of the process and the concomitant linking of sense. This means that in sensuousness, that is, in the pre-categorial sphere, a sense-forming process takes place, from which the formation of predicative meaning emerges.

The most primitive series of development begins with the hyletic data, which homogeneously intertwine with each other in the “field of living presence” (Husserl, 2001c, 207) as “affective hyletic units” (Husserl, 2001c, 210). A hyletic fusion takes place—from originally temporal continuity—within each sensory field. At this stage, the perception of the relationships of continuity, affinity and contrast in which the interweaving hyletic data stand, gives rise to a sequence of continuous sense enrichment, while the laws of association make unification possible (Husserl, 2001c, 207). Affection functions as an objectifying mode of the lowest level: Affection arises in the play between a stimulus emitted by the objects and the emotional turn of the ego aroused by it (Husserl, 2001c, 210). Such an object “is actually a limit-concept” and a necessary abstraction, since this “unity of constitutive manifolds” is constituted in a “blind way” (Husserl, 2001c, 288). This process endows the “object” with a *sensuous surplus* insofar as the hyletic unity continuously increases its intuitive content, while it is, however, conceptually grasped as a fixed and contextually detached unity. In the above example, a white rose may offer different shades of “white” depending on the light, the form and disposition of its petals, etc. Here the intuition is far richer and more nuanced than the meaning intention. This means that a continuous process of sensory sense formation takes place such that the “object” exhibits a pre-categorial sensuous surplus of sense that cannot be exhausted by categorial intuition. It follows that the predicative and pre-predicative levels are characterized by two peculiar excess-structures: While a surplus of meaning emerges on the predicative level, a sensuous affective surplus structure emerges on the passive, pre-predicative level.

As a result, there remains a *continuously deferred difference between sensuousness and categoriality*, which calls into question the “parallelism between meaning reference and fulfilling intuition” (Husserl, 2001b, 272) that Husserl had tried to re-establish through a widened concept of *Anschauung* in the *Logical Investigations*.

3.5. Concluding remarks of sections 2 and 3

In conclusion, we face the radical impossibility for the sensory to attain the perfection of final fulfilment, because, on the one hand, the thing only needs to achieve an optimal and not a perfect determination, and on the other, as Husserl claims in his *Analyses concerning Passive and Active Synthesis*, everything that appears is surrounded by a certain “empty horizon,” an “emptiness to be filled out,” by which every appearance is a “determinable indeterminacy” (Husserl, 2001c, 42). Here, returning to the static analyses, we encounter the ideality of a *telos*, which the sensory cannot attain, while in the later genetic period—as we shall see—we face the ideality of an *arché*, which the sensory cannot retrieve. Both impossibilities are nevertheless not to be considered as a failure of phenomenology but as its essential features.

4. HUSSERL—THE OPENNESS OF HORIZONS—THE APPEARANCE OF THE NEW—THE GAP BETWEEN THE IDEALITY OF SENSE AND THE SENSE WHICH EXCEEDS OUR EXPECTATIONS

Husserl’s later development of a genetic phenomenology distinguishes between the “finished apperceptions” as “ideal possibilities of concordant modes of givenness” characteristic of the static nexuses, and the “constitutive phenomenology” which follows the history of the objects of a possible knowledge, insofar as it leads them back to their genesis “in original time-consciousness” (Husserl, 2001c, 634). Every perception implies an entire perceptual system, specifically in the form of intentional horizons. The appearing object is therefore never given completely and no self of the object can ever be exhausted, so that “every appearance implies a *plus ultra* in the empty horizon,” as a system of references outlined in advance. As perception pretends to give the object completely in every appearance, “every perceptual givenness is a constant mixture of familiarity and unfamiliarity, a givenness that points to new possible perceptions,” not only those that would result in familiarity, but to those which hold a new sense (Husserl, 2001c, 58). Husserl thus allows for an openness of the perceptual horizon that may entail the occurrence of “something else” (Husserl 2001c, 238) and thus the disappointment of the corresponding expectations. It is also evident that here

the open possibility involves the impossibility for all possible courses of the world to be exhausted. *Inexhaustibility, unavailability on the part of the subject and indeterminacy of the anticipations are therefore the key features of the world's horizon.*

In this context, Husserl claims that “something new arrives in accordance with something already familiar” (Husserl, 2001c, 263) and as an answer to expectations, because the arrival of the expected confirms the permanence of the world as a horizon for the unending wealth of possible occurrences. Perception is thus mainly a continuing process of cognizance, in which expectations are susceptible either to fulfillment or disappointment (Husserl, 2001c, 263). We encounter something new when our expectations become disappointed. Normally, something new shows itself in advance through a “quasi-expectation,” which apprehends something as a variation of an existing type. This means that the determination of its ideal identity can only take place *retroactively* in the totality of the preceding series by stepping back towards the original foundation (*Urstiftung*) of sense: this concerns a regress (*Rückgriff*) to an object as idea that acts simultaneously as rule and telos of the process of perception, as the concept of “type” does.

Accordingly, Husserl remarks that “the process of perception is a constant process of acquiring knowledge that holds on to what was created [*geschafft*‘, transl. modified] epistemically in sense” (Husserl, 2001c, 49). The experience of the thing proves thus to be a constant and stable place for the emergence or creation of something new, which “can be a slap in the face to all expectation,” because “the event itself may occur without any anticipations (*Vordeutung*),” as Husserl argues in his lectures of 1917–1928 published in *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Husserl, 2001d, 11). Thus, “a new ‘primordial institution,’ or [...] a primordial impression” arises, “since a moment of primordial originality emerges” (Husserl, 2001d, 11). This event can therefore not be traced back to the fulfilment of any expectations: A new sense exceeds anticipations, so that there is a *gap between the ideality of sense and the sense which exceeds our expectations*—the *third* type afore mentioned.

5. HUSSERL—THE OPENNESS OF HORIZON—THE GAP BETWEEN THE EXPERIENCE OF THE NEW THAT OVERCOMES US AND ITS APPREHENSION BY CONSCIOUSNESS

Furthermore, when we speak of the disappointment of expectation, we mean that we *experience* this disappointment, we experience it before consciousness may grasp it, since a new sense really overwhelms us as an unexpected event. As Husserl argues in *Experience and Judgement*, this leads to the “negation” of the old sense, now overlaid by the new one (Husserl, 1973, 90). This negation, as Husserl says, happens “in the pre-pred-

icative sphere of receptive experience” (Husserl, 1973, 90), such that this passive, pre-intentional experience as the process of a new sense formation is separated through a *gap* from the active and predicative foundation of new sense which bears the conceptual apprehension and its linguistic expression, that is always *nachträglich*, i.e. retroactive: The conceptual apprehension and consequently, the expression of meaning is always in delay. On the other hand, it is the very acknowledgement of this *gap* which enables the experience of disappointment, since only in face of our failure to grasp the sense of what is given to us in experience, we come to realize that we have encountered something that does not meet our expectations. This means that a new sense is first *given to us before* it can be named: in Husserl’s words, the “objectlike formation [...] is a progressive creation of sense, a progressive constitution of the object, specifically, an original activity, so far as its unity reaches, possesses the character of the unity of self-giving” (Husserl, 2001c, 297). We *encounter* the new, which awaits our conceptualization. Here we find the *fourth* type of gap: the *gap between the experience of the new and its apprehension by consciousness*. The afore mentioned not only means that *passive experience is the ‘place’ for the foundation of the new*, that is, *of the unforeseen* but also that it is due to the disappointment of our expectations that a surplus of *excess of sense* may arise. A surplus of sense that exceeds any system of anticipations: this excess is one of the main features of the world’s horizon.

6. HUSSERL—CONCLUDING REMARKS OF SECTIONS 4 AND 5

When we also consider that, firstly, things give themselves only in the way of an encounter, that is, only by experiencing their contingency and by recognizing them (*Wiedererkennen*) during the perceptual act, and secondly, we are unable to lead their sense back to an original or first cognition that would be simultaneous and coextensive with sensuous experience, we cannot but acknowledge the impossibility of grasping an *arché* of sense, since sense formation is always deferred in respect to experience. This is why sense (*Sinn*) is endowed with a kind of “darkness,” as Marc Richir emphasizes, that should be distinguished from their concept or meaning (*Bedeutung*), which has always to be presupposed. This also means that there is an *excess of phenomenality as to the linguistic meaning*, which is neither traceable nor capable of expression or description (Richir, 2000, 64). The phenomenon is something that remains to be said or named. Hence, there is a gap or *distance between this phenomenological basis and the institution of the categorial sense*.

As Richir argues, this act of *creation* of sense, this—in his words “symbolic foundation”—cannot proceed from a conscious act but is a relative “blind invention” that

evidences itself not only by crossing out the basis which it exceeds but by forming new layers of the same basic structure that build up the forthcoming foundations of a new sense (Richir, 2011, 72). This is why the phenomenological sense is not given but is the product of a “symbolic invention” and of a “symbolic discovery” too, since it provides evidence for the never-ending resources of sense. In Husserl’s terms, which will be further on questioned, the “creation of a new sense (*Sinnesschöpfung*), that is, a progressing constitution of the object,” takes place within the course of an “actually creative activity” (Husserl, 2001c, 297). We are thus faced with the circularity of the process: While the sensuous intuitions are the base on which concepts are formed, new senses appear in the process of sense constitution, such that by exceeding the established ones, they lay the foundations for new categorial intuitions². We may question this perfect circularity, because our conscience tends to ignore those senses which she is unable to “domesticate,” such that, as Merleau-Ponty (1969, 68)³ argues, there is always a *rest*, a remaining “wild sense” that escapes this teleological circle and lingers in this “indifferent dimension” waiting for its apprehension—if this is ever possible. What unifies all these cleavages is the acknowledgment that there is a *fundamental gap between the logical idealities and the essential indeterminacy of our phenomenological sensuous experience*. Phenomenology is thus characterized by both a *surplus of sense of irretrievable origin and an inexhaustibility of perception due to the non-achievability of its telos*.

7. DERRIDA: AGAINST PRESENCE—AGAINST IDEALITY

“Deconstruction is inventive or it is nothing at all, it does not settle for methodical procedures [...] its *process* involves an affirmation, this latter being linked to the coming—the *venire*—in event, advent, invention” (Derrida, 1991, 218), says Derrida. Based on this assessment, he understands this invention as a “discovery” or “revelation” of something, which was already there in a veiled or virtual way (Derrida, 1991, 217–218). Husserl would agree, since in normal experience something new is apprehended as a variation of something already existing, that is silently awaiting to be disclosed. This disclosure, which involves the establishment of the renewed identity of the object, requires us to step back towards the original and anonymous formation of sense (*Urstiftung*), which takes place only deferred in respect to the sensuous experience, as we have already seen. This formation of sense is not “blind” in Richir’s terms,

² This circularity was put in evidence by Richir (2000, 64).

³ In Merleau-Ponty’s words: « transmutation [...] du sens en signification » (Merleau-Ponty, 1969, 68). Merleau-Ponty defines “wild sense” as the expression of an experience by the experience: « un sens sauvage, une expression de l’expérience par l’expérience » (Merleau-Ponty, 1964, 203).

but anonymous, since it takes place in a passive way, where the subject is, in Husserl's terms, "devoid of Ego." Hence, neither the subject nor consciousness is fully present to itself, that is, conscious of the process of sense-formation, nor the object is fully present to the subject, since the object is only gradually being constituted, such that the *arché* of sense is but an *ideal* origin that no consciousness may ever fully grasp. Hence, Derrida seems to be at first sight right in questioning the possibility of retrieving an *arché* of sense and of a consciousness fully present to itself.

In this regard, in *Speech and Phenomena* and *Edmund Husserl's Origin of Geometry*, Derrida questions the ideality of the same as presence which serves as a foundation to the Husserlian distinction between expression and indication. For Husserl, there is an "essential distinction" between expression and indication: The expressive sign is equivalent to a linguistic sign which expresses meaning and erases itself before it, whereas the indicative sign is an autonomous object of perception that represents meaning. "Expressions function meaningfully in even in isolated mental life," that is, meaning is present to the mind without serving to "indicate anything" (Husserl, 2001a, 183). Contrary to Husserl, Derrida holds the entanglement of both, in order to display how every sign is worked through the "*différance*." In the name of this "*différance*" Derrida will deconstruct the idea of presence which serves as the foundation of the distinction between expression and indication. Derrida, as Bernet remarks, is right in saying that expressions are characterized by the "proximity to the pre-expressive layer of thought," but he understands this presence in a twofold sense, that is, as the presence to itself of the subject and the presence of the intentional object to thought, which the expression anticipates. Hence, the "*idealization and spiritualization of the expressive sign*" is due to the "proximity to the ideal *Bedeutung*," which the sign merely represents (cf. Bernet, 1995, 6).

Concerning ideality itself, Derrida claims that even though Husserl "affirms the non-existence or non-reality of ideality," he does so to point out that ideality is a way of being that is "irreducible to sensory [mod. transl.] existence of empirical reality" (Derrida, 1973, 53), since the ideality of *Bedeutung* of the expressive sign is opposed to the contingency of the indicative sign. Nonetheless ideality is thought of as a non-actual presence by the subject, such that there is no presence without representation and without the risk of falsehood, since once uttered, the meaning detaches itself from the intention of the meaning subject. From this Derrida follows that a pure presence of the speaking subject to itself, that is, the presence of consciousness to itself, is impossible, such that the possibility of the phenomenological reduction would be seriously questioned (Bernet, 1995, 10). For Derrida, namely, "absolute ideality is the correlate of a possibility of indefinite repetition" and this ideality "depends entirely on the possibility of acts of repetition" (Derrida, 1973, 52).

Here, Derrida seems to be alluding to what Husserl defines in the *Crisis* as an “idealization,” which has to be carefully distinguished from the above-mentioned “ideation” (cf. Breuer, 2020b, 249–275). Husserl describes this process as follows: “What arises first is the idea of continuation which is repeatable with unconditional generality, which its own self-evidence, as a freely thinkable and self-evident possible infinity, rather than the open endlessness [described above]: rather than finite iteration, this is iteration within the sphere of the unconditional “again and again, of what can be renewed with ideal freedom” (Husserl, 1970, 346). This is, as is well known, the product of the severance of ideas from their correlation to sensuous givenness. For this reason, Husserl carefully distinguishes between these “free” idealities characterized by their unchanging purity and those “bound” idealities, which are ‘attached’ to concrete and contingent occurrences. Hence, Derrida neglects the difference between ‘free’ idealities, which are indeed subject to an indefinite repetition, and “bound idealities,” which do not. Secondly, Derrida obliterates the difference between “presentation” (*Gegenwärtigung*), where the retained past is part of the perception of the present, and “recollection” (*Vergegenwärtigung*), which is indeed a representation of the past in the present. Moreover, he reduces every kind of representations to a redoubling of previous indicative signs, whereas imagination is not (Bernet, 1995).

As Derrida explains, the translatability of the word lion, then, will not in principle be absolute and universal. It will be empirically conditioned by the contingent encounter in a receptive intuition of something like the lion. The latter is not an “objectivity of the understanding,” the former, an “object of receptivity,” as Husserl explains in *Experience and Judgment* (Husserl 1973, 250 ff.) The ideality of its sense and of what it evokes irreducibly adheres to an empirical subjectivity. This would be true even if all men had been able to and could in fact encounter and designate the lion. Under those circumstances the tie to a *de facto* anthropological generality would not be reduced any further. This is because the ideality of sense, considered in itself and like that of language, is here a “bound” ideality and not a “free” one. This distinction between “free idealities” and “bound idealities,” which is only implied in Derrida’s *Origin*, enables us to understand what the absolute ideal objectivity of, for example, the geometrical object can be and what distinguishes it from that of language as such and from the sense-content as such. Hence, even though Husserl claims that idealities are “irreducible” to the sensuously given, this does not mean that they are detached from them, such that they become idealized products of a process of iteration. But exactly this ‘silent’ equalization of idealities and idealization is that what allows Derrida to deny both the presence of the subject to itself and the presence of the sensory givenness (Derrida, 1978a, 71). Husserl concludes:

Thus it appears that even cultural systems are not always completely free idealities, and this reveals the *difference between free idealities* (such as logico-mathematical systems and pure essential structures of every kind) and *bound idealities*, which in their being-sense carry reality with them and hence belong to the real world. All reality is here led back to spatiotemporality as the form of the individual. [...] free idealities [...] are omnispatial and omnitemporal. Bound idealities are bound to Earth [...]. (Husserl, 1973, 267; cf. Derrida, 1978b, 71, fn. 69)

In contrast to free idealities, which are to be understood in the language of the *Crisis* as idealizations, “bound idealities” are anchored in the real world, that is, their correlative objects have their individual place in the objective time of the world. Moreover, free idealities, that is, the objectivities of the understanding, are of a “higher level” than those of receptivity. They are not pre-constituted, like the latter, in the pure passivity of sensory receptivity, but in a predicative spontaneity. As Husserl emphasizes, “the mode of their original pre-giveness is their production in the predicative activity of the Ego” (Husserl, 1973, 251). This means that for Husserl, the ideality of sense is correlative to the empirically given. The strategy of Derrida consists precisely in ignoring this correlation, detaching thus idealities from the constituting subject—the same strategy Husserl deplores in the proceeding of science.

For Derrida, ideality depends thus on repetition, because pure ideality concerns an ideal object, which is present as representation (*Vorstellung*)—that is, “as something that is accessible and available in general and first for a regard or gaze” (Derrida, 1978a, 64)—during the act of repetition. Ideal identity depends on repetition, which at its turn, enables the representation of ideality (cf. Derrida, 1978b, 71). Hence, ideality does not arise from the originary foundation (*Urstiftung*) of a new sense—from an *arché*—but originates from the eternal return of sense to its presence, that is, from its presentification. If in this way every *arché* as source of sense as well as its ideal presence are denied, and there is no repetition of the same without distortion, it would follow that there is neither an ideal object with invariable identity, nor an ideal *arché* of sense. Sense is thus subjected to an unending change, such that it must be “re-invented” in each lived experience. Here, we may add that this eternal reinvention of sense is nevertheless counterbalanced by the formation of sedimentations of sense, that is, of a sense that is grounded on our habitual actions.

8. DERRIDA: THE ARCHÉ-WRITING OF A TRACE—THE DIFFÉRANCE

Derrida understands this lack of retraceable *arché* of the sensory as the work of an “*arché-writing*” of a trace, which “is in fact the absolute origin of sense in general. The trace is the *différance* which opens appearance and signification.” It is not only the

“origin of all repetition, the origin of ideality” but the origin of sense too. If this trace refers to an “absolute past,” it is because it can no longer be understood in the form of a presentification, that is, a modified present or the returning of a present already past, as the trace precedes every phenomenology of consciousness or presence, according to Derrida. For instance, no one remembers when or how he/she began to speak. This trace, which Derrida locates into and at the origin of the linguistic system, can be also located at the origin of sense, but only provisionally, since the trace, in Derrida’s words, “is in fact the absolute origin of sense in general, which amounts to saying [...] that there is no absolute origin of sense in general” (Derrida, 1976, 65). This is because traces as well as sense in general are subject to “erasure” (Derrida) or to be “crossed out” (Husserl) by oncoming traces of senses. But to say that difference or trace is ordinary is “simultaneously to erase the myth of a present origin” (Derrida, 1976, 203). From the very beginning, in the “indifferent” dimension of their first impression—a dimension that Derrida names “past” but under erasure (Derrida, 1976, 65) or the “primordial absolute” (Derrida, 1978a, 153)—at the threshold of perception the trace opens a way for the predicative work of conscience. Thus, only retroactively can the signified presence be constituted, only by deferral, *nachträglich*, supplementary, as Derrida states in agreement with Husserl.

We cannot here step into further developments, but we may here mention that Derrida neglects the relation between time permanence and fluency. Actually, as Roberto Walton rightly remarks, the correlation between the now of the living present and the primary impression is produced amid a temporal flow, so that it is the living present which grants the sense its affecting force (Walton, 1995, 325–327). Besides, the continuity of the process of sense formation is made possible by the retention of past fulfilments, which allows the synthesis of identification to take place. Moreover, according to Bernet (1995, 15, 19), Derrida obliterates the difference between “presentation” (*Gegenwärtigung*), where the retained past is part of the perception of the present, and “recollection” (*Vergegenwärtigung*), which is indeed a representation of the past in the present. Finally, he reduces every kind of representations to a redoubling of previous indicative signs, disregarding that imagination is not.

It is thus the delay which lies in the beginning: a gap, which according to Derrida escapes temporalization: “Here, delay is the philosophical absolute, because the beginning of methodic reflection can only consist in the consciousness of the implication of *another* previous, possible, and absolute origin in general.” The absolute origin is “always other in its self-identity,” “is present only in being *deferred-delayed* (different) without respite, this impotence and this impossibility are given in a primordial and pure consciousness of Difference” (Derrida, 1978a, 153). The “presence

of the present” arises from the “return, from the movement of repetition,” such that this “bending-back is irreducible in presence or in self-presence.” The trace is for Derrida “older than presence,” which eludes “a simple self-identity.” (Derrida 1973, 68). To install the trace at the origin involves erasing a grounding of meaning and destining it to be that which it is: its own *différance*. Since the trace only repeats itself by differing from itself, meaning always misses itself: We do not face the eternal return of the same, but of the difference, that is, of multiple differences that make up *a system of fractured and deviant meanings*.

These multiple traces, neither present nor absent, leave the narrative “open” by suspending meaning and full presence. As such, to maintain a dialectic between presence and absence would be like maintaining “the chance of aphorism,” as Derrida (Derrida, 1989, 69) claims:

Maintaining [*maintenir*], despite the temptations, despite the possible reappropriation, the chance of the aphorism, is to keep within the interruption, without the interruption, the promise of giving place, if it is necessary/if it is missing [*s’il le faut*]. But it is never given. (Derrida, 1989, 69)

This “interruption” of presence defines an in-between space (see Derrida’s play on ‘entre’ and ‘antre’ in ‘The double Session,’ in (Derrida, 1981, 212 ff.)), that is not the ground of a dialectical mediation between contradictory or “conflicting polarities,” but the generalisable “medium” or milieu in which differentiation takes place. In this type of reading, the in-between space would be something like the place, a “spacing” of spaces, which cannot be defined as inside or outside, nor indeed as simple “in space”: In *Of Grammatology*, Derrida writes:

Spacing (notice that this word speaks the articulation of space and time) is always the unperceived, the nonpresent, and the nonconscious [...]. This deconstruction of presence accomplishes itself through the deconstruction of consciousness, and therefore through the irreducible notion of the trace (*Spur*). (Derrida, 1976, 68 ff.)

“This trace—writes Derrida in *Difference* (Derrida, 1973, 156)—is not a presence but is rather the simulacrum of a presence [...]. *Effacement* must always be able to overtake the trace; otherwise, it would not be a trace but an indestructible and monumental substance.” *Différance* is thus a play of traces, a pure differential trace, which, in analogy to Saussure’s linguistic analysis, refer to one another without being united in the spatiotemporal presence. Presence is thus continually deferred, erased as such, reduced to a play of differential traces that articulate themselves into a system, in which the spatiotemporal distancing between traces is neither presence nor absence.

Thus, first, if traces erase spatiotemporal presence, they cannot be conceived as “being” in terms of full presence or totality; secondly, if traces are defined by their mutual interval in the series, i.e. by their mutual a-temporal difference, then presence as such is de-centered, delayed, never complete; finally, these reflections amount to emphasizing that the product of this play of traces breaks with the idea of representation, of the synthesis of the heterogeneous, i.e. of totality, of a whole that only survives by resisting diversity, difference, separation and plurality.

8. CONCLUSION

Derrida's attentive reading of Husserl has shown that the presence of consciousness to itself cannot be taken for granted. Even though the phenomenological reduction can neither be reduced to the opposition between expression and indication, nor to a mere trace, Derrida's interpretation deserves the merit of having made evident that the retrieval of an *arché* of sense or the permanence of an ideal identity of sense is by no means guaranteed by performing the phenomenological reduction. But we have shown that these “impossibilities” have already been advanced by phenomenology itself: At least four interrelated gaps in the Husserlian phenomenology testify the difficulty both in grasping a retraceable *arché* of sense and in establishing a correlation in which intended objects and their conceptual determination fully correspond or “cover” one another: First, the gap between the ideality of sense and its representation, that is, between the indeterminacy of phenomenological experience and the ideas or concepts whose determination no sensory intuition can or rather, need not attain, since intention is fulfilled by an optimal apprehension rather than by a through determination by concepts. This has led us to the second gap, that is, the cleavage between sensory and categorial intuitions, which involves a twofold excess insofar as both types of intuitions exceed one another in different respects. Third, once an unexpected sense arises, a new primordial impression is constituted, such that it breaks with instituted sense. Hence, this results in a gap between the ideality of sense and the sense which exceeds our expectations. This new sense overcomes us and awaits our conceptualization, which is always retroactive. However, since the “birth” of sense is never simultaneous with its conscious apprehension, a new sense is only “latent,” never fully present. Hence, there is, fourth, a gap between the experience of the new and its apprehension by consciousness. The preceding reflections on the indeterminacy of experience make evident that passive experience is the ‘place’ for the foundation of the new, that is, of the unforeseen. This requires that our expectations either be deceived

or exceeded—or both: the deception of our expectations is thus the condition of possibility of the new.

What unifies all these cleavages is the acknowledgment that there is a fundamental gap between the conceptual or eidetic idealities and the essential indeterminacy of our phenomenological sensuous experience, which is correlative to an excess of one in respect to the other. Phenomenology is thus characterized by both a *surplus of sense* due to its irretrievable *origin* and an *inexhaustibility of sense* due to the non-achievability of its *telos*. Both have not to be seen as shortcomings, but precisely as the fundamental characteristics of the openness of the world's horizons. From this it becomes clear that, as Derrida is right in emphasizing, the Husserlian phenomenology cannot be thought of as a system of pure presence: From the analyses of sensuous perception to those on the constitution of meaning, there is always an excess that remits to further future or previous accomplishments, such that there is a fundamental openness to change, and fundamentally, to the arrival of something unforeseen. However, and *contra* Derrida, neither meanings nor sense are doomed to repetition, since firstly, they are not fully coextensive with experience, secondly, they can be modified according to changing experiences, and thirdly, there are representations that do not 'represent' previous presentations by repeating them, such as imaginations. Neither can it be sustained that idealities "detach" themselves from experience, since even though they are not "reducible" to it, "bound" idealities are correlative to empirical reality. Finally, even though the *arché* of sense can only be retroactively disclosed and although this cannot be achieved with absolute certainty, this does not justify as going so far as either reducing sense to a mere trace or abolishing any presence *per se*, since for Husserl, all these constitutional processes take place amid a temporal flow.

Notwithstanding the above, Derrida is right in pointing out that there is no *ex-nihilo* creation of sense, but sense is 'invented': The invention finds something for the first time inasmuch as it unveils something that was already there awaiting legitimation. Invention gives way (*donne lieu*) to an event, it inaugurates a new sense: Herein resides its singularity or novelty without which there wouldn't be any invention at all. This understanding of the appearance of something unexpected but located in an indifferent dimension of self-givenness may confirm our claim about the impossibility of subsuming the totality of excess sense to categorical intuition: A rest of sense, a wild sense, always remains at the threshold of conscience. But what induces this sense to breach, that is, to cross this threshold and attain expression? Maybe this event requires us to undergo an affective limit-experience, where "normality" and "habituality" are suspended, where we are seized by the affective force of the given, in sum, when we undergo the experience of the sublime. The appearing of a new sense is an

event, something that overcomes us, and, as Derrida rightly remarks, something that is submitted to a permanent change and deviance: Sense always exceeds itself towards its own difference, in this sense it is always *différance*.

REFERENCES

- Bernet, R. (2004a). *Conscience et Existence*. Paris: PUF.
- Bernet, R. (2004b). *La vie du sujet*. Paris: PUF.
- Bernet, R. (1995). Derrida and His Master's Voice. In W. Mc. Kenna & J. C. Evans (Eds.), *Derrida and Phenomenology* (1–21). Dordrecht: Kluwer.
- Breuer, I. (2015). Husserl's Lehre von den sinnlichen und kategorialen Anschauungen. Der sinnliche Überschuss des Sinnbildungsprozesses und seine doxische Erkenntnisform. In Ch. Asmuth & P. Remmers (Eds.), *Ästhetisches Wissen* (231–245). Berlin-Boston.
- Breuer, I. (2019a). Ideation und Idealisierung: Die mathematische Exaktheit der Idealbegriffe und ihre Rolle im Konstitutionsprozess bei Husserl. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, XI (2), 547–568. Retrieved from: http://www.metajournal.org/articles_pdf/547-568-breuer-meta-2019-no2-rev.pdf
- Breuer, I. (2019b). Husserl und die kritische Rehabilitierung der aristotelischen Ontologie. *Husserl Studies*, 35, 203–224.
- Breuer, I. (2020a). Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms. In J. Apostolescu & C. Serban (Eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology* (213–234). Berlin: De Gruyter.
- Breuer, I. (2020b). *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Crowell, St. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena* (D. Allison, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology* (G. Chakravorty Spivak, Trans.). Baltimore/London: J. Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978a). *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* (J. P. Leavey, Trans.). Jr. Stony Brook/New York: Nicolas Hays.
- Derrida, J. (1978b). Force and Signification. In A. Bass (Trans.), *Writing and Difference* (3–30). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981). *Dissemination* (B. Johnson, Trans.). London: Athlone.
- Derrida, J. (1989). Fifty-Two Aphorisms for a Foreword. In A. Papadakis, C. Cooke & A. Benjamin (Eds.), *Deconstruction. Omnibus Volume* (67–69). London: Academy Editions.
- Derrida, J. (1991). Psyche: Inventions of the Other. In P. Kamuf (Ed.), *A Derrida Reader* (200–220), New York: Columbia University Press.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: Introduction to Phenomenology* (D. Cairns, Trans.). The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic* (D. Cairns, Trans.). The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern Univ. Press.
- Husserl, E. (1973). *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic* (L. Landgrebe, Ed., J. Churchill & K. Ameriks, Trans.). London: Routledge.

- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925* (J. Scanlon, Trans.). The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology* (F. Kersten, Trans.). The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Hua XXIV). Dordrecht: Nijhoff.
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (Hua XXV). Dordrecht: Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwer, Trans.). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1999). *The Idea of Phenomenology. A Translation of “Die Idee der Phänomenologie”* (Hua II) (L. Hardy, Trans.). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2001a). *Logical Investigations, Vol. I* (D. Moran, Ed., J. N. Findlay, Trans.). London: Routledge.
- Husserl, E. (2001b). *Logical Investigations. Vol. II* (D. Moran, Ed., J. N. Findlay, Trans.). London: Routledge.
- Husserl, E. (2001c). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* (A. Steinbock, Trans.). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2001d). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)* (Hua XXXIII). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* (Hua XX/1). Dordrecht: Kluwer.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Pradelle, D. (2012). The Phenomenological Foundations of Predicative Structure. In D. Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (349–376). Oxford: Oxford University Press.
- Richir, M. (2000). Von der phänomenologischen Analyse als Zickzack-Bewegung. In *Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache* (51–77). Wien: Turia und Kant.
- Richir, M. (2011). Über die phänomenologische Revolution. In H. D. Gondek, T. N. Klass & L. Tengelyi (Eds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (62–77). München: Fink.
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Alber.
- Walton, R. J. (1995). Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad. *Escritos de Filosofía*, 14, 310–329.

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-103-114>

WRITING AS A MODEL OF CULTURAL SEDIMENTATION AND MEMORY: FERRARIS, DERRIDA AND HUSSERL*

DALIUS JONKUS

DSc in Philosophy, Professor.
Vytautas Magnus University, Department of Philosophy.
44243 Kaunas, Lithuania.
E-mail: phenolt@yahoo.com

Despite their creativity, cultural actions are not established out of nothing. They are based on previous actions, their passive or active memory, and extension. Sedimentation is the depositing of sediments that occurs during certain processes. They testify to the processes that have taken place and themselves become significant links or traces. Different layers of sediment are formed, which testify to past events, which have structures in the present. The best-known phenomenological concept of sedimentation was formulated in Husserl's text *The Origin of Geometry*. Husserl uses the specific geological term of sedimentation to describe the science of geometry as a linguistically (written) mediated genesis of conceptual knowledge. The human practice of knowledge can be transmitted to other generations only by expressing it linguistically and recording it in writing. Derrida used the phenomenological concept of sedimentation and created *Grammatology*. Maurizio Ferraris applied these ideas of Derrida while developing the theory of documentality. The main idea of documentality is that a particular kind of social objects, namely documents (records of social acts) are the ground of social reality. For all three philosophers, writing or recording becomes a model for reflecting on cultural-social reality. The purpose of this article is to discuss the writing as a model for cultural sedimentation and memory. Husserl understood writing as a sedimentation that must be reactivated. However, Derrida and Ferraris identify the written objects only with materialized writing and the repetition of what is written. They do not distinguish between imitative and comprehensive reading.

Keywords: mobile phone, writing, memory, sedimentation, phenomenology, Ferraris, Derrida, Husserl.

* This article is part of a grant (Nr. SMIP-22-17) from the Research Council of Lithuania.

© DALIUS JONKUS, 2023

ПИСЬМО КАК МОДЕЛЬ СЕДИМЕНТАЦИИ КУЛЬТУРЫ И ПАМЯТИ: ФЕРРАРИС, ДЕРРИДА И ГУССЕРЛЬ*

ДАЛЮС ЙОНКУС

Доктор философских наук, профессор.
Университет Витаутаса Магнуса, Департамент философии.
44243 Каунас, Литва.
E-mail: phenolt@yahoo.com

Несмотря на их креативную составляющую, действия в рамках культуры не возникают из ничего. Они опираются на предшествующие действия, на пассивную и активную память о них как их расширение. Седиментация — это отложение осадков, которое происходит в рамках некоторых процессов. Эти осадки свидетельствуют об имевших место процессах и сами становятся значимыми отсылками или следами. Формируются различные осадочные слои, которые свидетельствуют о прошлых событиях, структуры которых присутствуют и в настоящем. Наиболее известная феноменологическая концепция седиментации была сформулирована в тексте Гуссерля «Начало геометрии». Гуссерль использует специальный геологический термин «седиментация», чтобы описать науку геометрию как языковым образом опосредованный (записанный) генезис понятийного знания. Человеческая практика знания может транслироваться следующим поколениям только через языковое выражение и письменную запись. Деррида использовал феноменологическое понятие седиментации и создал «Грамматологию». Маурицио Феррарис применил эти идеи Деррида, развивая теорию документальности. Основная идея документальности в том, что отдельный род социальных объектов, а именно — документы (записи социальных актов), лежат в основе социальной реальности. Для всех трёх философов письмо и запись становятся моделью размышления о культурно-социальной реальности. Цель этой статьи в том, чтобы рассмотреть письмо как модель культурной седиментации и памяти. Гуссерль понимал письмо как седиментацию, которая нуждается в реактивации. Тем не менее, Деррида и Феррарис отождествляют письменные объекты только с материализованными вещами и повторением написанного. Они не проводят различия между подражательным и понимающим чтением.

Ключевые слова: мобильный телефон, письмо, память, седиментация, феноменология, Феррарис, Деррида, Гуссерль.

1. INTRODUCTION

Cultural philosophy traditionally relies on the concept of objectification. Objectification is a prerequisite for cultural communication. Only by objectifying subjective contents do they become intersubjectively accessible to others. However, objectified contents must be internalized and in turn re-subjectivized. In phenomenology, the dialectic of objectification and subjectivation is replaced by the concept of sedimentation. Sedimentation is the depositing of sediments that occurs during certain processes. They testify to the processes that have taken place, and themselves become significant links or traces.

* Настоящая статья является частью гранта (Nr. SMIP-22-17) Научно-исследовательского совета Литвы.

Cultural tradition can be understood positively or negatively. The ambivalence of tradition can be described by two questions: Why does transmissibility exist, and why does each generation of people not have to start all over again, but can adopt and pass on habits, customs, skills and knowledge to others? How does tradition turn into the schematization of embodied memory and the inertia of habits? Preservation of the past in the present can only happen with the appearance of certain traces, materialized references, or embodied schemes. In geology, chemistry, and oceanology, there is a term of sedimentation, which describes the existence of the past in the present. Sedimentation is the process with which sediment is formed, where particles in a liquid or gas settle and come to rest against a barrier. This happens due to the fact that the particles are moving in their respective medium and are affected by various forces. Most importantly, the particles deposited during this sedimentation process are understood as a depositing, as an indication or testimony of processes that have already taken place. Geologists, based on the study of sediments, can infer changes that occurred many years ago. Another important aspect of sedimentation is that during sedimentation, the settling particles are separated from the liquid flowing medium by solidification and densification. This is best evidenced by the formation, structuring, and crystallization of various types of rocks. Different layers of sediment are formed, which testify to past events that also have structures in the present. The best-known phenomenological concept of sedimentation was formulated in Husserl's text *The Origin of Geometry*. Husserl uses the specific geological term of sedimentation to describe the science of geometry as a linguistically (written) mediated genesis of conceptual knowledge (Blomberg, 2019). The human practice of knowledge can be transmitted to other generations only by expressing it linguistically and recording it in writing. It is also important to note that, according to Husserl, writing does not preserve meaning, it becomes a reference that allows for activating the intuition of ideal forms. The term sedimentation was not chosen by chance, because it provides an opportunity to combine two dimensions important to knowledge, which are often separated. Sedimentation as a process combines synchronic structures and their diachronic dynamics. Sedimentation not only combines structures and processes, a stable order and its becoming, but also allows us to explain how stable structures are separated and formed in dynamic processes. Dynamic processes become stable structures, the activation of which provides an opportunity to extend and renew cultural traditions. Cultural actions, regardless of their creativity, are not created out of nothing. They are based on previous actions, their passive or active memory and extension. Passive memory (forgetfulness) can turn into active memory through actualization and reactivation. Writing is like a passive memory that can be activated by reading it with understanding.

Husserl and Merleau-Ponty studied the sedimentations of experience in order to reveal the assumptions, genesis and development of the historicity of embodied consciousness. Derrida used the phenomenological concept of sedimentation and created *Grammatology* because he sought to combine a dynamic genesis with stable structures. The question was formulated as follows: how can stable structures and material traces support the genesis of something? Ferraris applied these ideas of Derrida while developing the theory of documentality. The main idea of documentality is that a particular kind of social objects, namely documents (records of social acts) are the basis of social reality. For all three philosophers, writing or recording becomes a model for reflecting on cultural-social reality.

The purpose of the article is to discuss writing as a model for cultural sedimentation and memory. I first analyze Ferraris' social object concept. I then examine Derrida's concept of writing. Finally, I discuss whether cultural sedimentation can be understood as imitation. I argue that writing is a sedimentation of meaning that needs to be reactivated. The script is only a trace that points to the original intuitions of ideal objects. The reactivation of sedimentation cannot be equated with imitation, because tradition can exist only when the understanding of the ideal meaning is reactualized.

2. THE MOBILE PHONE AS A SOCIAL OBJECT

In Ferraris' book *Where are you?*, which was written in 2005, he argues that the point of mobile phones is not communication, but recording. The philosopher notes that the mobile phone does not serve as a traditional communication tool for conversations, but as a texting, image recording, saving or memory machine. Even more, the phone now becomes a document (Ferraris, 2014). It can be used as universal tool for registration—to confirm a signature, make a payment, discover your location, or confirm it. The telephone reveals the nature of social objects because, as a recording device, it embodies the acts of their production. The mobile phone reveals the peculiarity of social reality, as it can only exist through sedimentation of records. Thus social objects cannot be identified with physical objects or ideal objects.

Ferraris separates social objects as an independent category from ideal and physical objects due to the peculiarity of their origin and existence¹. Social objects are pri-

¹ Ferraris provides a classification of objects. In his opinion, it is necessary to distinguish between natural objects that exist in time and space and are independent of the subject, social objects that exist in time and space and depend on the subject, and ideal objects that exist beyond time and space and are independent of the subject. Ideal objects can also be socialized, but their essence is to be independent of psychological, linguistic and social acts. Ferraris criticizes Derrida's attempt to reduce ideal objects

marily based on writing. Their foundation are records, which can be very diverse. These can be records on paper, magnetic memory cards, or even virtual Internet networks. Records embody memory and ensure the maintenance and identification of social identities. For example, if I want to confirm my identity, I must provide a registered personal code; if I want to confirm my marital status, I must provide a record of my marriage; if I have property, it must be confirmed by entries in the property register; if I want to pay a bill, I must have a record in a virtual bank account. It is precisely because of the association of these social objects with logging records that the mobile phone is increasingly becoming not a communication instrument but a recording/recording machine. It is a tool with which social reality is constructed. Social objects are both personal obligations and promises, as well as social legal obligations, laws, intentions, various economic, political or other contracts, bills for purchases in a store, or for drinks consumed in a bar. If earlier these social objects were recorded in stone, clay tablets, papyrus scrolls, fabrics, animal skins, or body tattoos, thus ensuring the material sustainability of the records, now those records can exist in electronic form. Thus, records become independent of material carriers. If one credit or ID card is lost, it can be replaced with another. It is important that records exist in an electronic bank account or register.

Ferraris described the phenomenon of the mobile phone perfectly, and I completely agree that the phone is not only a means of communication, but a special social object or even a document that underpins our social reality. From my point of view, the most important statement of Ferraris's conception is the justification of social reality by records. Arguably, records are sediments that need to be reactivated. Ferraris explains social objects using Adolf Reinach's phenomenological theory. Reinach argued that social objects should be understood as a special reality that cannot be reduced to either physical or psychic objects. Their existence can be understood through the example of a promise. Reinach concluded that a promise becomes a social obligation only when it is materialized, when it is expressed orally or in writing in another way that he understands. Social reality is established through objectifications that must be understandable to others. Ferraris expanding Reinach's theory of social objects states that the essential features of social objects are: 1. Intention (spontaneity and punctuality); 2. Expression (the necessity to be perceived and understood); and 3. Recording (the need to be registered) (Ferraris, 2013, 168).

to communication and writing as the conditions that constitute those objects (Ferraris, 2013, 39). Ferraris says that ideal objects are discovered, not created. However, the philosopher, recognizing the irreducibility of ideal objects to psychology, does not pay attention to how discoveries can be reactivated and how the science of ideal objects and its tradition emerge on the basis of such reactivations.

3. WRITING, RECORD, REGISTRATION

Ferraris relies on Derrida's concept of grammatology, which aims to rehabilitate the concept of writing. According to Derrida, the opposition between written and oral tradition introduces an unmeasured division, which is based on an unjust hierarchy of values. Moreover, this contrast between the letter and the living (spiritual) word is based on certain traditional superstitions. Superstitions about scripture and the living word are based on an analogous distinction between body and spirit. In *Grammatology*, Derrida argues:

It is not a simple analogy: writing, the letter, the sensible inscription, has always been considered by Western tradition as the body and matter external to the spirit, to breath, to speech, and to the logos. And the problem of soul and body is no doubt derived from the problem of writing from which it seems-conversely-to borrow its metaphors. Writing, sensible matter and artificial exteriority: a "clothing." It has sometimes been contested that speech clothed thought. Husserl, Saussure, Lavelle have all questioned it. But has it ever been doubted that writing was the clothing of speech? (Derrida, 1997, 35)

The Western tradition prioritizes the spirit over the body. The body is considered a corrupt burden of the spirit. Therefore, writing is considered an imperfect tool and a destructive technique. It is not by chance that Heidegger criticizes the forgetfulness of being, and offers to overcome it by listening to the voice of being. Derrida argues that, on the one hand, the spiritual spoken word is considered superior to the written word, because writing eliminates intonations and addresses not a specific person, but an abstract reader. On the other hand, worshipers of the spirit (the voice of being) understand scripture too narrowly. The script is usually identified with the phonetic script.

It is said that the most perfect form of writing is phonetic writing, when the sound of a spoken word is written down. Derrida argues that the alphabet is an essential method of writing, because it records speech, and the latter is a direct transmission of thought. The development of writing is depicted as a transition from a pictograph to an ideogram, and from there to a phonetic alphabet. But writing, understood as an intermediary of an intermediary (writing represents speech, which in turn represents thinking) is treated as falling outside of meaning. Then the record can be understood as a drawing, a knot in the corner of a handkerchief or on a string, an indicating gesture or various inscriptions, imprints, engravings. Based on this point of view, it can be asserted that writing is the basis of cinematography, photography, and choreography. Freeing writing from the need to represent speech reveals that it is equated with phonetic writing simply because that form of writing dominated Europe (Derrida, 1997, 4).

Ferraris claims, that the mobile phone establishes the superiority of writing and even ideograms over orality. The role of the telephone as a tool for conversations and communication obscures the much more important point of writing and recording. The mobile phone confirms and embodies Derrida's grammatological thesis that everything is written, and nothing exists beyond the text. Now, based on the example of a mobile phone, this thesis reveals itself as an establishment of social-cultural reality. Social reality exists through records, documents and memory archives. It could be objected that the writing and recording functions are already performed by the computer. We use computers to register and our movements and actions leave traces in the virtual space. Every step I take, every visit to websites, information pages or virtual shopping points is recorded. However, the mobile phone has the advantage that it captures my movements not only in the virtual world, but also in the real one. It records my visits not only to websites, but also to the actual stores, clubs, parks, cities and states I have visited. I create the reality of a social world with my posts. If Galileo Galilei once said that the world is a book written by God, now we can ironically note that everyone with a mobile phone becomes a co-author of this book.

4. WRITING—MEMORY OR FORGETFULNESS?

If we talk about the relationship between writing and memory, the first thing that comes to mind is Plato's expressed critique of writing as memory. Plato is often cited to emphasize that writing is the poison of memory. It is said that because of writing, we no longer keep memories in our soul, but entrust them to writing. Derrida claims that Plato establishes an opposition between the inner voice and the outer writing, which establishes a certain hierarchy. Derrida aims to show that writing is more important than orality, because writing embodies memory and the possibility of repetition. This is evidenced by the example of societies without writing. Without writing, there is no story. Writing allows you to save and accumulate knowledge. So why is Plato considered an opponent of writing, even though he himself became the most widely read ancient philosopher? I believe that Derrida's claims that Plato opposes writing and orality in the *Phaedrus* dialogue are inaccurate (Derrida, 1997, 35). Plato does not contrast writing and voice, but written speeches and a person who understands what is written. Writing does not preserve truth because it is only a reminder, not memory itself.

You have invented an elixir not of memory, but of reminding and you offer your pupils the appearance of wisdom, not true wisdom, for they will read many things without

instruction and will therefore seem to know many things, when they are for the most part ignorant and hard to get along with, since they are not wise, but only appear wise. (Plato, 2005, 275b)

In the Platonic dialogue of Phaedrus, the discussion is not only about the destructive effect of writing on the memory, but about real and supposed wisdom, about truth and falsehood. Writing can become a game, a mischief, when you don't care at all what seeds will be sown. Plato is concerned with the educational role of writing. Scripture is not the keeper of truth because it does not guarantee truth. Scripture requires knowledge of what is written. The text must be legible.

He who thinks, then, that he has left behind him any art in writing, and he who receives it in the belief that anything in writing will be clear and certain, would be an utterly simple person, and in truth ignorant of the prophecy of Ammon, if he thinks written words are of any use except to remind him who knows the matter about which they are written. (Plato, 2005, 275d)

Plato does not claim that writing is completely unnecessary, he only notes that it does not need to be idolized. What is important is the playful and pedagogical function of writing, not the writing itself. What is important is not how the language is recorded in the text, but how it is recorded in the soul. This, according to Plato, is the true essay. In other words, what matters is not the written texts, but what happens to us while writing and reading them. In Plato's understanding, philosophy is the care of the soul. On the other hand, Plato's approach to writing reminds us once again that ideas and their intuition are more important than writing. Writing is just a trace of ideas and a reference to them.

5. WRITING AS CULTURAL SEDIMENTATION: REPEATED IMITATION OR REACTIVATION

As I mentioned, when writing is understood as an arche-writing, it should not be associated only with human linguistic activity. Derrida, expanding the concept of writing, calls it a trace. A trace is always an inscription in the sensory element, but at the same time it is understood as a reference to what is not there.

The trace is in fact the absolute origin of sense in general. Which amounts to saying once again that there is no absolute origin of sense in general. The trace is the difference which opens appearance and signification. Articulating the living upon the nonliving in general, origin of all repetition, origin of ideality, the trace is not more ideal than real, not more intelligible than sensible, not more a transparent signification than an opaque energy and no concept of metaphysics can describe it. (Derrida, 1997, 65)

The trace as an archiphenomenon of memory makes it possible to eliminate the division of meaning into internal and external, subjective and objective, natural and cultural. The simplest example of writing can be the footprints of an animal or the way it marks its territory. Here, the cat leaves traces by scratching the walls or rubbing against the surrounding objects. A trace can be not only a scratch or imprint, but also a left (recorded) smell. A person may be less sensitive to smells, but a dog, when encountering a stranger, always sniffs him as if reading the memory of scents he brings with him. Even more interestingly, fish also leave traces. Seals can use their sensitive whiskers to follow the tracks of fish just as well as tracking dogs on land. Seals “read” and record the eddies caused by passing fish. It is true that these traces of fish are very short-lived. They last just 35 seconds. However, this ability to follow fish tracks allows seals to hunt in complete darkness underwater.

Maurizio Ferraris extended Derrida’s ideas in describing the social and cultural world and applied them to explain modern technologies such as the mobile phone and the Internet. It can be said that the modern social and institutional reality is created by a constantly expanding system of records. Not only cultural reality, but also natural reality is based on a recording system that allows recording of acts, which creates meanings and social connections. Indeed, writing is a prime example of the sedimentation of any cultural meaning. It can be reactivated when the trace turns into a meaningful reference and we are able to read it. However, in Ferraris’ *Documentality*, the continuity of the cultural/social world is based on imitation. Ferraris presents imitation as a model of socio-cultural activity. He understands the reading of writing as an imitative act. It is the mimetic repetition of the record that gives us meaning (Ferraris, 2013, 193). Writing is a trace that turns into meaning when it is registered with the possibility of repetition (Ferraris, 2013, 211). The reader reads the text much like a social actor repeats a ritual. Therefore, according to Ferraris, mimetic transmission and individual variation are actions characteristic of the social world.

In order to understand the significance of writing in social and cultural reality, one must return to the concept formulated in Edmund Husserl’s work *The Origin of Geometry* (Husserl, 1954). It is no secret that Derrida’s grammatology project was developed by interpreting the insights formulated in this text (Derrida, 1978). Husserl argued that the emergence of the tradition of geometry requires writing as a material objectification. Without writing, the Pythagorean theorem would not survive, thus Derrida claims that ideal objects are impossible without writing. Writing is said to guarantee their existence. However, Derrida simplifies the existence of idealities when he equates the intuition of ideal objects and their sedimentation in writing. I take the Husserlian view that writing does not coincide with ideas. Ideas require a different

way of understanding. Records only indicate and remind intuition of ideal objects. Husserl understood writing as a sedimentation that must be reactivated. It is possible to use geometrical examples, which not only Husserl, but also Plato, are happy to use. No writing of a geometric figure can express the ideal meaning of that figure. It is not possible to write (draw) an equilateral triangle or a straight line. The ideal meaning of these forms always transcends the inscription and remains beyond it. Husserl, like Plato, argues that ideal meaning cannot be written down. Any record of ideality meets with resistance, with the impossibility of equating ideal contents with sensory material expressions. In *Logical Investigations*, Husserl shows that the irreducibility of ideal meanings applies not only to writings, but also to words spoken aloud. Sensory articulated sounds, like materially embodied letters, do not contain the ideal meaning to which they refer. According to Husserl, the ideality of meaning precedes the sensority and contingency of expression. The meaning of a word does not change depending on how the word is pronounced or written. However, the philosopher does not deny the necessity of expressing ideal meanings. Expressions, signs and images must play only a supporting role as aids to understanding: “Elusive sensuous pictures function, however, in a phenomenologically graspable and describable manner, as mere aids to understanding, and not as themselves meanings or carriers of meaning” (Husserl, 2001, 208).

Husserl argues that recordings (records) are significant not in and of themselves, but as references to intuitions of ideal meaning. Such an understanding of writing is based on the distinction between the spoken or written word as a sensory complex and its ideal meaning. One can focus on the sound of the word or how the word is written, but more important is the meaning of the word itself, what it indicates as a sign that we understand. Comprehensible and non-comprehending reading of the text are two completely different ways of interpreting meaning. In one case, attention is focused on the word as a sensory sign, in the other case, attention is directed to its ideal meaning. Most importantly, the ideal value remains autonomous from the point of view of the writing, since the same meaning can be written in different ways. Moreover, not a single record exhausts or replaces the very intuition of this ideal object. With this intuition of the ideal object or meaning in mind, we should also understand the Husserlian concept of science. Science is not a collection of written texts, because texts by themselves do not transmit meaning, they are only traces of intuitions. Therefore, scientific texts are meaningful only as sediments of experience, which are reactivated and reactualized, i.e. repeated as intuitions of ideal meaning.

So Derrida and Ferraris rightly point out the importance of writing as the objectification and communication of a meaning, because ideal meanings can only be

communicated by expressing them sensory, but they simplify the existence of ideal object by identifying them with material expression and its contingency. In agreement with Husserl, I argue that writing is not the recording of an ideal object as such, but the sedimentation of the experience or intuition of it. Writing is such a sediment of experience that, in being passive, requires reactivation and intelligent extension, not imitation. The genesis of meaning, its sedimentation and understandable reactualization is nothing but a condition for the existence of a cultural tradition. For example, the history of philosophy is possible only because reading the writings of philosophers gives an understanding of what they are talking about, and actualizes those ideas, the traces of which can be found in the text. Imitation and mimetic reproduction do not create conditions for experiencing the meanings of idealities and transferring them to others, and without this experience as a structure of historicity that enables reactualization, history itself turns into a mere registering of meaningless facts.

6. CONCLUSIONS

The documentality theory formulated by Ferraris and the case of the mobile phone as a social object reminds us of the importance of writing/recording in the social and cultural world. Ideas and social commitments acquire cultural significance and value only when they are recorded in writing. Derrida and Ferraris rightly point out the importance of writing as the objectification and communication of a meaning. Ideal objects and social objects require materially sensory objectification, but writing is neither an all-saving memory nor forgetfulness. Writing must be read not only by understanding the letters or ideograms, but also by understanding what they mean. Husserl understood writing as a sedimentation that must be reactivated. However, Derrida and Ferraris identify the written objects only with materialized writing and the repetition of what is written. They do not distinguish between imitative and comprehensive reading. Ferraris does not reflect on the difference between the repetition of a social ritual and the meaningful reading of a text. The repetition of a social ritual does not require an understanding of its origin, so its imitative repetition with little effort reproduces the meaning of the ritual itself, whereas in simulating reading, we do not reproduce the meaning, because the meaning of the text does not match the text itself. To be able to read what is written and understand what is written about are different things. These are different levels of the bound idealities. The analysis of sedimented forms of memory leads to the question of whether it is possible to return to the primal sources of meaning. Are there such records, habits, customs that can function in the present, even if their primal meaning is lost? I argue that the cultural

tradition of ideal objects as free idealities is possible only on the basis of reactivation, which is not imitative repetition but a return to primal intuitions.

REFERENCES

- Blomberg, J. (2019). Interpreting the Concept of Sedimentation in Husserl's "Origin of Geometry". *Public Journal of Semiotics*, 9 (1), 78–94.
- Derrida, J. (1978). *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* (J. P. Leavey, Trans.). Jr. Stoney Brook/New York: Nicolas Hays.
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology* (G. Chakravorty Spivak, Trans.). Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Ferraris, M. (2013). *Documentality: Why it is Necessary to Leave Traces* (R. Davies, Trans.). New York: Fordham University Press.
- Ferraris, M. (2014). *Where are You? An Ontology of the Cell Phone*. Fordham University Press.
- Husserl, E. (1954). Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem. In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (365–386) (Hua VI). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations, Vol. 1* (J. N. Findlay, Trans.). London: Routledge.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen, Bd.2, Teil.2* (Hua 19/2) (U. Panzer, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Plato. (2005). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus* (H. North Fowler, Trans.). London: Harvard University Press.

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

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

АНТОН ВАВИЛОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Кубанский государственный университет.
350040 Краснодар, Россия.
E-mail: anton_v_v@list.ru

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

© ANTON VAVILOV, 2023

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

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

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

ANTON VAVILOV

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Kuban State University.
350040 Krasnodar, Russia.
E-mail: anton_v_v@list.ru

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

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

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

1. СЛЕД ФЕНОМЕНОЛОГИИ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ» СЛЕДА

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

J. Derrida

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. ВСЕГДА УЖЕ СТЕРТЫЙ СЛЕД «ВСЕГДА УЖЕ»

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

J. Derrida

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCES

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

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

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

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

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

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-141-158>

«РАЗЛИЧАНИЕ» И «СВЕРНУТОЕ НИЧЕГО»: КАК МОЛОДОЙ РИШИР ЧИТАЕТ ДЕРРИДА*

ДЕНИС МИХАЙЛОВ

Аспирант.

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

E-mail: denidena@mail.ru

Предлагаемая вниманию статья посвящена анализу влияния философии Ж. Деррида на раннюю мысль французского феноменолога третьего поколения М. Ришира. В качестве основных текстов для анализа рассматриваются программный доклад Деррида «Различание» и статья «Свернутое ничего» Ришира, выбранные ввиду их глубокой образной и содержательной взаимосвязанности. Автор статьи прослеживает, как Ришир заимствует у Деррида ряд ключевых для своей работы фигур, в том числе и саму фигуру различания, и применяет их в отношении феноменологической проблематики в рамках повествования, которое рассматривается автором данной статьи как повествование «от первого лица». Рассмотрев взаимосвязь фигур различания Деррида и феноменализации Ришира, автор приходит к выводу, что Ришир, во многом отталкивающийся от стремящейся к безличности фигуры различания, ведет повествование «от первого лица» таким образом, чтобы вывести его за пределы классического феноменологического дискурса. Более того, в тексте «Различания» автор находит предпосылки для введения Риширом одного из ключевых инструментов его ранней философии: «ничего». Основной тезис данного исследования: Ришир заимствует у Деррида понимание «роли» сознания и осуществляет из него феноменологическое описание. Автор заключает, что текст Деррида является ключом к пониманию статьи «Свернутое ничего» Ришира и, как следствие, ключом к его ранней философии в целом.

Ключевые слова: Марк Ришир, Жак Деррида, современная французская феноменология, структурализм, *ничего*, различание, феноменализация.

* 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)».

© DENIS MIKHAYLOV, 2023

“LA DIFFÉRENCE” AND “RIEN ENROULÉ”: YOUNG MARC RICHIR READS DERRIDA*

DENIS MIKHAYLOV

Postgraduate Student.

National Research University “Higher School of Economics”.

105066 Moscow, Russia.

E-mail: denidena@mail.ru

This paper analyzes the influence of J. Derrida’s philosophy on the early thought of French phenomenologist M. Richir. Main texts for the analysis are Derrida’s report « La Différance » and the article « Le Rien Enroulé » by Richir. The author stresses their deep figurative and substantive interconnectedness. Thus, Richir borrows from Derrida a number of key philosophical figures, including the figure of *différance* itself, and applies them to phenomenological landscape through the “first-person” narrative. Having examined the correlation between Derrida’s figures of *différance* and Richir’s phenomenization, the author concludes that Richir, influenced by the impersonal figure of *différance*, leads his “first-person” narrative in an attempt to take it beyond the limits of classical phenomenological discourse. Moreover, the author finds preconditions for Richir’s introduction of one of his early key concepts “nothing” (*rien*) in the text of Derrida’s « La Différance ». The main thesis of this research is: Richir borrows Derrida’s understanding of consciousness and performs phenomenological description from its perspective. The paper considers Derrida’s text as a key to understanding Richir’s article « Le Rien Enroulé » and, as a result, the key to his early philosophy in general.

Keywords: Marc Richir, Jacques Derrida, new French phenomenology, structuralism, *nothing*, difference, phenomenization.

Структурализм и феноменология, крупнейшие философские течения XX века, отличаются как аппаратом, так и фокусом исследовательской проблематики — тем более проблематичной кажется возможность диалога между этими традициями, которые, как может показаться, развивались параллельно друг другу. Так, одно из ключевых для данной статьи различий — роль, которая отводится субъекту в рамках этих школ: в то время как феноменология ведет свои построения от субъекта, помещая его в центр эпистемологической системы, структурализм, наоборот, избавляется от субъекта при построении философских конструкций. Тем не менее это различие может быть рассмотрено как по большей части методологическое: некоторые исследователи рассматривают феноменологию и структурализм как продолжение двух школ неокантианства, решающих вопросы, оставленные кантовской критикой метафизики.

* 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”).

Неокантианство развивалось на протяжении XIX века, и к XX веку сформировались два его основных направления. Одним из направлений был структурализм, лидером которого был Фердинанд де Соссюр, представлявший рационалистскую ветвь кантианства. Другим направлением стала феноменология с ее основоположником Эдмундом Гуссерлем, представлявшим эмпирическую ветвь кантианства. (Hicks, 2021, 65)

В этом контексте особенно интересным для рассмотрения предстают философские построения феноменолога третьего поколения Марка Ришира, проект которого А. В. Ямпольская называет «структурной феноменологией» (Yampolskaya, 2019, 83).

Одной из магистральных тенденций ранней философской мысли Марка Ришира можно назвать попытку разрешить метафизические затруднения феноменологии, связанные с абсолютизированием фигуры субъекта. Так, особенно заметно это становится в его статье «Дефенестрация», где Ришир обрисовывает путь к тому, чтобы сместить субъективность из центра философской системы (Mikhaylov, 2020, 759). И хотя в статьях периода 1968–1973 гг. Ришир подробно и последовательно критикует своих предшественников (Гуссерля, Хайдеггера, Мерло-Понти), он тем не менее не совершает попытки перейти в некоторую иную философскую систему: напротив, его философия демонстрирует, как можно использовать структуралистские ходы для переосмысления феноменологического проекта. Так, «одна из задач, которые ставит себе Ришир, — преобразование роли субъекта, и даже избавление от него в качестве основания феноменологии — совпадает с основным философским мотивом французского структурализма» (Yampolskaya, 2017, 159). Статья «Свернутое ничего» (*Le Rien Enroulé*), опубликованная в 1970 году, где Ришир впервые вводит размышление о «феноменализации», является примером воплощения данной гипотезы.

Рассматриваемая статья является ключевой для раннего периода творчества Ришира, поскольку в ней не только четко прослеживается преемственность идей предшественников в философии Ришира, но и вводится ряд ключевых понятий, которые будут развиваться и дорабатываться им на протяжении всего творческого пути. Высокое значение «Свернутого ничего» отмечается и крупным исследователем Ришира С. Карлсоном:

Можно сказать, что труды Ришира разделены *grosso modo* на три части: 1) самые первые публикации; 2) ранние публикации, начиная со «Свернутого ничего», текста, который является «*первым актом рождения*» риширианской феноменологии; 3) труды Ришира, начиная с «Феноменологических исследований», которые составляют «второй акт рождения» риширианской мысли и задают направление для всех его последующих публикаций. (Carlson, 2010, 205, курсив мой. — Д. М.)

В этом контексте прослеживание структуралистского влияния на феноменологию Ришира в момент ее генезиса представляет собой особый исследовательский интерес, однако следует сразу отметить, через какую призму Ришир сталкивается со структурализмом.

Структуралистские мотивы приходят в феноменологию Ришира из философии Жака Деррида. На это указывает не только тот факт, что при описании движения феноменализации Ришир опирается на фигуру различания (хоть и не дает прямой ссылки на работы Деррида), но и общность образности двух философов, которую можно проследить на протяжении всего текста статьи Ришира. Более того, в большинстве работ, предшествовавших «Свернутому ничему», есть прямые или косвенные упоминания работ Деррида. Это в том числе позволяет посмотреть на творческий путь Ришира из другой перспективы¹: если Деррида, исследуя феноменологию Гуссерля, приходит к выводу, что от феноменологии нужно отказаться, то Ришир, испытывая сильное влияние Деррида и по крайней мере частично перенимая дерридианскую критику феноменологии, в противовес своему старшему философскому товарищу совершает выбор в пользу феноменологии в целом, пусть и видит необходимость внести в нее кардинальные изменения². Такой выбор укладывается в общую тенденцию третьего поколения феноменологов к активному возвращению к текстам Гуссерля без предвзятого желания перечеркнуть основы феноменологии. Отличие ответа Ришира на вопрос о будущем феноменологии от видения Деррида читается с самых первых его работ, несмотря на то, что до 1974 года, когда выходит работа Деррида «Глас», Ришир остается под особенно сильным влиянием деконструктивиста. Это влияние и обуславливает то, что рассмотрение преемственности аппарата Деррида в философии Ришира является одним из показательных примеров диалога между структурализмом и феноменологией.

Тем не менее если на примере этих двух философов рассматривать возможность диалога этих течений, то необходимо сразу задаться вопросом, насколько вообще можно отнести Деррида к структуралистам. Исследователи отмечают неоднозначность возможных ответов на этот вопрос, поскольку «Жак Деррида относится к структурализму достаточно критично, усматривая в его “логоцентристской” направленности отчетливые следы западноевропейской метафизики. [...] Однако есть основания условно называть, скажем, Фуко структуралистом второго поколения (после Леви-Стросса), а Жака Деррида —

¹ Этой перспективой я всецело обязан Георгию Игоревичу Чернавину.

² Сам Ришир назовет свой проект «переплавкой» феноменологии. См.: (Chernavin, 2014).

теоретиком третьего поколения» (Avtonomova, 1977, 161). Следует отметить, что в рамках целей данной статьи понимание структурализма в соответствии с двумя общими критериями будет достаточным. Во-первых, структурализм понимается здесь как установление примата отношений в системе над индивидуальностью ее элементов. Во-вторых, структурализм определяется через тяготение к безличности повествования. Если придерживаться этих критериев, то можно ассоциировать Деррида со структурализмом³; по крайней мере Деррида, читающего доклад «Различание» перед Французским философским обществом в январе 1968 года, а именно такого Деррида и знает Ришир, когда с апреля 1969 по февраль 1970 года пишет «Свернутое ничего».

Следует более подробно рассмотреть, как Ришир выстраивает фигуру феноменализации, чтобы определить, в каких ее деталях влияние Деррида оказывается наиболее сильным. Ришир начинает построение с анализа эпистемологии Гуссерля через призму тезиса, который он представляет как «рабочую гипотезу, вдохновленную Витгенштейном: логический “объект” — как шахматная фигура: то, что делает его таким, какой он есть — отношения, которые он поддерживает с другими элементами системы» (Richir, 1970, 4). Ришир использует эту гипотезу, чтобы в противопоставлении ей охарактеризовать основную предпосылку гуссерлевской эпистемологии: он формулирует ее как наличие «внутреннего» у логического объекта и добавляет, что кризис наук для Гуссерля таким образом связан с тем, что это «внутреннее» логического объекта в процессе означивания переходит во «внешнее». Однако в данном контексте стоит обратить внимание на саму формулировку предлагаемой Риширом гипотезы: содержательно она соответствует одному из ключевых заключений Соссюра о структуре языка, которое во многом и определило зарождение структурализма как философской традиции. На это же заключение Соссюра опирается и Деррида в докладе «Различание», начиная содержательно характеризовать вводимую им фигуру различания со следующей цитаты из Соссюра:

...в языке нет ничего, кроме различий. Вообще говоря, различие предполагает наличие положительных членов отношения, между которыми оно устанавливается, однако в языке имеются только различия без положительных членов системы. [...] в языке нет ни понятий, ни звуков, которые существовали бы независимо от языковой системы, а есть только смысловые различия и звуковые различия, истекающие из этой системы. (Saussure, 1999, 120)

³ Если рассматривать структурализм, не ограничиваясь лишь двумя обозначенными критериями, то более правильным в отношении философии Деррида было бы говорить о пост-структурализме, учитывая критическое отношение деконструктивиста к классическим построениям Соссюра и Леви-Стросса.

Таким образом, можно отметить, что отправные точки у текстов «Различание» и «Свернутое ничего» совпадают, однако открытым вопросом остается то, почему Ришир обходится в своей статье без упоминания Соссюра, которое можно найти в предшествовавших «Свернутому ничего» работах — как, впрочем, Ришир не оставляет и прямую ссылку на Деррида. В этом контексте обретает особый смысл приведенная в начале данной работы перспектива, согласно которой структурализм (представленный Соссюром) и феноменология (представленная Гуссерлем) противопоставляются как разные методологические традиции: Ришир, во многом оставаясь в феноменологической парадигме и отталкиваясь в своих построениях от философии Гуссерля (пусть зачастую и вводимой им в критическом ключе), обращается к Соссюру (и к Деррида, опирающемуся на Соссюра⁴), иницилируя на страницах своей работы своеобразный диалог между структурализмом и феноменологией.

На этом моменте следует сформулировать основную историко-философскую гипотезу данной работы: Ришир пишет текст «Свернутого ничего» под непосредственным впечатлением от текста доклада Деррида «Различание» и с сильной опорой на него. На это указывает не только общность отправных точек двух текстов, но и схожесть их структуры: оба текста движутся от структуралистского тезиса Соссюра через проблематику тождественного (за представлением которой следует введение авторами фигур различания и феноменализации соответственно) к онтико-онтологическому различию Хайдеггера. Общность структуры текстов дополняется и прослеживаемой на примере определенных фрагментов построений общностью образности, о которой еще будет сказано далее. Однако уже сейчас можно отметить «добросовестное» отношение Ришира к прочтению «Различания»: Ришир не просто частично заимствует и перерабатывает оригинальные концептуальные аспекты текста «Различания», но прослеживает и дополняет, по крайней мере частично, фигуры других философов, используемые Деррида как ориентиры для собственного повествования. Такая «добросовестность» проявляется в том числе и на примере представления соссюровской гипотезы — отправной точки, которую Ришир концептуализирует через Витгенштейна со ссылкой на Жака Бувереса; как и на примере работы Ришира с текстом Хайдеггера «Онто-тео-логическое строение метафизики», который вскользь упоминается Деррида в его докладе, однако в статье Ришира последовательному прочтению и анализу текста Хай-

⁴ В «Различании» Деррида во многом отталкивается от построений Соссюра, однако следует учитывать, что, например, в работе «О грамматологии» Деррида подвергает концепцию Соссюра критике.

деггера посвящена вся вторая половина работы. Анализ рецепции Хайдеггера обоими философами представляет интересную тему для исследования, однако не входит в задачи данной работы.

Итак, начиная с представления эпистемологии Гуссерля через призму вопроса о внутреннем и внешнем логического объекта, Ришир переходит к проблематике Тожественного и Иного, оставаясь в рамках критики подхода первофеноменолога. В качестве Иного Ришир определяет внутреннее логического объекта, которое в процессе описываемой Гуссерлем утраты смысла перешло во внешнее. Исходя из этого, Ришир представляет свое понимание феноменологической проблемы — возвращение Иного обратно во внутреннее в акте прояснения. Однако Ришир отмечает:

Иное имеет два смысла: 1) это тот фон, на котором выделяется объект, то, что *не есть* объект, то, что *внешне* объекту; 2) в той степени, в которой объект находится в некотором *отношении* с тем, чем он не есть, Иное может пониматься именно как такое отношение, которое определяет объект *таким, каков он есть*; следовательно, это отношение ограничивает *внутреннее* объекта (что образует его состав). (Richir, 1970, 6)

В этом смысле Тожественное (объект, на который направлено сознание) всегда содержит в себе некоторую неопределенность как маркер Иного, которое Тожественное имеет как в своем внешнем, так и в своем внутреннем. Можно заметить, что Ришир повторяет в этом построении фигуру, которая встречается в тексте Деррида и которая следует из представленной обоими авторами сосюрловской проблематики: элемент системы содержит в себе своеобразное указание на другие элементы той же системы, поскольку определяется в своем различии от них. Однако если Деррида в соответствующем фрагменте текста остается в проблематике языка, то Ришир, перенимая эту фигуру, применяет ее к понятой в соответствии с феноменологическим аппаратом области теории познания. Это позволяет Риширу заключить, что объект направленности сознания никогда не определен полностью, поскольку содержит в самом себе неопределенность, следующую из необходимости апелляции к неопределенному Иному для своей идентификации.

Ришир разовьет эту идею в следующей за «Свернутым ничего» статье «Дефенестрация», начиная которую с подробного рассмотрения теории восприятия Гуссерля, он подвергнет ее критике, используя структуралистский подход.

Восприятие, пишет Гуссерль, есть апперцепция (*Apperzeption*), то есть предвосхищение истинного схватывания, принципиально невозможного, но единственно отвечающего за объединение впечатлений как впечатлений *от* вещей. [...] совер-

шенная данность вещи предписывается в качестве регулятивной Идеи, которая находится за пределами окна актуального впечатления, бесконечному, необходимо отделенному от любого конечного опыта. Она есть тождество (le Même) вещи, непрестанно определяемый X, который собирает (*legein*) вокруг себя все ее возможные проявления. [...] Идея, таким образом, — это полюс чистой интенции, не несущий в себе никакого определенного объекта; из своей недостижимости, видимой как таковая воспринимающим субъектом, она [Идея] открывает ему горизонт, в котором опыт — непрерывный поток впечатлений — обретает *смысл*. (Richir, 2020, 765)

В оппозиции к такому представлению о восприятии, из которого следует, что вещи — это поверхности, замкнутые вокруг обуславливающего их тождество ядра, Ришир сравнит кажимость с «руинами бытия»:

...во всем видимом есть необычная *искаженность*⁵, которая мешает поверхностям замкнуться на самих себе, поскольку ядро, вокруг которого они центрированы, предстает ядром отсутствия. Кажимость следует понимать не как наружный слой тряпичного мешка, скрывающий то, что находится у него внутри, но и выдающий его содержимое, а как *руины*, у которых то, что находится внутри, и то, что находится снаружи, сообщаются без нарушения единства. (Richir, 2020, 774)

На примере этих фрагментов становится видно, что Ришир противопоставляет Гуссерлю следствие структуралистского тезиса об отсутствии у объекта идентичности в отрыве от системы отношений, в которую этот объект включен: если Тождественное «содержит» в себе Иное, благодаря которому Тождественное и оказывается Тождественным (в этой формулировке Ришира из «Свернутого ничего» и содержится структуралистский тезис), то больше нельзя говорить о вещи как о замкнутой поверхности, скрывающей ядро тождественности, потому что само это ядро и оказывается поставленным под вопрос: оно перестает быть самодостаточной единицей, как полюс тождественности, оно теряет свое собственное содержание, становясь «ядром отсутствия»⁶. Другими словами, вещь в модусе восприятия больше не может пониматься как замкнутая на себе монада — вернее, монадой перестает быть тот X, вокруг ко-

⁵ В этом контексте «искаженность» кажимости будет пониматься Риширом не как отклонение от некоторой нормы, но как принципиальная искаженность без какого-либо предшествующего ей нормального состояния.

⁶ Говоря об отсутствии, Ришир использует классический ход, подразумевая, что отсутствие, в той степени, в которой оно может быть замечено, является присутствующим. То есть ядро отсутствия не сводится Риширом к Ничто: в той степени, в которой оно является ядром отсутствующего самодостаточного тождества, оно оказывается ядром «активного» отсутствия, указывающего на Иное.

того собираются представления о конкретной вещи. Таким образом, Ришир «раскрывает» вещь: не просто помещает ее в мир через наложение горизонтов (как наложение представлений о вещи и мире, не затрагивающее «Идеи» ни вещи, ни мира — те самые X, на которые эти представления накладываются), что было у Гуссерля, а встраивает вещь в контекст *сущностно*. Такое «раскрытие» вещи имеет далекоидущее следствие, важное в контексте всей философии Ришира. Если продолжить сравнение «Идей» вещей и мира в философии Гуссерля с монадами, то осуществляющему познание субъекту в рамках этого сравнения нужно отвести роль Бога, «верховного часовщика», ответственного как за изначальное проецирование этих «Идей», так и за их согласованность друг с другом⁷. Более того, такой богоподобный субъект оказывается ответственным и за сотворение смыслов вещей и мира (на что указывает Ришир в приведенном выше фрагменте «Дефенестрации»). Осуществляемое же Риширом сущностное «раскрытие» вещи устраняет представление об «Идеях» как о монадах и, как следствие, представление о субъекте как о Боге-часовщике. Вводимая Риширом перспектива лишает субъекта части могущества, части привилегий, дарованных ему Гуссерлем, и открывает для Ришира дорогу к его позднему концепту «самостановящегося смысла» (*le sens se faisant*). Примечательно то, что эта дорога, еще раз, открывается для Ришира через введение в феноменологическую проблематику структуралистской перспективы, через принятие структуралистского тезиса Соссюра («в языке нет ничего, кроме различий») в рамках феноменологии Гуссерля.

Возвращаясь к тексту «Свернутого ничего», следует обратить внимание на еще одно следствие, вытекающее из содержащейся в Тождественном неопределенности: принципиально неопределенное Тождественное не может быть идентичным самому себе. Указание на это содержится в самом факте использования слова Тождественное (*Même*) при отсылке к объекту, на который направлено сознание: дело в том различии, которое кроется между словами тождественное (*même*) и идентичное (*identique*). *Identique* по сравнению с *même* означает наибольшую степень тождественности, математическое тождество, абсолютно то же самое, и Ришир в тексте «Свернутого ничего» пусть и не ого-

⁷ Монадология Лейбница используется в данном сравнении *образно*: ее общие положения ограничены в действии, перенесены в более узкий контекст, который, разумеется, Лейбницем не предполагался, — поэтому речь о полноценном философском сопоставлении теории познания Гуссерля и монадологии Лейбница в этом фрагменте не идет. Тем не менее, это образное сравнение кажется мне удачным: оно позволяет осмыслить роль субъекта в феноменологии Гуссерля из другой перспективы, расставив необходимые для этого контекста акценты. Сам же Ришир такое сравнение не проводит.

варивает отдельно это различие, однако пользуется противопоставлением степеней тождественности в значении этих слов как дополнительным инструментом выразительности⁸. Однако похоже, что этот инструмент также приходит в аппарат Ришира через Деррида: в «Различании» Деррида пишет о «том же самом [*même*], которое не представляет собой идентичное. То же самое есть именно [различание] (*différance* с а) как окольный и двусмысленный переход от одного различного к другому, одного члена оппозиции в другой» (Derrida, 2000, 191). В этом же контексте проблематики тождественного Ришир вводит и дерридианскую фигуру различания в «Свернутом ничего»: «Тождественное различено [*dif-féré de soi*] не-видимостью, которая вынуждает его соотноситься с самим собой как с другим собой же» (Richir, 1970, 6). И далее: «Редукция как акт — как операция — это различание [*dif-férance*] Тождественного» (Richir, 1970, 7). Следует дать пояснение к последней приведенной цитате.

Ришир обращается к редукции в рамках выстраиваемой им диалектики Тождественного и Иного: редукция в этом контексте представляется им как открытость области Иного, которое, как было написано выше, одновременно понимается и как внешнее объекта, и как его внутреннее. И если Гуссерль ввел редукцию для того, чтобы прояснить объект, отыскав его смысл-в-себе — в противовес представлению о смысле как обуславливаемому системой отношений, — то Ришир пишет о редукции как о том, что должно было это последнее представление упрочить. Аргументация Ришира заключается в следующем. Гуссерль осуществляет редукцию для поиска в-себе объекта, его глубинного и самодостаточного смысла — это понимается им как прояснение объекта, поскольку смысл, определяемый исключительно через систему отношений, не может быть до конца и окончательно определен. Редукция же должна приостановить саму систему отношений, вынести ее за скобки, открыв путь для поиска в недрах конституирующего сознания смысла-в-себе. Однако этот смысл, согласно самому Гуссерлю, определяет и то поле возможных отношений, в которые объект может вступить, находясь во внешней ему системе; следовательно, этот смысл *уже* содержит в себе указание на другие объекты и возможные отношения с ними, а потому так же не оказывается самодостаточным⁹. В результа-

⁸ «Присутствие (световой шлейф или, скорее, видимый след шлейфа) — это не что другое, как невидимый след, который прочертил свое внутреннее и свое внешнее как одно и то же (*identiques*)» (Richir, 1970, 11).

⁹ Ср.: «Первым следствием из этого для нас будет: концепт никогда не присутствует в себе самом, в достаточном присутствии, которое отсылало бы только к себе. Всякий концепт по праву и существенным образом вписан в последовательность или в систему, внутри кото-

те, оставшись «один на один» с объектом, определение и прояснение которого и было целью редукции, Гуссерль, согласно Риширу, должен был заметить никуда не пропавшую неопределенность объекта, должен был обратить внимание на те нити различий, которые продолжают связывать объект с системой, в которую он вписан. Другими словами, как бы глубоко в акте редукции Гуссерль ни погрузился в конституирующее сознание, он должен был упереться в стену, сдерживающую его в сотканном различиями универсуме значений и смыслов. Сам акт редукции, согласно Риширу, предполагал такой выход к границе сознания, понимаемой как граница различаемости, однако Гуссерль, спустившийся в глубины сознания в поиске смысла-в-себе, продолжал искать то, чего на самом деле не было. Погрузившись в сознание, словно запустив руку в пустой тряпичный мешок, Гуссерль пытался на ощупь найти в нем что-то цельное, когда главным, на что следовало обратить внимание, было то, что мешок пуст: «этого-то Гуссерль и не заметил — вероятно, потому, что здесь *ничего* замечать (буквально, заметить нужно именно *ничего*) — а поэтому упорно преследовал что-то, что могло бы быть схвачено» (Richir, 1970, 7).

В самом обращении Ришира к диалектике Тожественного и Иного как к средству внедрения структуралистского тезиса в феноменологическое повествование содержится своеобразный лексический (или терминологический) ход, заранее наводящий на выстраиваемое Риширом следствие. В отличие от часто встречающегося в философии подхода к критике — который заключается в разбиении критикующим философом некоторой концептуальной единицы, вводимой его предшественником, на более узкие, специализированные концептуальные составляющие, которые обладают разными характеристиками, что и позволяет критику заключить о несостоятельности обобщающего вывода предшественника, который больше не согласуется со всеми характеристиками своих новых составляющих (своеобразное разрушение всей теоретической конструкции посредством вытаскивания из ее основания одного концептуального кирпичика) — Ришир предпочитает терминологической специализации обобщение. Так, если из того представления эпистемологии Гуссерля, которое Ришир приводит в начале «Свернутого ничего», следует разбиение смысла объекта на две составляющие: принципиально незаконченный смысл, определяемый системой отношений, и самодостаточный глубинный смысл-в-себе, — то Ришир объединяет оба эти смысла в одной концептуальной единице

рой он отнесен к другому, другим концептам, систематической игрой различий. Такая игра, [различание], не является больше в таком случае просто концептом, но возможностью концептуальности, процесса и концептуальной системы вообще» (Derrida, 2000, 182).

«Иное». Отсюда и следуют как *две* фигуры *одного* (с лексической точки зрения) Иного, так и порождаемая им двойственность Тожественного, соотносящегося с самим собой в акте «раз-личания»:

Иное есть не что другое, как другая «сторона» Тожественного, то, что в Тожественном не видимо. Тожественное раз-личено [dif-féré de soi] не-видимостью, которая вынуждает его соотноситься с самим собой как с другим собой же (это рефлексивность Тожественного). И только через это различие с самим собой Тожественное может быть отождествлено с самим собой и считаться самому для себя Тожественным. Таким образом, я вижу Тожественное *как таковое*, именно поскольку оно одновременно различается [от себя] и тождественно самому себе. (Richir, 1970, 6)

Однако содержательная сторона этого хода, который Ришир осуществляет в форме диалектики Тожественного и Иного, в явном виде заимствуется им из «Различания» Деррида:

Быть самим собой присутствующее может лишь тогда, когда от того, что им не является, его отделяет интервал; но этот интервал, который конституирует его в присутствующее, должен также заодно разделить и присутствующее само по себе, наделяя его всем тем, что можно мыслить исходя из интервала, то есть, на нашем метафизическом языке, всякого рода сущим. (Derrida, 2000, 185)

Здесь важно отметить, что в критике Гуссерля из позиции структурализма Ришир опирается не столько на Соссюра и общие для структурализма представления о смысле, сколько непосредственно на философию Деррида. То же новое, что Ришир привносит в построения Деррида, — это феноменологический контекст: он вступает в диалог с Гуссерлем на его поле, по крайней мере частично оставаясь в феноменологическом дискурсе, ключевым маркером этого является выстраивание диалога вокруг и из редукции. Здесь идет речь не только и не столько о том, что Ришир, критикуя Гуссерля, критикует именно философию первофеноменолога, а не феноменологию в принципе — действительно, если проследить за мыслью Ришира, то получается, что Гуссерль неверно интерпретировал то, что открылось ему в редукции, которая сама по себе предполагала «открытость области Иного» (Иного, понятого в соответствии с обеими его фигурами). Речь здесь идет о том, что редукция в этом фрагменте является не просто абстрактным предметом заочного спора Ришира с Гуссерлем — она оказывается тем, что задает (и одновременно позволяет стороннему читателю определить) перспективу, из которой ведется дальнейшее повествование в «Свернутом ничего».

Чтобы определить, как редукция выступает маркером этой перспективы и какова же сама перспектива, из которой Ришир ведет повествование, следует

более подробно рассмотреть вводимое Риширом «ничего». Однако перед этим необходимо сделать еще несколько замечаний.

Во-первых, — что особенно важно отметить в контексте данной работы — Ришир заимствует у Деррида понимание самой «роли» сознания, понимание той «области», которой сознание ограничено. В «Различании» Деррида пишет:

...субъект (идентичность для себя или, возможно, сознание идентичности для себя, самосознание) вписан в язык, есть «функция» языка, становится говорящим субъектом лишь сообразуя свою речь [...] с системой предписаний языка как системы различий или, по меньшей мере, с общим законом [различания]. (Derrida, 2000, 188)

И далее:

Так же как категория субъекта не может и никогда не могла мыслиться без ссылки на присутствие как *υποκειμενον* или как *ousia* и т. д., так и субъект как сознание никогда не мог заявлять о себе иначе нежели как присутствие для себя. Привилегия, предоставляемая сознанию, означает, следовательно, привилегию, предоставляемую присутствующему. [...] Приходится, следовательно, утверждать присутствие — и в особенности сознание, бытие к себе сознания — больше не как абсолютную матричную форму бытия, но как «детерминацию» и как «следствие». Детерминацию или следствие внутри системы, которая выступает уже не системой присутствия, а [различания]. (Derrida, 2000, 190)

Другими словами, Деррида ограничивает ту «область», в которой сознание оперирует, областью различаемости: сознание всегда имеет дело только с чем-то уже различенным, и самосознание (как сознание себя) так же является следствием различия. То же самое ограничение сознания, как уже было частично написано выше, ложится в основу построений Ришира: из описания Риширом редукции следует, что осуществивший эту операцию философ должен обнаружить в недрах сознания порог, дальше которого он не сможет пройти, непреодолимый разрыв между тем, что различено, и тем, что нет. Такому философу (в повествовании Ришира им выступает Гуссерль) остается только пытаться схватить «что-то», чтобы впоследствии обнаружить фундаментальную неполноту схваченного, которую он не в силах преодолеть. Так же как у Деррида, сознание оказывается ограничено областью различаемости, границу которой можно «увидеть» в редукции, но перейти которую невозможно. Более того, у такого сознания нет рычагов воздействия на процесс становления различенного, оно оказывается вовлеченным в игру без права хода и без возможности изменить ее правила: сознание больше не проецирует смыслы как полюса тождественности (определяющие, в том числе, и поле потенциальных отношений

объектов), а сталкивается с ними как с *уже* различными. Это следует из осуществляемых Риширом построений (пусть в явном виде это следствие и не проговаривается), и такой же мотив можно найти у Деррида: «сознание есть эффект сил, сущность и направления и способы действия которых не являются его собственными. Но сама сила никогда не присутствует: она оказывается только игрой различий и количеств» (Derrida, 2000, 191). Здесь особенно четко прослеживается влияние на феноменологию Ришира именно философии Деррида: несмотря на то, что такое представление о сознании Деррида выводит из сосюрковского тезиса о языке, Деррида идет дальше Соссюра, и Ришир следует за деконструктивистом.

Во-вторых, как в «Свернутом ничего», так и в «Различании» остается недостаточно проговоренным переход повествования от узких проблематик логических объектов (у Ришира) и языка (у Деррида) к присутствующему существу вообще. В «Различании» этот переход осуществляется всего в три шага: 1) «принцип различия как условие значения затрагивает целостность знака, то есть сразу и сторону означаемого, и сторону означающего. Сторона означаемого — это концепт, идеальный смысл; а означающее — это то, что Соссюр называет “образом”, “психическим отпечатком” материального, физического, например акустического, феномена» (Derrida, 2000, 181); 2) «поскольку присутствия нет до и за границами семиологического различия, на знак вообще можно распространить то, что Соссюр пишет о языке» (Derrida, 2000, 183); 3) «[различание] и конституирует то, что называют присутствующим, через само это отношение к тому, что является не присутствующим» (Derrida, 2000, 185). Резкость, с которой осуществляется этот переход в тексте Деррида, пусть и рождает ряд вопросов (которые по большей части остаются открытыми), но тем не менее не оказывает существенное влияние на целостность повествования: Деррида в «Различании» не погружается в рассмотрение вопроса о материальности восприятия и не отталкивается от него в своих построениях, что позволяет ему кратко затронуть эту тему в приведенной выше цитате (словно отмахнуться одной фразой от целого пласта возможных вопросов) и больше не возвращаться к ней. Однако в «Свернутом ничего» то, как резко Ришир переходит от рассмотрения смысла логического объекта в рамках (и за рамками) теории к феноменальному существу¹⁰, не может остаться незамеченным. Феноменологический контекст не позволяет Риширу просто обойти вопрос о материальности восприятия, как это сделал Деррида,

¹⁰ «Это дерево, которое я вижу, лишь *во вторую очередь* покоящаяся и неизменная форма, которая остановила мой взгляд...» (Richir, 1970, 20).

в результате чего в повествовании Ришира образуется своеобразная лакуна, которую он и попытается восполнить в «Дефенестрации».

Теперь можно более подробно остановиться на вводимом Риширом «ничего» (*rien*) и попытаться определить ту перспективу, которую оно открывает для читателя, пытающегося «примерить» на себя то, о чем пишет Ришир. Непосредственно о «ничего» в «Свернутом ничего» написано немного: оно упоминается лишь в нескольких фрагментах, в которых ему не дается какой-либо содержательной характеристики, однако (как следует хотя бы из названия работы) именно о «ничего» и идет речь в тексте Ришира. Из одного фрагмента следует неявное указание на то, что «ничего» находится вне регистра значения, несколько раз Ришир приравнивает «ничего» и бытие, и во второй половине статьи настойчиво повторяется, что «свернутое ничего» — это и есть сущее. Образность сворачивания в тексте Ришира следует из постановки проблемы феноменологии как возвращения внутрь перешедшего вовне Иного в сочетании с пониманием Иного как одновременно внешнего и внутреннего Тожественному. Так, Ришир пишет о выводе Тожественного в Иное и одновременном вводе Иного в Тожественное как о находящемся в балансе сил двойном движении сворачивания-разворачивания, которое и лежит в основе феноменализации. Таким образом, можно сказать, что «ничего» — это «то, что» феноменализируется (однако сразу же нужно сделать оговорку о том, что «ничего — это не что-то»). В «Дефенестрации» Ришир дополняет, что «ничего» — это ни отсутствие (ничто), ни присутствие (бытие в традиционном смысле) (Richir, 2020, 770). Подобная фигура встречается и у Деррида, когда он пишет о «бессознательном» Фрейда как о «том, что» различается:

...[различание] удерживает нас в отношении с тем, в чем мы неизбежно недооцениваем его способность изнурять альтернативу присутствия и отсутствия. Некая инаковость — Фрейд дает ей метафизическое имя бессознательного — окончательно избавлена от всякого процесса презентации, обращаясь к которому мы апеллировали бы к ее непосредственному проявлению. В этом контексте и под этим именем бессознательное не есть, как известно, скрытое, виртуальное, потенциальное присутствие для себя. Оно различается — это означает, без сомнения, что оно ткется различиями и также что оно посылает, делегирует представителей, уполномоченных; но нет никакого шанса на то, чтобы полномочие «существовало», было присутствующим, являлось где-либо «само» и — еще менее вероятно — становилось осознанным. (Derrida, 2000, 195)

Таким образом, можно заключить, что само «пространство» для введения Риширом «ничего» задается Деррида в «Различании» — Ришир самостоятельно концептуализирует в докладе Деррида то, что деконструктивист оставляет не

до конца проговоренным — однако для понимания роли «ничего» оказывается важнее обратить внимание не на сходство фигур, разрабатываемых Риширом и Деррида, а на их отличие.

Ришир впервые упоминает «ничего», когда пишет о редукции, и именно она является ключом к тому, что скрывает за собой слово «ничего». Согласно Риширу, осуществив редукцию, Гуссерль должен был обнаружить, что неполнота логического объекта никуда не исчезла, что нет никакого смысла-в-себе, который можно было бы схватить, и именно на «ничего» как на не-различенность Гуссерлю следовало обратить внимание. Другими словами, «ничего» вводится Риширом не как некоторая онтологическая единица метафизической системы, обладающая определенным набором характеристик, а как «ничего» *для и от лица смотрящего*. «Ничего» вводится в соответствии со своим обыденным употреблением («он ничего не заметил») и концептуализируется как горизонт не-различности *для смотрящего* в принципе. Другими словами, в рамках данной работы предлагается понимать само «ничего», а вместе с ним и весь текст «Свернутого ничего» как выстраиваемые Риширом из *перспективы «первого лица»*¹¹. Еще раз: именно потому, что «ничего» (в соответствии с предлагаемой здесь трактовкой) понимается как «то, что» *любой конкретный смотрящий* не видит, у него и не может быть определенного содержания или набора определенных характеристик. Такая трактовка позволяет прояснить, почему Ришир в своем тексте приравнивает «ничего» к бытию: бытие может иметь характеристики в рамках метафизической теории, построенной «со стороны» (проблематичность такого подхода как раз и заключается в невозможности взгляда «со стороны» на бытие в целом), однако Ришир пишет «от первого лица», и из этой перспективы бытие оказывается для смотрящего чем-то не-видимым, чем-то не-предметным и потому не-схватываемым — ничем.

Именно перспектива «от первого лица» и отличает повествование Ришира от дискурса Деррида. Последний в тексте доклада стремится к безличному повествованию, что проявляется в первую очередь в размышлениях об «историчности» различия:

...различия сами являются следствиями. Они не упали с неба совершенно готовыми; они вписаны в *topos poetas* не больше, чем предписаны в воске мозга [*cire du cerveau*]. Если бы слово «история» не содержало в себе мотива финальной репрес-

¹¹ Под перспективой «первого лица» здесь не понимается перспектива психики или какой-либо *определенной* самости, поскольку в тексте Ришира нет ни одного явного указания на то, кто (или что) мог бы осуществлять подобного рода описание. Поскольку перспектива «первого лица» оказывается лишена самого лица, это выражение здесь и далее в тексте поставлено в кавычки.

сии различия, можно было бы сказать, что одни лишь различия способны быть с самого начала и насквозь «историческими». (Derrida, 2000, 182)

В некотором его собственном аспекте [различание] является, разумеется, историчным и эпохальным развертыванием бытия или онтологического различия. «А» [различания] отмечает движение этого развертывания. (Derrida, 2000, 197)

Так как бытие никогда не имело «смысла», никогда не было мыслимо или высказываемо как таковое, растворяясь в сущем, [различание], некоторым и очень странным образом, (есть) нечто более «старое», чем онтологическое различие или истина бытия. (Derrida, 2000, 198)

Другими словами, речь Деррида построена таким образом, как будто он представляет некий взгляд «со стороны», что в результате приводит к появлению симулякров характеристик у различания (каждая из которых ставится им в кавычки с целью формально избежать метафизичности). Ришир же в повествовании «от первого лица» находит своеобразное средство от такой метафизичности (понимание которой как в первую очередь теории, ограниченной регистром конкретных смыслов, а потому уже всегда вторичной по отношению к различанию, Ришир тоже заимствует у Деррида). И в соответствии с таким пониманием метафизики будущий проект Ришира в результате видится им самим не как онтология, а как эпистемология.

Подводя итог представленным ранее положениям, можно сформулировать основной тезис этой работы: *Ришир заимствует у Деррида понимание «роли» сознания и осуществляет из него феноменологическое описание.*

Такое влияние Деррида на философию Ришира отчетливо прослеживается на примере текстов «Различания» и «Свернутого ничего». Помимо этого, в двух текстах можно найти как общность образности — будь то описание философских фигур как «движения» или противопоставление тождества и идентичности — как и сходство общей структуры текстов. Ришир пользуется самым концептом «различания» Деррида, применяя его к феноменологической проблематике и во многом отталкиваясь от него в собственных построениях; более того, в тексте «Различания» можно найти предпосылки для разработки Риширом одного из ключевых инструментов его ранней мысли, «ничего». Через Деррида в философию Ришира проникают и структуралистские мотивы: от принятия Риширом тезиса об отсутствии у логического объекта самостоятельного смысла до активного использования в тексте сосюрровского разделения «langue/langage/parole». Все это позволяет сказать, что текст «Различания» является своеобразным ключом к пониманию «Свернутого ничего» и, как следствие, к пониманию ранней мысли Ришира в целом.

REFERENCES

- Avtonomova, N. (1977). *Philosophical Problems of Structural Analysis in Humanities*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Carlson, S. (2010). L'essence du phenomena: La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 34, 199–360.
- Chernavin, G. (2014). The Preface to the Translation of “Ἐποχή, Flicker and Reduction in Phenomenology” by Marc Richir. In *(Post)phenomenology in France: The New Phenomenology in France and Beyond* (204–208). Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Derrida, J. (2000). Differance. In *“Voice and Phaenomenon” and Other Works in Theory of Sign* (169–208). Rus. Ed. St Petersburg: Aleteia Publ. (In Russian)
- Hicks, S. (2021). *Explaining Postmodernism*. Rus. Ed. Moscow: RIPOL klassik Publ. (In Russian)
- Mikhaylov, D. (2020). The World Outside the Window: The Preface to the Translation of the Article “Defenestration” by Marc Richir. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 9 (2), 749–759. (In Russian)
- Richir, M. (1970). Le Rien Enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation. *Textures*, 70 (7.8), 3–24.
- Richir, M. (2020). Defenestration. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 9 (2), 760–781. (In Russian)
- Saussure, F. de (1999). *Course in General Linguistics*. Rus. Ed. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta Publ. (In Russian)
- Yampolskaya, A. (2017). Phenomenological Reduction as Artistic Device. *Voprosy Filosofii*, 2, 156–166. (In Russian)
- Yampolskaya, A. (2019). *The Art of Phenomenology*. Moscow: RIPOL klassik Publ. (In Russian)

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-159-172>

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ И ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ §§ 54–60 БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ*

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

PhD, профессор.

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

E-mail: gchernavin@hse.ru

Статья отталкивается от «тривиальных» наблюдений Гуссерля из рукописи «Разум — наука. Разум и мораль — разум и метафизика» на тему совести, чтобы затем поставить вопрос об игнорировании темы заблуждений или самообмана в хайдеггеровской модели совести из §§ 54–60 «Бытия и времени». В хайдеггеровской концепции совести (как молчаливого зова, апеллирующего к подлинности *Dasein*) мы не найдем ряда моментов, важных для гуссерлевского понимания совести: ни нераскрытых горизонтов предшествовавшей жизни, ни относительности intersubъективных контекстов, ни заблуждающейся (и сомневающейся) совести, ни тем более поиска предполагаемой очевидности. При этом, то, как Хайдеггер аксиоматически задает изначальную виновность *Dasein*, создает в этой модели ряд тупиков или слепых пятен. Именно к ним и обращается в своей интерпретации (а точнее, двух альтернативных интерпретациях) Марк Ришир, говоря об «изначальном символическом зловключении», которое постигло *Dasein*, а затем о «символической тавтологии», в плену которой оно оказалось. Критика Ришира направлена не на «преодоление» хайдеггеровской модели совести, а на демонстрацию трансцендентальной иллюзии — вероятно неизбежной для того, кто руководствуется «подлинностью» и «внутренним голосом». Это своего рода критическая феноменология «подлинности», которой удастся избежать замкнутости феноменологии на самой себе за счет «прививки» постструктурализма. Вот почему в центре и первой, и второй интерпретации, проведенной бельгийским феноменологом, стоит проблема символических структур: «изначального символического зловключения» в первом случае и «символической тавтологии» во втором.

Ключевые слова: зов совести, вина, Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер, Марк Ришир, феноменология, постструктурализм.

* 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)».

© GEORGY CHERNAVIN, 2023

A PHENOMENOLOGICAL AND A POSTSTRUCTURALIST READING OF *BEING AND TIME* (SECTIONS 54–60)*

GEORGY CHERNAVIN

PhD in Philosophy, Professor.
National Research University “Higher School of Economics”.
105066 Moscow, Russia.
E-mail: gchernavin@hse.ru

The article builds on Husserl’s “trivial” observations from the manuscript *Reason — Science. Reason and Morality — Reason and Metaphysics* on the topic of conscience, to then question the neglect of the topic of misguided conscience or self-deception in Heidegger’s model of conscience from §§ 54–60 of *Being and Time*. In Heidegger’s conception of conscience (as a silent call appealing to the authenticity of *Dasein*) we will not find a number of points important to the Husserlian understanding of conscience: neither the unrevealed horizons of prior life, nor the relativity of intersubjective contexts, nor a misguided (and doubting) conscience, still less a search for (presumed) evidence. That said, the way Heidegger axiomatically sets up the original culpability of *Dasein* creates a number of dead ends or blind spots in this model. It is to these that Mark Richir addresses in his interpretation (or, more precisely, two alternative interpretations), speaking of the “original symbolic mishap” that befell *Dasein*, and then of the “symbolic tautology” in which it has become a prisoner. Richir’s critique is not aimed at “overcoming” Heidegger’s model of conscience, but at demonstrating a transcendental illusion — probably inevitable for one who is guided by “authenticity” and the “inner voice.” This is a kind of critical phenomenology of “authenticity”, which manages to avoid the closedness of phenomenology in itself by “grafting” in it poststructuralism. This is why both the first and the second interpretation by the Belgian phenomenologist focus on the problem of symbolic structures: “original symbolic mishap” in the first case and “symbolic tautology” in the second.

Keywords: call of conscience, guilt, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Marc Richir, phenomenology, poststructuralism.

В заметках 1926 года, озаглавленных «Разум — наука. Разум и мораль — разум и метафизика», Гуссерль перечисляет ряд тривиальных наблюдений о совести, своего рода набор суждений «здорового смысла» по этому вопросу. При этом применяется самый минимум феноменологической терминологии: речь идет о ее (не-)очевидности, самоданности и intersубъективном характере. Остальные наблюдения звучат как уже известные каждому из естественной установки, разве что само слово «совесть» заключено в кавычки. При этом в двух абзацах из 22 фраз — 11 вопросов.

* 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”).

Обязательства в строгом смысле этого слова — ведь они есть у меня как тождественного Я всей моей жизни? «Теперь самое время»: то, что требуется сейчас, требуется, в том числе исходя из всего моего бытия и моей жизни в целом, которые стоят за моим нынешним Я в его теперешней определенности. Моя «совесть» говорит, что теперь самое время, теперь пора это прожить, теперь это вынести, взять это на себя, совершить это, вкусить этого и т. д. Но что если совесть говорит, взывает ко мне, а моя жизнь для меня не раскрыта? И я не высчитываю, что в этом случае будет самым лучшим [поступком]. Скорее теперь я могу стоять перед мучительным выбором. Совесть ничего не говорит? Не в каждом Теперь она определенно говорит, она может говорить также неопределенно, это также может быть сомневающаяся совесть. И разве это не может также быть заблуждающаяся совесть, как это выяснится задним числом — но опять же посредством совести? Как это разъяснить?

Не оказываемся ли мы в ситуации относительности, с относительными очевидностями? Возможна ли вообще последовательно чистая совесть? И как она вообще может быть возможна? Имеет ли смысл раскрывать предшествовавшую жизнь и выводить на свет ее требования? Но не попадаем ли мы тогда в лишённые конечной точки intersубъективно-исторические контексты? Для начала, разве тут нет изначальной самоданности, пусть, возможно, и с нераскрытыми горизонтами, и разве тут нет внутренней последовательности исполнения вновь пробуждающихся интенций, то есть постоянной самоподтверждающейся самоданности, как это как раз бывает во всякой очевидности? Например, материнское «я должна», материнская любовь в ее внутренней последовательности и последовательной очевидности. Здесь мы имеем дело с совестью в ее очевидности. Это не исключает сомнения в том, что именно нужно делать, а в рамках совести ошибочных решений, принимая которые, тем не менее руководствовались долгом. Наряду с этим есть и конфликты с другими устремлениями, которые оказываются то чувственными склонностями, то сами содержат в себе зов. Конфликт между совестью и совестью. Если, конечно, обозначать каждый зов как «совесть». Так можно называть также то, что стоит передо мной в данном Теперь как требование — «одно только нужно» [Лк. 10:42], *unum necessarium*. То есть очевидность, которая однозначно определяет, что мне теперь нужно делать и которая, среди всего того много, что ко мне взывает, просто-напросто выделяет решение, которое нужно принять. (Husserl, 2014, 419)¹

¹ „Pflichten im prägnanten Sinn habe ich als identisches Ich meines ganzen Lebens? Es ist ‚jetzt an der Zeit‘, das sagt: Das jetzt Geforderte ist aus der Ganzheit meines Seins und meines Lebens, das mir mein jetziges Ich in seiner jetzigen Bestimmung vorgezeichnet hat, mitgefordert. Mein ‚Gewissen‘ sagt, jetzt ist das an der Zeit, jetzt ist das zu durchleben, jetzt ist das zu ertragen, das zu übernehmen, das zu leisten, das zu genießen etc. Aber wenn das Gewissen spricht, mich anruft, ist nicht mein Leben enthüllt? Und ich rechne nicht aus, was da an dieser Stelle das Beste ist. Freilich, jetzt kann ich in peinlicher Wahl sein. Spricht das Gewissen nicht? Nicht in jedem Jetzt spricht es bestimmt, es kann auch unbestimmt sprechen, es kann auch zweifelndes Gewissen sein. Und nicht auch irrendes Gewissen, wie es sich nachträglich herausstellt — aber doch wieder im Gewissen? Wie ist das zu klären? | Stehen wir nicht in einer Relativität mit relativen Evidenzen? Ist ein konsequent gutes Gewissen überhaupt möglich? Und wie wäre es möglich? Hat es eine Bedeutung, das frühere Leben zu enthüllen und seine Forderungen zu Tage zu bringen? Aber stehen wir

Вопросы эти можно свести к следующим:

- Как быть, если совесть ничего не говорит?
- Возможна ли последовательно чистая совесть?
- Если совесть и долг вытекают из всей моей предшествовавшей жизни, то как быть, когда сама эта жизнь для меня не раскрыта?
- Как средствами совести установить, что во мне до сих пор говорила заблуждающаяся совесть?
- Не оказываемся ли мы в ситуации относительности, с «относительными очевидностями»?
- Не ведет ли это нас к регрессу в бесконечность интерсубъективно-исторических контекстов?
- Нет ли в рамках опыта совести изначальной самоданности — этой характерной черты очевидности?

Всего этого мы не найдем в самой знаменитой феноменологической концепции совести, сформулированной §§ 54–60 «Бытия и времени», над которой Хайдеггер работал все в том же 1926 году. Ни нераскрытых горизонтов предшествовавшей жизни, ни относительности интерсубъективных контекстов, ни заблуждающейся (и сомневающейся) совести, ни тем более поиска очевидности нет в модели совести как молчаливого зова, апеллирующего к подлинности *Dasein*.

Раз совесть «звучит» как «голос», как требование или зов, то большой вопрос, стоит ли к ней применять такое оперативное понятие феноменологического исследования, как «очевидность» (развивающее оптико-визуальную метафору). Во мне звучит голос; чей это голос? Подразумеваемый «правильный» ответ: мой собственный, а точнее, моей самого собственного способа существования, моей подлинности. Но может ли моя подлинность меня обманывать, может ли это быть только подобие подлинности? Для Хайдеггера такой

damit nicht in der Endlosigkeit der intersubjektiv-historischen Zusammenhänge? Zunächst, gibt es da nicht eine ursprüngliche Selbstgebung, obschon vielleicht mit unenthüllten Horizonten, und eine innere Konsequenz der Erfüllung immer neu erwachsender Intentionen, also eine beständige Selbstgegebenheit in Selbstbestätigung, wie ähnlich eben in jeder Evidenz? Zum Beispiel das mütterliche ‚Ich soll‘; die Mutterliebe und liebende Muttertätigkeit in ihrer inneren Konsequenz als konsequente Evidenz. Hier haben wir Gewissen in Evidenz. Das schließt nicht Zweifel aus, was da getan werden soll, und innerhalb des Gewissens Fehler in den Entscheidungen, die doch im Sollen verlaufen. Daneben aber die Konflikte mit anderen Erstrebungen, die bald sinnliche Neigungen sind, bald selbst einen Ruf in sich enthalten. Konflikt zwischen Gewissen und Gewissen. Ja wenn man jeden Ruf als ‚Gewissen‘ bezeichnet. Man kann aber auch so nennen das, was von mir im gegebenen Jetzt als das *unum necessarium* gefordert ist. Also eine Evidenz, die eindeutig bestimmt, was ich jetzt zu tun habe, und die, wo Mehreres mich anruft, eine Entscheidung als zu wählende schlechthin auszeichnet“.

вопрос не стоит, но это не значит, что его нельзя поставить как в феноменологической, так и в постструктуралистской перспективе. Я предлагаю проверить модель совести из §§ 54–60 «Бытия и времени» на прочность как с точки зрения «тривиальных» наблюдений Гуссерля, так и в свете интерпретации Ришира, колеблющейся между феноменологической и постструктуралистской стратегией.

Эта статья является частью более широкого исследовательского проекта, в рамках которого я прорабатываю тему «подобия совести»: внутреннего голоса, во всем напоминающего совесть, однако внушающего скорее невротическую вину и моральную тревогу и тем самым почти не оставляющего места для подлинной совести. Рабочей гипотезой для меня является то, что подлинная совесть проходит по разряду феноменологического опыта, в то время как подобие совести — по разряду символических структур, выдающих себя за феноменологический опыт. В этом контексте важно, что феноменологическую модель совести, которую в §§ 54–60 *Бытия и времени* предложил Хайдеггер, Марк Ришир в работах *Du sublime en politique* (1991) и *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) предлагает читать с точки зрения переплетения в ней феноменологического опыта и символических структур.

1.

Хайдеггер в § 58 «Бытия и времени» объясняет правила игры: *Dasein* как таковое виновно². При этом *Dasein* не рождаются, *Dasein* становятся (см. «превращение человека в свое *Dasein*» (Heidegger, 2017, 36; Heidegger, 2007, 33)). Встает вопрос: стоит ли становиться *Dasein*, если оно по определению виновно? Ясно, что оно виновно «во вне-моральном смысле», но тем не менее, прежде чем соглашаться на априорную виновность, стоит разобраться, действительно ли это нужно.

«Есть (*ist da*)» ли вина, только когда просыпается сознание вины и не заявляет ли о себе в том, что вина “спит”, как раз исходное бытие-виновным?»

² См. также: Самое собственное бытие-виновным определяет *Dasein* «до всякой фактической провинности и после ее погашения» (Heidegger, 2006, 307). «Как это вполне ясно проговаривает Хайдеггер в § 58, не стоит выводить задолженность из некой “системы”, в которой *Dasein* приписывалась бы оплошность или неудача, но нужно поставить более глубокий вопрос об основании (*Grund*) всякой “системы”, которое представляет собой “изначальное бытие-в-задолженности”, заложенное в самом бытии *Dasein* [Comme le dit très clairement Heidegger au § 58, il ne faut pas dériver la dette de son “système” où le *Dasein* serait en défaut ou en faute, mais il faut aller au fond de la question, vers le fondement (*Grund*) de tout le “système”, qui est un “être-en-dette originaire” dans l’être même du *Dasein*]» (Richir, 1991, 372).

(Heidegger, 2006, 286)³. Исходя из контекста §§ 54–60, этот вопрос выглядит риторическим; у нас есть два варианта: первый — расхожее истолкование совести, а второй — экзистенциальное ее истолкование. Здесь используется очень узнаваемая риторическая фигура (своего рода «эмблема» экзистенциальной философии), так уже у Кьеркегора мнимое отсутствие отчаяния было самой тяжелой и безнадежной формой отчаяния. Хайдеггер предсказуемо предпочитает экзистенциальное истолкование расхожему: в том, что вина «спит», о себе заявляет как раз исходное бытие-виновным.

В такой системе координат провинность — только повод для зова совести; люди ускользают от своего бытия-виновными, чтобы тем громче обсуждать свои ошибки (Heidegger, 2006, 290, 288). Однако, у читателя может возникнуть подозрение: а что, если верно обратное и *Dasein* ускользает от своих провинностей, чтобы тем громче обсуждать свое бытие-виновным? То есть Хайдеггер заявляет, что за спиной фактической провинности стоит не связанная с ней исходная вина, а «вульгарная совесть» (расхожее толкование совести) выдает поверхностный повод за подлинную причину. Проблема в том, что экзистенциальная интерпретация совести тоже может выдавать одно за другое, может выдавать фактическую вину за внешний случайный повод вспомнить об исходной виновности. К сожалению, эту игру («провинность — только повод, позволяющий забыть об исходной виновности») можно развернуть в обе стороны («исходная виновность — только повод, позволяющий забыть о провинности»). Сложность состоит в том, что у нас нет критерия, который позволил бы отличить «экзистенциальную интерпретацию совести» от псевдо-экзистенциальной интерпретации совести. То есть нам неизвестен статус более чем одного из элементов. Мы не знаем, какова наша ситуация: а) «провинность» — только повод, позволяющий забыть об исходной виновности; б) «исходная виновность» — только повод, позволяющий забыть о провинности; в) «провинность» и «исходная виновность» — только поводы, позволяющие забыть об одном в пользу другого; г) «провинность» и «исходная виновность» соревнуются в том, кто из них является поводом, притом что и та и другая является причиной.

Мы чувствуем укол «совести», она неммым укором призывает нас к нашей подлинности. И здесь нет выбора: придется придать ей словесную форму, она

³ Перевод незначительно изменен. — Г.Ч. Здесь и далее — ссылки на страницы немецкого издания «Бытия и времени» (Heidegger, 2006) со стандартной пагинацией первого книжного издания 1927 года. Во всех случаях они совпадают со страницами перевода В. Бибихина (Heidegger, 2002).

окажется чем-то вроде «внутреннего голоса». Вряд ли кто-то извне сможет подсказать, к чему мы прислушиваемся, когда вслушиваемся в этот зов.

«Совесть вызывает самую *Dasein* из потерянности в людях» (Heidegger, 2006, 274). Здесь не учитывается символическое измерение, неподлинное подобие совести, ситуация, когда «совесть» вызывает самую *Dasein* из потерянности в людях ради другой потерянности в людях. «Зов [совести] ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, не имеет что поведать» (Heidegger, 2006, 273) — в том-то и дело, что значимые Другие, апеллирующие к нашей совести «дают справки о мировых событиях» и «имеют что поведать». Хайдеггеровский зов совести — это «призыв *Dasein* к наиболее своей способности быть самим собой» (Heidegger, 2006, 269). В этой формулировке становится слышна не только пустота и формальность этого зова, но и его тавтологический характер. Здесь важно учитывать «подлинность», наведенную из *das Man*, а точнее, риск неразличимости подлинности и «подлинности».

Такого рода затруднения и неразъясненные вопросы хайдеггеровской модели в полной мере послужат основанием для ее интерпретации на стыке феноменологической и постструктуралистской стратегий, а именно в работах М. Ришира.

2.

Марк Ришир дважды подступался к истолкованию §§ 54–60 «Бытия и времени» — в 1991 и в 2004 гг., и это два совершенно разных разбора. Первое прочтение — в работе *Du sublime en politique* — строится вокруг идеи «изначального символического злоключения (*malencontre symbolique originaire*)» (Richir, 1991, 372) в котором оказывается *Dasein*. Понятие «злоключения», по собственному признанию бельгийского феноменолога (Richir, 1991, 60), он заимствует из трактата «Рассуждение о добровольном рабстве» (1576) Этьена де Ла Боэси:

Все способные чувствовать существа ощущают зло порабощения и стремятся к свободе, поскольку даже животные, которые, хотя они и созданы, чтобы служить человеку, не могут привыкнуть покоряться иначе, как против воли. Что же это за злоключение [*malencontre*], которое могло так извратить природу [*desnaturer*] человека, поистине единственного существа, рожденного, чтобы жить свободно, и заставить его забыть о своей первоначальной свободе и о желании вернуть ее? (de La Boétie, 1952, 17; de La Boétie, 1846, 30)⁴

⁴ Перевод Ф. А. Коган-Бернштейн незначительно изменен. См.: « toutes choses qui ont sentiment des lors qu'elles l'ont, sentent le mal de la subjection, et courent apres la liberté; puis que les bestes,

В чем же тогда состоит злословие в случае хайдеггеровской концепции совести? Как и в политической философии, оно будет касаться добровольного служения (*service volontaire*), но на этот раз в экзистенциальном контексте, который будет связан с извечной «задолженностью» *Dasein*. Здесь важно отметить, что в переводе Мартино, которым пользуется Ришир, *Schuld* передается не как «вина», а именно как «задолженность»⁵:

«Голос совести» — это молчаливый, давящий и угрожающий зов не-по-себе, исходящий от *Dasein* и тем самым от мира, существующего коррелятивно самой собственной способности быть. То есть не внешняя сила, универсальная совесть, Оно (или «сверх-Я») или люди, не Бог, а (согласно логике имманентизации) сама наиболее собственная самость как наиболее собственная способность быть. [...] Именно это изначальное бытие-в-задолженности, согласно Хайдеггеру, задействовано в рамках совести и морали в целом. [...] Бытие-в-задолженности, которое удостоверяет и о котором свидетельствует совесть, как раз, таким образом, означает, что в принципе не бывает онтической [*existentielle*] подлинности (что могло бы привести, как благоразумно предупреждает Хайдеггер к озлоблению совести, к своего рода скрытому или извращенному удовольствию от страдания), а есть только зов, «вызывающее отозвание» к подлинности, которая в своем исходном падении может быть только онтологической [*existentiale*]. (Richir, 1991, 371, 374–375, 376)⁶

То, что *Dasein* в изначальном и неоплатном долгу у самого себя, с одной стороны освобождает совесть от внешнего влияния (понятого теологически или психоаналитически), но, с другой стороны, замыкает носителя совести на самого себя. Как строится интерсубъективность при условии, что совесть каждого из встроженных в нее каждый раз замкнута на их собственную подлинность? Идея Ришира со-

qui encores sont faites pour le service de l'homme, ne se peuvent accoustumer à servir, qu'avecques protestation d'un desir contraire; quel malencontre a esté cela, qui a peu tant desnaturer l'homme, seul nay (de vray) pour vivre franchement, de lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le desir de le reprendre? »

⁵ «Мы следуем здесь переводу Мартино, который здесь исключительно верен: задолженность более изначальна, чем вина [nous suivons la traduction de Martineau ici extrêmement judicieuse: la dette est plus originaire que la culpabilité]» (Richir, 1991, 370).

⁶ « La “voix de la conscience” est l'appel silencieux, pressant, et menaçant, de l'*Unheimlichkeit* du *Dasein* et donc du monde qui existe corrélativement au pouvoir-être le plus propre. Non pas, donc, puissance étrangère, conscience universelle, ça, ou On (ou “sur-moi”), ni Dieu, mais, dans la logique de l'immanence, le soi le plus propre lui-même en tant que pouvoir être le plus propre. [...] C'est cet être-en-dette originaire qui est en jeu, selon Heidegger, dans la conscience (*Gewissen*), et dans la moralité en général. [...] L'être-en-dette, qu'atteste ou dont témoigne la conscience signifie donc bien qu'il n'y a pas, par principe, d'authenticité existentielle — ce qui pourrait conduire, dit judicieusement Heidegger, à la méchanceté de la conscience, à une sorte de plaisir caché ou pervers de la souffrance –, mais seulement dans l'existence, un appel, un “rappel pro-vocant”, à l'authenticité qui ne peut être, dans sa dénivellation originaire, qu'existentielle ».

стоит в том, что это приводит нас к своего рода «экзистенциальному солипсизму» (хотя традиционно упрек такого рода адресовали скорее Гуссерлю). При этом одно *Dasein* объединяет с другим не нечто вроде «общего чувства» или «здорового смысла», а только общая перипетия отпадения от собственной подлинности:

Развоплощенность хайдеггеровского *Dasein* приводит не только к адской логике задолженности, которую нужно отрабатывать вечно, поскольку она изначальна и бесконечна, но и к отсутствию всякого феноменологического *common sense*, благодаря которому Другой мог бы хотя бы проявить свою инаковость без опосредования экзистенциальным солипсизмом, задействованным в бытии к смерти и удостоверяющим в этом бытии-в-задолженности. При этом отсутствии *common sense* Другого можно встретить разве что в модальности его бытия-в-задолженности перед самим собой, строго отмеренного в рамках встречи с моим бытием-в-задолженности перед самим собой. (Richir, 1991, 378–379)⁷

То, что *Dasein* принимает эту перипетию отпадения от подлинности как своего рода правила игры, оказывается «изначальным символическим зоклужением» и предрешает неоплатную задолженность *Dasein* перед сами собой. Ричир говорит о добровольном служении (*service volontaire*) *Dasein* по аналогии с добровольным рабством (*servitude volontaire*) из трактата Этьена де Ла Бозси:

Изначальное и бесконечное бытие-в-задолженности, характерное для совести, вполне предсказуемым образом означает, что фактическая самость, которая обнаруживает себя заброшенной, может рассчитывать на доступ к свободе и подлинности только в добровольном и бесконечном служении «своей самой собственной способности быть». [...] Сознание, включая совесть как моральное сознание, — это то, как изначальная задолженность «пересчитывается» в непрекращающееся служение. [...] Основание, бездна, в силу которой самость всегда в невосполнимом долгу, — это лишь временящий переворот, во временящем забегании вперед, переворот своего рода трансцендентального будущего смерти в своего рода трансцендентальное прошлое задолженности, а существование подлинного *Dasein* в настоящем может быть только повторением в мгновении (*Augenblick*) подлинного бытия-в-задолженности. Именно в этом смысле, как можно понять, заступающая решимость впервые постигает подлинно и тотально (насквозь, то есть вплоть до истоков) бытие-в-задолженности как (онтическую) способность быть в-задолженности. Символическое зоклужение, касающееся символического учреждения, у Хайдеггера оказывается по-настоящему *изначальным*, в той мере, в какой то, что

⁷ « La désincarnation du *Dasein* heideggerien le conduit non seulement à la logique infernale de la dette, qu'il faut servir indéfiniment puisqu'elle est originaire et infinie, mais aussi à l'absence de tout sens commun phénoménologique, où autrui pourrait tout au moins se révéler dans son altérité sans en passer par la médiation du solipsisme existentiel à l'oeuvre dans l'être-pour-la-mort et son attestation dans l'être-en-dette. Dans cette absence de sens commun, autrui ne peut même être rencontré que sous la modalité d'un être-en-dette à son propre égard, mesuré strictement dans la rencontre par mon être-en-dette à l'égard de moi-même ».

символически учреждается, вместе с темпоральностью, по отношению к феноменологической (пока еще) неопределенностью смерти — это онтологическая (и онтическая) *определенность*, соответствующая смерти и задолженности; это как если бы встреча с неопределенностью должна была *сразу же* приводить к определенности — что на деле и происходит в символическом злосключении. И очень любопытно, что Хайдеггер не увидел здесь риска *автоматизма*, *Wiederholungszwang* в бес-конечном «служении» ради задолженности; он не понял, что этот риск как раз слепо воспроизводится в символическом *Gestell*. (Richir, 1991, 377, 384).⁸

Dasein реагирует на неопределенность своей свободы, внося определенность всегда уже накопленной задолженности, которую так никогда и не восполнить. При этом совесть не зависает в неопределенности или сомнении, а сразу же обнаруживает себя как молчаливый зов, намекающий на вечное несоответствие «занимаемому положению».

Не оказывается ли в таком случае концепция совести из §§ 54–60 «Бытия и времени» ловушкой, в которой *Dasein* всегда ждет один и тот же результат: бесконечная неоплатная задолженность?

3.

Второй раз Ришир подступает к интерпретации хайдеггеровской концепции совести в книге *Phantasia, imagination, affectivité* (2004). На этот раз в центре оказывается идея символической тавтологии: предвосхищения основания, подмены феноменологического измерения символическим (Chernavin, 2022).

⁸ « L'être-en-dette originaire et infini de la conscience signifie, de manière très cohérente, que le soi factice qui, se découvre dans l'être-jeté n'a de chance d'accéder à la liberté et à l'authenticité que dans le service volontaire, et infini, de "sa possibilité d'existence la plus proper". [...] La conscience, y compris la conscience morale, est la manière dont se "monnaie" la dette originaire, dans un service incessant. [...] Le fondement, l'abîme de l'ipse à l'égard duquel l'ipse est toujours irréductiblement en dette, n'est donc que le revirement temporalisant, dans le devancement temporalisant, du futur en quelque sorte transcendantal de la mort dans le passé en quelque sorte transcendantal de la dette, et le présent de l'existence du *Dasein* authentique ne peut être que la répétition, dans le coup d'oeil (*Augenblick*), de l'être-en-dette authentique. C'est en ce sens, on le comprend, que là résolution devançante comprend pour la première fois authentiquement et totalement, dans la transparence qui est celle de l'origine, l'être-en-dette comme pouvoir-être (existentiel) en-dette. Le *malencontre symbolique* à l'égard de l'instaurant symbolique est donc, chez Heidegger, véritablement *originaire*, dans la mesure où ce qui s'y institue symboliquement, avec la temporalité, sur l'indéterminité encore phénoménologique de la mort, est la *déterminité* existentielle (et existentielle) corrélatrice de la mort et de la dette; cela, comme si la traversée de la première devait conduire *immédiatement* à la seconde — ce qui est le cas, en effet, dans le *malencontre symbolique*. Et il est extrêmement curieux que Heidegger n'ait pas vu, ici, le risque d'*automatisme*, de *Wiederholungszwang* dans le "service" in-fini de la dette, qu'il n'ait pas compris que ce risque, précisément, se machine à l'aveugle, dans le *Gestell* symbolique ».

С самого начала бельгийский феноменолог подчеркивает: Хайдеггер игнорирует проблему самообмана, трансцендентальной иллюзии, проблему совести, блуждающей в интересубъективных контекстах и относительных моральных «очевидностях» (если говорить о совести на языке «тривиальных» наблюдений Гуссерля из рукописи 1926 года):

Значительная часть парадоксов хайдеггеровского мышления (и не только в «Бытии и времени») происходит из того, что ему никогда не приходит на ум следующая идея: структуры, которые он выделяет как онтологически-экзистенциальные, могут быть неотделимы от сопровождающих их иллюзий. [...] Нет ничего, что позволяло бы априори отличить подлинный зов бытия-в-долгу от поддельного зова, например, от зова вины (тоже *Schuld* по-немецки), которым занимается психоанализ, [...] [или от ситуации], когда читатель *Бытия и времени*, пытаясь «осуществить» то, что там написано, сам водит себя за нос. [...] Хайдеггер уточняет (не без лукавства?), что *Dasein*, разомкнутое в своем «вот», «держится равноисходно в истине и неистине» (Heidegger, 2006, 298) — но явно не для того, чтобы сказать, что решение [в пользу собственного экзистенциального проекта] могло быть иллюзией решения, а решимость — иллюзией решимости. [...] [Хайдеггеровской концепции решимости] не хватает какого бы то ни было конкретного феноменологического критерия, и вновь каждый может «обвести себя вокруг пальца». А вот и круг: «Решившись, *Dasein* себе самому в своей всегдашней фактической способности быть раскрылось, а именно так, что оно само есть это раскрытие и бытие-раскрытым» (Heidegger, 2006, 307). (Richir 2004, 169, 171, 174, 177)⁹

Хайдеггер утверждал, что «решительное *Dasein* может стать “совестью” других» (Heidegger, 2006, 298). Здесь во всей остроте встает опасность самообмана и злоупотребления собственной подразумеваемой «подлинностью». В таком случае важно подчеркнуть проблематику самообмана, круга, самоподтверждающейся иллюзии (которыми чревата риторика подлинности):

Нет конца странностям «Бытия и времени», доходящим почти до экстравагантности. Ведь мы опять замечаем, что нужно считать себя или другого достойным

⁹ « En un sens, bon nombre de paradoxes de la pensée heideggerienne (et pas seulement dans *Sein und Zeit*) viennent de ce qu'il ne lui vient jamais à l'idée que ce qu'il dégage comme structures ontologiques — existentielles pourrait être indissociable de leur illusion. [...] Encore une fois, rien, sinon l'hyperbole elle-même, ne permet de distinguer a priori l'appel véritable de l'être-en-dette d'un faux appel, par exemple par la culpabilité (également *Schuld* en allemand) dont il est question en en psychanalyse, ou d'une hyperbole imaginaire où le lecteur de *Sein und Zeit*, cherchant à “effectuer” ce qui est dit, se “monterait le coup”. [...] C'est au reste pourquoi Heidegger précise (avec astuce?) qu'ouvert en son “là”, le *Dasein* “se tient co-originnairement dans la vérité et la non-vérité” (SZ, 298) — mais ce n'est certes pas pour dire que cette décision pourrait être une illusion de décision, et la résolution une illusion de la résolution. [...] il y manque tout critère phénoménologique concret, et à nouveau, chacun peut “se monter le coup”. Et on retrouve le cercle : “[...] Résolu, le *Dasein* est dévoilé à lui même dans son pouvoir-être chaque fois factice, et ce, de telle sorte qu'il est lui — même ce dévoiler et cet être-dévoilé” ».

«живым попасть в рай» [*donner «le bon dieu sans confession»*], чтобы верить, что то или иное фактическое решение существовать исходит только лишь из непосредственной экзистенциальной апперцепции забегающей вперед решимости, собирающей *Dasein* в целом как экзистенциальный идеал. Любопытно заметить, что всему хайдеггеровскому предприятию (которое при этом представляет собой метафизическую гиперболу) *совершенно чуждо сомнение*¹⁰. Это отражается в том, что решимость может только подтвердить саму себя круговым образом. В некотором смысле вся книга «Бытие и время» представляет собой не что иное, как одну *гигантскую тавтологию*. Конечно, не логическую, а *символическую* тавтологию в нашем смысле, где речь не идет ни о чем другом, кроме как о *само-учреждении* того, что Хайдеггер «изобрел» под рубрикой *Dasein*. (Richir, 2004, 178)¹¹

«Бытие и время» не столько описывает, как мы устроены, сколько предлагает нам переустроить себя по предложенному образцу:

Решение или выбор — это не решение или выбор в общем случае, некого *Dasein* вообще, на деле они принадлежат *Dasein* индивидуированному в Хайдеггере, которое ищет как можно было бы экзистентно удостоверить метафизически-спекулятивную (экзистенциальную) структуру; они принадлежат всякому философиствующему *Dasein*, согласному сопровождать его на этом пути, который кажется ему единственно возможным путем к «подлинности». В этом смысле, как уже

¹⁰ Философская стратегия Ришира, напротив, постоянно сопровождается сомнением. См.: «Всегда, во всем, что я делаю, когда я что-то разрабатываю — во всем заложено сомнение. И когда я это разработал, у меня вновь возникает сомнение. И вот это сомнение и есть гиперболическое сомнение. Может быть, что все эти [разработки] — это только метафизическая фантазмагория, и я должен признать, что иногда это достаточно мучительно. Но, по крайней мере, такой способ практиковать феноменологию учит скромности. Может возникнуть впечатление, что мы выстроили фантом и его иллюзорно обживали; что сложно (впрочем, это кто как устроен), так это сопротивляться искушению сбежать, сказав: “ну все, хватит, это уже чересчур рискованно” [d’ailleurs il y a toujours, dans tout ce que je fais et quand j’élabore quelque chose, un doute. Et quand je l’ai élaboré, j’ai encore un doute. Et c’est ce doute-là qui est le doute hyperbolique. Il se pourrait que tout cela ne soit qu’une fantasmagorie métaphysique, et je dois avouer que c’est parfois assez terrible. En tout cas cette manière de phénoménologiser rend modeste. On peut avoir l’impression d’avoir construit un fantôme et d’avoir eu l’illusion d’habiter ce fantôme, et ce qui est très dur, mais cela dent à la constitution de chacun, c’est de résister à la fuite qui serait de dire, “bon, j’arrête parce que c’est vraiment trop dangereux”]» (Richir, 2014, 53–54).

¹¹ « Car on s’aperçoit, encore une fois, qu’il faut se donner à soi, ou donner à l’autre, “le bon dieu sans confession” pour croire que telle ou telle décision factice d’exister relève purement et simplement de l’aperception existentielle immédiate de la résolution devançante reprenant le tout du *Dasein* comme idéal existentiel. Il est curieux de constater que toute la démarche heideggerienne, toute en hyperbole métaphysique cependant, soit *totalemtent étrangère au soupçon*. Cela a au reste pour corrélat que la résolution ne puisse que s’attester *circulairement* elle-même. En un sens, tout *Sein und Zeit* n’est qu’une *gigantesque tautologie*. Certes non pas logique, mais, en notre sens, *symbolique*, où il ne s’agit de rien d’autre que de *l’auto-institution* de ce que Heidegger a “inventé” comme le *Dasein* ».

было сказано, *Бытие и время* — это этика¹². Этика философии, к которой Хайдеггер обратился и которую он разработал заново. [...] Переворот, по своей жестокости редкий для философии. (Richir, 2004, 172)¹³

Учитывая этот трансформативный аспект (переустройства совести по «инструкции» §§ 54–60 «Бытия и времени»), следует примерять эту модель на себя с большой осторожностью. Принимая такие правила игры, мы, конечно, избавляемся за ненадобностью от 11 вопросов из «тривиальных» наблюдений Гуссерля, но вместе с тем мы избавляемся и от *common sense* (общего чувства и здравого смысла), оставаясь один на один со своей собственной подлинностью.

Критика Ришира направлена не на «преодоление» хайдеггеровской модели совести, а на демонстрацию трансцендентальной иллюзии — вероятно, неизбежной для того, кто руководствуется «подлинностью» и «внутренним голосом». Это своего рода критическая феноменология «подлинности», которой удастся избежать замкнутости феноменологии на самой себе за счет «прививки» постструктурализма. Вот почему в центре и первой, и второй интерпретации стоит проблема символических структур: «изначального символического злоключения» в первом случае и «символической тавтологии» во втором.

Является ли зов или голос только метафорой? Действительно ли во мне что-то «говорит»? Сократовский даймон дает о себе знать, только чтобы отсоветовать¹⁴; хайдеггерианская «совесть» (во неморальном смысле) развивает эту тенденцию, но в этом смысле еще более радикальна — она вообще молчит, но в своем молчании подразумевает неизбежную задолженность или вину. Задача, которую, прежде всего, ставит в своей интерпретации хайдеггеровской модели совести Марк Ришир: привить даймону гиперболическое сомнение. Вспоминая «непрозрачность собственной жизни» из гуссерлевских «тривиальных» наблюдений на тему совести, можно вместе с бельгийским феноменологом спросить: «что если злой гений или великий обманщик постоянно вводит меня в заблу-

¹² См. в связи с этой дискуссией (Artemenko, 2015).

¹³ « *La décision, ou le choix, ne sont pas ceux, en général, du Dasein en général, mais en fait ceux du Dasein individué en Heidegger, qui est en recherche de l'attestation existentielle de la structure métaphysique-spéculative (existentielle) mise en place, ou de tout Dasein philosophant qui accepte de l'accompagner sur cette voie qui lui paraît comme la seule possible vers son "authenticité".* En ce sens, encore une fois, *Sein und Zeit* est une éthique. Celle de la philosophie, reprise et réélaborée par Heidegger. [...] Coup de force, donc, et d'une violence rare en philosophie ».

¹⁴ «[128d] Это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает» (Plato, 1990, 122).

ждение относительно моей судьбы?» (Richir, 2004, 195) — тогда «внутреннему голосу» следует научиться вносить в свой зов поправку, учитывая такую открытую возможность.

REFERENCES

- Artemenko, N. A. (2015). Die “ethische” Dimension der heideggerschen Philosophie: die Frage nach der ursprünglichen Ethik. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (1), 114–123.
- Chernavin, G. I. (2022). Symbolic Tautology. *Great Russian Encyclopedia*. Retrieved from <https://znaniya.org/c/simvolicheskaiia-tavtologiia-71bf5>. (In Russian)
- De La Boétie, É. (1846). *Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie*. Paris: J. Delalain.
- De La Boétie, É. (1952). *Discourse on Voluntary Servitude*. Rus. Ed. Moscow: Izd-vo AN SSSR Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2002). *Being and Time*. Rus. Ed. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007). *What is Metaphysics?* Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2017). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Dordrecht: Springer.
- Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Millon.
- Richir, M. (2014). Phénomène et hyperbole. In C. Sommer (Ed.), *Nouvelles phénoménologies en France* (43–54). Paris: Hermann.
- Plato. (1990). Feag. In *Sobranie sochinenii v 4-kh t. T.1* (112–124). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)

<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. Наделяя 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 закрепиться — 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 тавтологические положения, апеллирующие к здравому смыслу, который легитимизируется 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 *areïon*, 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 *areïon*, 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 требуется 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 самоустраняется актер, выполняющий вчувствование [Einfühlung] в своего воображаемого героя и переводящий театральную или литературную ситуацию в ранг перцептивной *φαντασία* (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.

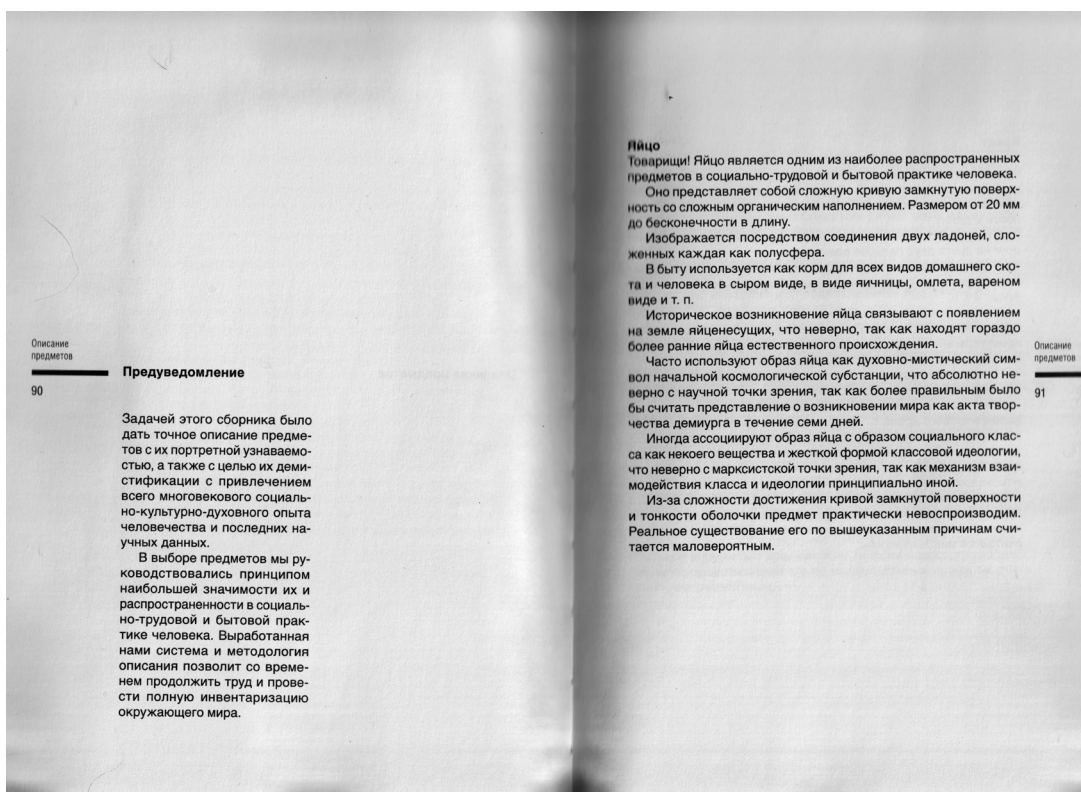


Рис. 1. Пригов Д. Советские тексты.
М.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2016. СС. 90–91. [скан]

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» не критически 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 выступить 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. Легро 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 эпохэ 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 Легро (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).

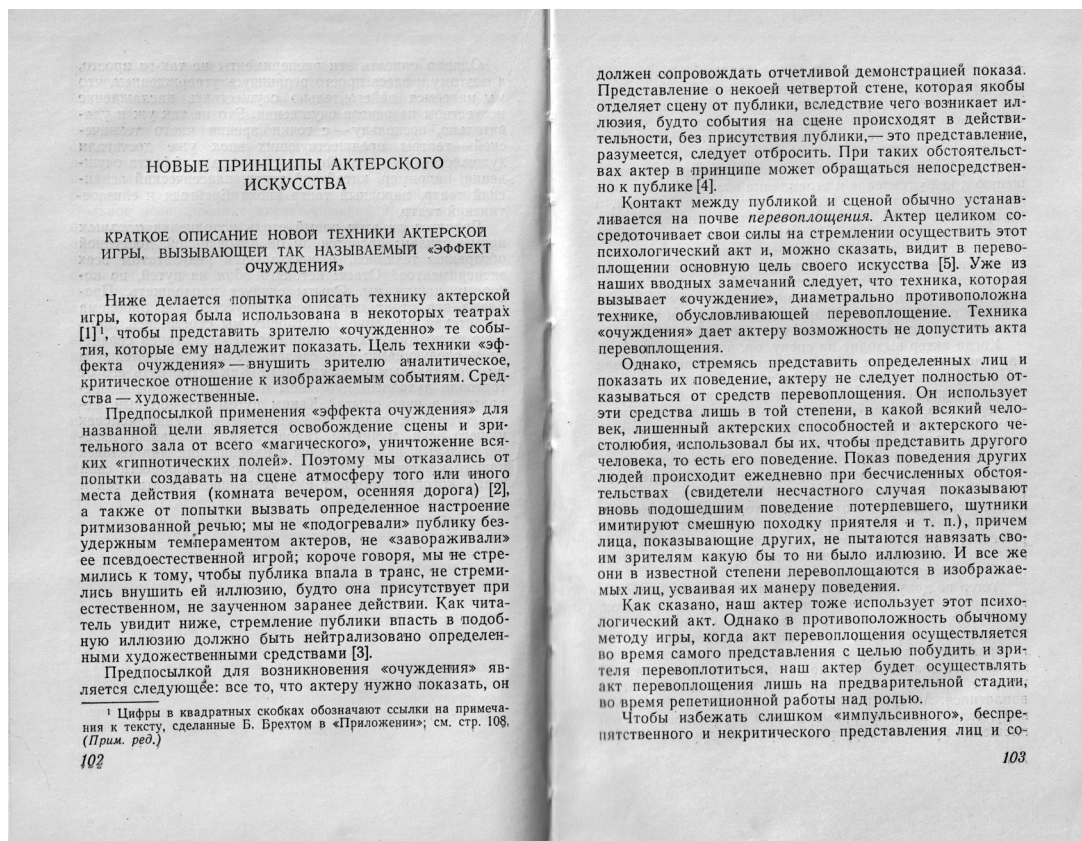


Рис. 2. Брехт Б. Краткое описание новой техники актёрской игры, вызывающей так называемый «эффект очуждения» // Брехт Б. О театре. М.: Издательство иностранной литературы, 1960. СС. 102–103. [скан]

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 шестидесятых годов. М.: Опустошитель, 2021. С. 158. [скан]

щем о необходимости истинности поисков истины (Peres, 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 источник, — 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 “De-familiarization” Effect. In *O teatre* (102–115). Moscow: Izd-vo inostrannoi 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 Million.
- 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.

<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 ХАН, 2023

философии. В статье также уделяется внимание теории власти у Ришира и Лефора, предположительно восходящей к Ла Бозси. 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, phenomenization, 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 тиранья» (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 философско-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, потенци в Боге) как безусловленное, 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 безусловностью 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 редколлегией журнала *Textures*, в состав которой входили Клод Лефор, Марсель Гоше, Марк Ришир, Жак Девиитт, 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» (Yampolskaya, 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 интерсубъективности и интерфактивности (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 Rythme, l'Ouvert n'est pas béance mais patience* » (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 пред-положений. 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 свободолубивое феноменологическое чтение, которое оставляет вещам, козням 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, религиоведческие 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 безосновной свободы. Такого рода зазор случайного сцепления, зазор между обрывками смысла, не составляющей непрерывной ткани необходимости, Ришир обнаруживает в интерфактивности, 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 мировой порядок Богом, исходит из установления определений и законов, из учреждения всеобщего символического порядка, подкрепляемого *чувством возвышенно-го*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, руководствующемуся 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» еднноначалиа 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 вью 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 символа 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 Кронаса 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. Novaia 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.

II. ДИСКУССИИ

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-216-234>

PRO-CREATIVE FUNCTION OF PRODUCTIVE IMAGINATION IN KANT'S FIRST *CRITIQUE*

DISCUSSION REMARK ON THE BOOK OF SAULIUS GENIUSAS

“PHENOMENOLOGY OF PRODUCTIVE IMAGINATION: EMBODIMENT, LANGUAGE, SUBJECTIVITY”

Ibidem-Verlag, Stuttgart, 2021. ISBN-13: 978-3-8382-1552-5*

NATALIA ARTEMENKO

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St. Petersburg, Russia.
Immanuel Kant Baltic Federal University.
236016 Kaliningrad, Russia.
E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

The aim of our “discussion remark” is not to present a critical review on the book written by S. Geniusas, a brilliant study notable by its extreme painstakingness, historical sensitivity and terminological accuracy, but rather to delve deeply into the origins of phenomenological understanding of productive imagination, i.e., to turn “back to Kant”, given in Saulius Geniusas’ book (the first chapter) for introductory reason. We proceed from S. Geniusas remark that productive imagination establishes a relation between different abilities, reconciles the antagonism between them and, in this respect, exercises a *pro-creative function*. We reveal that it is this pro-creative element of productive imagination that brings it closer to time (as indicated by Viktor Molchanov, a prominent Russian phenomenologist, in

* This article was prepared within the framework of the Immanuel Kant Baltic Federal University project “Critical Thinking as a Subject of Criticism in the History of Russian and European Thought” under the Priority 2030 program.

© NATALIA ARTEMENKO, 2023

his study of 1988) and serves as the basis for gaining new knowledge. Imagination acts as a limit for reflection, however, it gets revealed only through reflecting, and, thus, it proves to be connected with a fundamental layer of consciousness, which appears both as an object and as a means of describing reflection, i.e., as time. The convergence, or rather, identification, of time with imagination lies in the very fact that both of them exercise an objective function: time — as a possibility for semantic definition of objectivity, imagination — as a basis for a possibility of any knowledge. Moreover, imagination turns out to be a source of a paradox and, ultimately, the only thing that explains self-cognition.

Keywords: productive imagination, Kant, function of time, temporal syntheses, knowledge, subjective deduction, pro-creative function.

ТВОРЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ПРОДУКТИВНОГО ВООБРАЖЕНИЯ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

ДИСКУССИОННАЯ РЕПЛИКА НА КНИГУ SAULIUS GENIUSAS “PHENOMENOLOGY OF PRODUCTIVE IMAGINATION: EMBODIMENT, LANGUAGE, SUBJECTIVITY”

Ibidem-Verlag, Stuttgart, 2021. ISBN-13: 978-3-8382-1552-5*

НАТАЛЬЯ АРТЕМЕНКО

Кандидат философских наук, доцент.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

Балтийский федеральный университет им. И. Канта.
236016 Калининград, Россия.

E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

Целью нашей «дискуссионной реплики» не является представить критическую рецензию на книгу С. Генюшаса — блестящее исследование, проведенное с чрезвычайной кропотливостью, исторической чуткостью и терминологической точностью, а, скорее, более основательно погрузиться в истоки феноменологического понимания продуктивного воображения, т. е. вернуться «назад к Канту», который в книге Саулюса Генюшаса (первая глава) представлен в ознакомительных целях. Мы отталкиваемся от замечания С. Генюшаса, что продуктивное воображение устанавливает связь между различными способностями, примиряет антагонизм между ними, и в этом отношении выступает с *творческой функцией*. Мы показываем, что именно эта творческая составляющая продуктивного воображения сближает его со временем (на что указывал в своем исследовании 1988 г. известный русский феноменолог Виктор Молчанов) и служит основанием для получения нового знания. Воображение выступает пределом рефлексии, однако

* Данная статья подготовлена в рамках проекта Балтийского федерального университета им. И. Канта «Критическое мышление как предмет критики в истории русской и европейской мысли» по программе Приоритет-2030.

выявляется только в рефлексии, а потому оказывается связанным с фундаментальным слоем сознания, который предстает одновременно как предметом, так и средством описания рефлексии — временем. Сближение, а точнее — отождествление — времени и воображения состоит в том, что они выполняют предметную функцию: время — как возможность смысловой оформленности предметности, воображение — как основание возможности всякого знания. Кроме того, воображение оказывается источником парадокса и, в конечном итоге, единственным, что объясняет самопознание.

Ключевые слова: продуктивное воображение, Кант, функция времени, темпоральные синтезы, знание, субъективная дедукция, творческая функция.

Over the years of teaching, I often had to deliver courses devoted to enunciating Kant's "Critique of Pure Reason." However, S. Geniusas' book prompted us to systematize our ideas concerning the most complex, according to our reckoning, subject broached by Kant, the one that refers to the problem of productive imagination. S. Geniusas notes in his book that his research is focused on considering the problem of productive imagination from a phenomenological point of view,

with the aim of showing how this figure of imagination has been conceptualized in the phenomenological tradition. One can only be surprised that, to this day, there are no book-length studies that have exclusively focused on the phenomenological analyses of productive imagination. The fundamental goal of this study is to show why such an investigation is needed and why, in its absence, our understanding of the phenomenology of imagination remains severely limited. My goal is to show that such an investigation can in significant ways enrich our understanding of subjectivity. (Genusas, 2021, 16)

It was the given observation that actually prompted us to this "discussion remark," aimed not at presenting a critical review the book written by S. Geniusas, a brilliant study notable by its extreme painstakingness, historical sensitivity and terminological accuracy, the very study that we all actually lacked, but rather at delving deeply into the origins of phenomenological understanding of productive imagination, i.e., turning "back to Kant," given in S. Geniusas' book (the first chapter) for introductory reason, as the author says himself:

I should stress that this chapter is meant to serve introductory goals. In other words, the reason why I address Kantian and post-Kantian conceptions of productive imagination is for the sake of clarifying the historical precursors of phenomenology. The purpose of this introductory chapter is to demonstrate that phenomenological analyses of productive imagination do not emerge in a historical vacuum. Such phenomenological analysis has, instead, grown out of a long history of philosophical struggle and proposed solutions, and should, therefore, be understood from within this historical framework. (Genusas, 2021, 26)

We will also set to work and try to expand in more detail the following remark made by S. Geniusas stating that,

Productive imagination establishes harmony between different faculties by means of generating both schemas (in the first *Critique*) and symbols (in the third *Critique*), which predelineate the look of things and make experience of them possible. In this regard, *the function of productive imagination is fundamentally pro-creative*. In contrast to reproductive imagination, which either replicates or reshapes images out of pre-existent materials, productive imagination reconciles the antagonism between different faculties by rendering the intuitive manifold fit for experience. Still, even though productive imagination does not rely on anything empirical, for Kant, productive imagination is not original in that it relies on understanding and sensibility and serves the function of reconciling the tension between them. (Genusas, 2021, 30, emphasis mine. — N. A.)

As we will make it clear, it is the very pro-creative component of productive imagination that brings it closer to time.

1. THE GAP BETWEEN THE MANIFESTED (GIVEN) AND THE THINKABLE (NECESSARY) ONES AND ITS OVERCOMING

Kant starts his work on the side of consciousness. Yet, before we embark upon observing the activity of consciousness, before we construct the structure of consciousness and indicate the fundamental principle, let us pose the following question: what exactly is consciousness? Consciousness is that which knows that which already exists, is given. The reliability of my own thinking acts as the basis for reliability of such knowledge: acknowledgement that I am thinking and, along with it, I am thinking something. Thus, within myself I possess the basis for the manifestation (givenness), the connectedness of that which is given. In other words, consciousness acts as a connecting mechanism. It explains “unlocking” of the very consciousness, for where is the possibility that reliability of my own thinking acted as the basis for connecting that which was manifested; moreover, as long as I am dealing with that which is already-given, already-manifested, i.e., with something which is already-connected in *my* consciousness, I must *distinguish* between perceiving and thinking in order to explain the occurrence of a manifestation. Yet, the problem lies in a fact that perceiving and thinking are inseparable in actual experience. That which is perceived was somehow already-thought: to acknowledge the givenness is to know about the given one. For thinking is thinking about that which was somehow perceived, experience of thinking beyond and before any perceiving cannot be given, though it may be potential. In other words, Kant takes sensibility and understanding as given, and a gap of the very consciousness brings up a question of a common

root that might exist. The explication of subjective deduction based on interpenetrating of three syntheses, on the one hand, and the doctrine of schematism, on the other, are aimed at overcoming this gap.

Yet, in order to pose the question of the possibility of interconnecting sensibility and understanding, there must be something within consciousness which we could generally conclude about perceiving and thinking from. It means that consciousness must be somehow objectified, but since, as a self-closed sphere, consciousness can conclude only from itself and to itself (notably, about its own applicability), a mechanism of objectification must be located within the very consciousness, either on the side of perceiving (yet, in order for the perceived one to be perceived, it must be somehow already-thought, that is to say, the question of what I perceive turns into the question of how to think perceiving as perceiving), or on the side of thinking. Thus, it is thinking itself that turns out to be objectifying, and reflection is an objectifying mechanism.

* * *

The first edition of *Critique* gives the explication of subjective deduction that turns out to be a real observation over real work of consciousness. Considering the tripartite synthesis, denoting three subjective sources of knowledge, making possible understanding itself and whole experience through it, allows us to build a rigorous methodological construction that demonstrates a form of possible experience. Yet, reflection, aimed at activity of consciousness on keeping its own gap, both given (perceiving and thinking) and postulated (sensibility and understanding), destroys the imaginary discreteness of these syntheses, convenient for building up and describing a form of experience, yet not corresponding to a real situation. And as for a real situation, it deals with the interpenetration of these three syntheses on the grounds of the fourth one, which necessarily underlies each of them as well as lies at the basis of their interconnection, i.e., the productive synthesis of imagination.

Any knowledge (experience) is initially produced by synthesis. “Synthesis in general is <...> the mere effect of the imagination, of a blind though indispensable function of the soul, without which we would have no cognition at all, but of which we are seldom even conscious” (Kant, 1998, B 103). In other words, the synthesis of sensibility and understanding can be achieved only through *activity*, moreover, through arbitrary, “blind,” subjective activity of a productive imagination.

Yet, let us start by considering a correlation of three syntheses. The *synthesis of apprehension in the intuition* (Kant, 1998, A 99) is the synthesis of the apprehension of

the manifoldness in the intuition. Moreover, Kant reveals the synthesis of apprehension as the unity of a succession: the intuition is made possible by the difference in time of impressions succeeding one another. Thus, the manifoldness is viewed as a succession of impressions. Therefore, a succession, as one of the distinctions of time, is the last reference for explaining the possibility of intuition. However, the second necessary side of the synthesis of apprehension is to bring the manifoldness together, that is, as that which is contained within a single representation. In regard to time, it means apprehending the moments of a succession as those which exist simultaneously.

Yet, in order for cognition to be achieved, it is not enough to apprehend the manifoldness in perception; it is also necessary to be able to reproduce it. Through activity of imagination, the manifoldness stays apprehended and therefore can be reproduced. The *synthesis of reproduction in the imagination* is also considered by Kant as apprehension of an accompaniment and a succession in imagination, that is to say, without the immediate presence of an object.

It is, to be sure, a merely empirical law in accordance with which representations that have *often* followed or accompanied one another are finally associated with each other and thereby placed in a connection in accordance with which, even without the presence of the object, one of these representations brings about a transition of the mind to the other in accordance with a constant rule. This law of reproduction, however, presupposes that the appearances themselves are actually subject to such a rule, and that in the manifold of their representations an accompaniment or succession takes place according to certain rules. (Kant, 1998, A 100, emphasis mine. — N. A.).

Thus, the description of the synthesis of imagination is introduced by Kant in a temporal language: the association of representations becomes possible due to the frequency (temporal characteristic) of their appearance in consciousness. An accompaniment and a succession here characterize not the unity of impressions of intuition, but the possibility of reproducing a certain order of succeeding of the very same representations. Thus, perception “assembles” a representation from impressions, while memory “assembles” an association from representations. Since Kant refers to the *possibility of experience*, the initial point of experience is the synthesis of apprehension in the intuition, which, according to Kant, “constitutes the transcendental ground of the possibility of all cognition in general (not only of empirical cognition, but also of pure *a priori* cognition)” (Kant, 1998, A 102). However, experience necessarily presupposes the reproducibility of phenomena, therefore, “the synthesis of apprehension is ... inseparably combined with the synthesis of reproduction” (Kant, 1998, A 102).

Before we proceed to the description of the third synthesis, (the synthesis of recognition in the concept), let us note that Kant speaks of syntheses of apprehension in

the intuition and reproduction in imagination in the language of time. In other words, time here is “a means of describing syntheses and, therefore, a means of measuring the depth of consciousness” (Molchanov, 1988, 17), since, “the deduction of the categories <...> necessitates such deep penetration into the primary grounds of the possibility of our cognition in general” (Kant, 1998, A 98).

Yet, executing a procedure of temporal description of the syntheses of consciousness, Kant considers time to be the fundamental layer of the “object” under description, i.e., consciousness. It is confirmed by the following quote:

Wherever our representations may arise, whether through the influence of external things or as the effect of inner causes, whether they have originated *a priori* or empirically as appearances — as modifications of the mind they nevertheless belong to inner sense, and as such all of our cognitions are in the end subjected to the formal condition of inner sense, namely time, as that in which they must all be ordered, connected, and brought into relations. (Kant, 1998, A 98–99)

And further, “This is a general remark on which one must ground everything that follows” (Kant, 1998, A 99).

The description of any property of consciousness (the description comes *from* the very consciousness itself) involves its implementation, and only its essential characteristics can act as means of describing consciousness.

The *synthesis of recognition in the concept* is distinguished by Kant as one of three syntheses, although the syntheses do not belong to the same level. The syntheses of perception and imagination do not reveal the principle of relation of consciousness to an object. Kant exposes this relation in the following way:

...it is necessary to make understood what is meant by the expression “an object of representations.” <...> What does one mean, then, if one speaks of an object corresponding to and therefore also distinct from the cognition? It is easy to see that this object must be thought of only as something in general=X, since outside of our cognition we have nothing that we could set over against this cognition as corresponding to it. (Kant, 1998, A 104)

On the other hand, this X is something not letting our knowledge be arbitrary, and therein lies the moment of necessity in relation of cognition to an object, “since insofar as they are to relate to an object our cognitions must also necessarily agree with each other in relation to it, i.e., they must have that unity that constitutes the concept of an object” (Kant, 1998, A 104–105). Yet, since we have only the manifold of our representations at our disposal, and the very X, which must correspond to them and at the same time differ from all our representations, means nothing for us, Kant comes

concludes that, “the unity that the object makes necessary can be nothing other than the formal unity of the consciousness in the synthesis of the manifold of the representations” (Kant, 1998, A 105).

The manifold is already connected in intuition, and the synthesis of recognition in the concept brings the unity of the rule into this connection. However, herein Kant emphasizes that the synthesis of recognition is indissolubly related to the synthesis of reproduction:

All cognition requires a concept, however imperfect or obscure it may be; but as far as its form is concerned the latter is always something general, and something that serves as a rule. <...>. However, it can be a rule of intuitions only if it represents the necessary reproduction of the manifold of given intuitions, hence the synthetic unity in the consciousness of them. (Kant, 1998, A 106)

It's worth noting that Kant starts his considering of the synthesis of recognition in the concept, describing the synthesis of reproduction, “Without consciousness that that which we think is the very same as what we thought a moment before, all reproduction in the series of representations would be in vain” (Kant, 1998, A 103). Thus, Kant considers the synthesis of recognition as a necessary condition for the synthesis of reproduction, which is indissolubly connected to the synthesis of apprehension and, in its turn, acts a necessary condition for the latter being possible.

The synthesis of recognition in the concept, or transcendental apperception, is an objective verification of the manifoldness: the manifoldness gets recognized as the one existing according to rules, i.e., the lawful one, “... transcendental unity of apperception, however, makes out of all possible appearances that can ever come together in our experience a connection of all these representations in accordance with laws” (Kant, 1998, A 108).

However, consciousness verifies its unity in apprehending and reproducing the manifoldness, in other words, it recognizes itself as identical in every specific relation to objectivity. Here consciousness reaches the conceptual level, for a certain relation of consciousness to objectivity is nothing else than categories:

... the original and necessary consciousness of the identity of oneself is at the same time a consciousness of an equally necessary unity of the synthesis of all appearances in accordance with concepts, i.e., in accordance with rules that not only make them necessarily reproducible, but also thereby determine an object for their intuition, i.e., the concept of something in which they are necessarily connected. (Kant, 1998, A 108)

Thus, as it was noted by Viktor Molchanov “synthesis of recognition in the concept is not one of the syntheses along with perception and imagination, it participates

in the construction of each of them and gives them an objective character. Thanks to the synthesis of recognition in the concept, perception and imagination acquire the status of cognition” (Molchanov, 1988, 19).

In other words, the description given to the interpenetration of three syntheses resulted from Kant’s real reflection on the real activity of consciousness. Since all our representations are getting ordered through the form of inner sense, that is to say, time, reflection is aimed at describing the structural potentialities of this ordering.

Kant primarily considers subjective sources of cognition (senses, imagination, apperception) in an empirical aspect, describing syntheses — here reflection is aimed at certain methods of empirical actions of cognition, in other words, Kant does not describe any specific perception, but a description of temporal characteristics of perception and reproduction is the result of reflection on certain single perceptions (and reproductions). Kant then makes “transcendental presupposition” about existence of corresponding *a priori* syntheses. Describing syntheses, reflection encounters a layer of consciousness that fully corresponds to the method of description. A succession and an accompaniment are the primary temporal relations; a succession cannot be described otherwise than as a succession, and an accompaniment otherwise than as an accompaniment. These are the primary structures of consciousness, which turn out to be both objects and means of description. Yet, the real activity of consciousness involves the unity of a succession and an accompaniment in perception and reproduction as the actions of consciousness that are indecomposable in analysis. It is this difficulty that forces us to consider syntheses in their interconnection, which proves that distinguishing the functions of sensibility and understanding in cognition is aimed at overcoming their apartness. Time acts as a concrete unity of sensible intuitions and concepts of understanding. However, it does not mean that the third synthesis — of recognition in the concept — is temporal. Transcendental apperception participates in intuiting, imparting unity to a succession of impressions, and in reproducing, imparting to the reproduced representations not only the sameness, but also the natural character to a succession of representations. Thus, if time is ordering of representations, then apperception is a necessary element of such ordering. In other words, as it was noted by V. Molchanov, “‘I’ is neither a temporal nor extratemporal structure, yet ‘I’ is a necessary condition for the temporality of consciousness” (Molchanov, 1988, 22).

In describing of the temporal characteristics of consciousness, reflection encounters its own limit, *productive imagination*, which does not depend on reflection, yet it reveals its fundamental properties only in reflection. Considering of correlation of three syntheses turns out to be insufficient for explaining the common root of sensibility and understanding. Interpenetrating of the main syntheses of consciousness

on the basis of primary temporal structures indicates only the interdependence of sensibility and understanding (perceiving and thinking), but says nothing about their basis. Moreover, the third synthesis — the transcendental apperception — certifies the objectivity and lawfulness of representations as a logical form of any cognition. As a result, we are given a description of purely intellectual cognition:

Actual experience, which consists in the apprehension, the association (the reproduction), and finally the recognition of the appearances, contains in the last and highest <...> concepts that make possible the formal unity of experience <...>. These grounds of the recognition of the manifold, so far as they concern *merely the form of an experience in general*, are now those *categories*. (Kant, 1998, A 125)

In other words, the transcendental apperception is necessary but it is not sufficient for explaining, for instance, the emergence of new knowledge or self-knowledge.

We keep in mind that an object, as Kant defines it, is nothing more than something (=X), a concept of which expresses necessity of synthesis.

Synthesis in general is <...> the mere effect of the imagination, of a blind though indispensable function of the soul, without which we would have no cognition at all, but of which we are seldom even conscious. Yet to bring this synthesis *to concepts* is a function that pertains to the understanding... (Kant, 1998, B 103)

The above quote makes it clear that Kant distinguishes between the power (faculty) of imagination and the function of understanding, which takes the name of apperception in describing the syntheses of consciousness. Apperception gives the principle of the synthesizing unity of the manifoldness in all potential intuitions:

We are conscious *a priori* of the thoroughgoing identity of ourselves with regard to all representations that can ever belong to our cognition, as a necessary condition of the possibility of all representations <...>. This principle holds *a priori*, and can be called *the transcendental principle of the unity* of all the manifold of our representations <...>. Now the unity of the manifold in a subject is synthetic; pure apperception therefore yields a principle of the synthetic unity of the manifold in all possible intuition. (Kant, 1998, A 117)

But the synthesizing unity presupposes the synthesis or implies it. Therefore, as written by Kant, “the principle of the necessary unity of the pure (productive) synthesis of the imagination prior to apperception is thus the ground of the possibility of all cognition, especially that of experience” (Kant, 1998, A 118).

Thus, the faculty of imagination is regarded as the basis of the unity of apperception. It must be emphasized that “productive” imagination does not “produce” anything in the true sense of the word. Its function involves only the arbitrary activity

of synthesis. In other words, the faculty of imagination is generally the ability of *a priori* synthesis, which solely empowers the elevation of a random empirical complex to the rank of an objective object to occurs.

We therefore have a pure imagination, as a fundamental faculty of the human soul, that grounds all cognition *a priori*. By its means we bring into combination the manifold of intuition on the one side and the condition of the necessary unity of apperception on the other. Both extremes, namely sensibility and understanding, must necessarily be connected by means of this transcendental function of the imagination... (Kant, 1998, A 124)

Thus, Kant considers interconnection of sensibility and understanding as temporal syntheses (with time as an intermediary of sensibility and understanding), and reveals the fourth synthesis that necessarily underlies both each of them and their correlation (the “common root” of sensibility and understanding). However, what do we know about this “common root”? Imagination turns out to be indefinite in its status, concealed: it is possible to detect imagination, but it is impossible to cognize it — imagination is self-reliant and therefore establishes a gap between reflection and thinking, acting as a boundary. There is nothing more that can be said about the imagination: it is that which gives the objective basis of knowledge, it is impossible to think, it is purely spontaneous, and in this sense the “common root” is just as known as it is unknown. Further, imagination can be attributed neither to *a priori* nor to *a posteriori* one: both are substantiated by it — in the first case, imagination appears under the name of the productive faculty of imagination and allows knowledge to be objectively based; in the second case, as the reproductive one, imagination makes it possible not so much to reproduce experience retrospectively as it makes possible (that is, provides the basis for) its further implementing.

Moreover, imagination turns out to be a source of paradox. Kant formulates this paradox as follows:

But how the I that I think is to differ from the I that intuits itself <...> and yet be identical with the latter as the same subject, how therefore I can say that *I* as intelligence and *thinking* subject cognize my self as an object that is *thought*, insofar as I am also given to myself in intuition, only, like other phenomena, not as I am for understanding but rather as I appear to myself, this is no more and no less difficult than how I can be an object for myself in general and indeed one of intuition and inner perceptions. (Kant, 1998, B 155)

Imagination cannot be reduced solely to the basis of cognition as such, being the basis of consciousness itself in its representation through thinking. The basis established outwardly is not the basis which one can derive or see the self-determinate-

ness from. In order for de-term-inateness to become possible, we must pose a question of the status of the limiting term itself. Imagination turns out to be independent of reflection, although it gets revealed solely through it — it represents a boundary, it is beyond experience and yet in it, the term limiting reflection, from which it becomes possible to distinguish the content of consciousness as self-reproducing ('I') and reproducing (content of experience). Since imagination is unaware of any doubt (the mechanism of spontaneity is not dissectible, not analyzable), it is true, and makes 'I' (the Self) the direct true givenness of thinking in the form of the self-representation. The question is, what exactly is our self-representation? It is impossible to come to conclusion from thinking to existence. Yet, it is absolutely impossible for 'I' (the Self) to be given to himself only as thinking (consciousness) or only as perception (corporality). By virtue of the unity of consciousness, everything that gets perceived is accompanied by "I think." However, before any corporeality, by virtue of the present faculty of imagination, I imagine myself, since I exist, but I'm not yet present in a possible experience. In this sense, imagination turns out to be truly the only thing explaining self-cognition.

Kant notes that, "...we intuit ourselves only as we are internally *affected*, which seems to be contradictory, since we would have to relate to ourselves passively" (Kant, 1998, B 153).

If in the case of the outer senses we admit that objects are getting cognized through them just insofar as we are influenced externally, then in the case of the inner sense we must also admit that we intuit ourselves through it only insofar as we influence ourselves internally (it is also impossible to cognize the external world without self-consciousness, it is generally impossible to intuit something as that which is opposed to me — in this sense, according to Kant, time represents a pure image of all objects of senses in general). Thus, the inner sense affects itself. Indeed, 'I' (the Self) (as an object of possible experience) for himself is just a phenomenon, but sensibility applied to itself is just a form of sensibility which, as Kant shows, is intuited. There is no contradiction here: the intuited form shapes representation of itself qua of a form, which then gets filled with the manifold of intuitions, which, in turn, are given exactly because they are accompanied by the concept of "I think" qua account of the givenness. Transcendental apperception, considered beyond synthesis with the manifold of sensibility, completely blank, the non-objective 'I' ('Self'), pure zero. Thus, 'I' ('Self') that only thinks, and to that extent is equal to zero, must be *connected* with the sensible 'I' ('Self'), that is only thinkable, and therefore is not conscious of himself.

In other words, what is this intuited form? What and how gets synthesized in this intuition? "Under the designation of a *transcendental synthesis of the imagination*,

it [understanding] therefore exercises that action on the *passive* subject, whose faculty it is, about which we rightly say that the inner sense is thereby affected” (Kant, 1998, B 153–154).

The unity of consciousness, as the need for forms of intuition and the representation of “I think” is achieved through *imagination*, which is a blind function of the soul, synthesizing intuition of the form and ‘I’ (the Self) into the direct givenness of thinking in the form of the self- representation. If time (inner sense) is a means and, at the same time, the subject of reflection (consciousness appears to be temporally organized in reflection), then *imagination*, as the term limiting reflection, the boundary, *is the only thing that explains the existence of self-consciousness*. Thus, the paradox lies in the fact that time converges with the ability of imagination, “which not so much reinforces, as destroys an initially accepted schema of dividing cognitive ability into sensibility and understanding. Taking this division as the starting point for considering cognition, Kant shows then that they, as such, are not present in *cognition*” (Molchanov, 1988, 26).

2. TIME AND IMAGINATION AS THE BASIS FOR EMERGENCE OF NEW KNOWLEDGE

In the doctrine of schematism, Kant considers categorical cognition as a system of temporal syntheses. In this sense, it stays in principal line of Kant’s thought, contained in subjective deduction.

Kant unveils functioning of categories in cognition as temporal schemas.

A transcendental temporal definition is a schema. By virtue of schemas our consciousness creates an object, something that has its image, some empirical sensual manifold, interconnected into a certain visible unity. However, a schema as such is not an image, but a method, an ability to construct an object. It is that very succession of certain moves, following which allows consciousness to receive an object as a result of an action.

Kant distinguishes between concepts (and between corresponding schemas) that construct certain objects and the concepts that are necessary for constructing any objects, that is, the concepts that are principles of construction in general. The first ones are empirical concepts (concepts-representations), the second ones are categories. The point is that beyond the limiting condition of sensibility, that is, beyond schemas, categories are left solely with logical the meaning exceptionally of the unity of representations, which, however, have no object and, therefore, no meaning that could provide a concept of an object (Kant, 1998, B 147).

Thus, in cognition, categories are nothing but schemas, and schemas are none other than “including” of categories into cognition.

A concept is insufficient for constructing an object, since a concept contains only the principle of the unity of actions that construct an object, but not the actions themselves, supposed by a schema. Consequently, the schema is the reality of the concept.

Now it is clear that there must be a third thing, which must stand in homogeneity with the category on the one hand and the appearance on the other, and makes possible the application of the former to the latter. This mediating representation must be pure <...>, and yet *intellectual* on the one hand and *sensible* on the other. Such a representation is the *transcendental schema*. (Kant, 1998, B 177).

And further,

... a transcendental time-determination is homogeneous with the *category* <...>, insofar as it is *universal* and rests on a rule *a priori*. But it is on the other hand homogeneous with the *appearance* insofar as *time* is contained in every empirical representation of the manifold. Hence an application of the category to appearance becomes possible by means of the transcendental time-determination which, as the schema of the concept of the understanding, mediates the subsumption of the latter under the former. (Kant, 1998, B 177–178)

Time acts as a concrete universality, with both the manifoldness (outness) and unity (innerness) as the determinateness moments of its. Thereby, it represents activity both in relation to empirical material and in relation to the forms of understanding. The activity that relieves both the one-sidedness of the manifoldness of the empirical content and the one-sidedness of the unity of the forms of understanding. Thus, time is reduced to the simplest action of interpenetrating of the united and the manifold ones. However, this very action brings to life determinations of forms of understanding which, in their own right, are inert.

As long as time puts concepts in its use, it itself also unfolds in the certain manifold, which Kant refers to as to the schematics of time.

Thus, a schema of a category is functioning of a category in the course of cognition. Kant demonstrates it in the following way, “The schema of actuality is existence at a determinate time” (Kant, 1998, B 184).

It implies that we refer to apprehending of the fact that an object exists at a determinate time, as to the actuality of this object. Likewise, we refer to apprehending of the fact that an object exists at all times as to necessity of an object; or to apprehending of the fact that there is a succession of the manifoldness subject to the rule as to

causality. Kant describes functioning of each category (description of schemas) in the same way as he describes three syntheses: the spontaneous activity of understanding gets revealed through temporal determinations.

However, and herein we must agree with V. Molchanov, “all Kant’s schemas represent movements in a circle,” which is most clearly shown through the schema of modality: its categories contain and make time itself representable as a correlate of the determination of an object, namely, whether object is temporal (whether it belongs to time) and how object gets “subsumed” under time (at *some* time—possibility, at *determinate* time—actuality, at *all* times—necessity). “The circle lies in the fact that ‘time itself’ contains variations (some, determinate, all), which represent modal characteristics of an object, and vice versa, distinguishing of these temporal variations already implies such characteristics of an object as possibility, actuality, necessity” (Molchanov, 1988, 32). According to Kant, it proves that categories in cognition have no other content than certain temporal relations, “The schemata are therefore nothing but *a priori time-determinations* in accordance with rules, and these concern, according to the order of the categories, the *time-series*, the *content of time*, the *order of time*, and finally the *sum total of time* in regard to all possible objects” (Kant, 1998, B 184–185).

Time invariably acts as a fundamental layer of consciousness both in the doctrine of schematism and in subjective deduction, for the unity of fundamental temporal characteristics—a succession and an accompaniment—is invariable. However, in schematism Kant not only gives temporal characteristics of each category, but he also reveals one more function of time: providing categories with *meaning*, “...the schemata of the concepts of pure understanding are the true and sole conditions for providing them a relation to objects, thus with *significance* <...>” (Kant, 1998, B 185). The abovesaid requires some explanation.

Time, as transcendental schemata, is a condition for assuming and understanding of the synthesis of the unity (the concept of understanding) and the manifoldness (the material of sensibility). It seems fair to say that time in general is the *source of every synthesis*. Every synthesis of concepts turns out to be meaningful only in relation to intuition, that is to say, in relation to time as the form of intuition closest to understanding. Let us recall that an indicating the faculty to pass judgments as the initial characteristic of the understanding is the starting point of transcendental logic. The ultimate task is to answer the question of how synthetic *a priori* judgments are possible. In order to do so, Kant makes “a dissection of the very faculty of understanding,” in the course of which it turns out that it is not understanding that passes synthetic *a priori* judgments, they become possible through the unity of sensibility and understanding—time. It is time that represents the mediating link of all synthe-

tic judgments, it is time, as a form of inner sense, that allows us “...to go beyond the given concept in order to consider something entirely different from what it thought in it as in a relation to it” (Kant, 1998, B 193–194). Thus, time as *meaning* is the basis for possibility of obtaining new knowledge through categories. It means that time as a form of inner sense is the primary ordering of impressions as potential meanings; time as the transcendental schema, that is, the basis of the application of the categories to empirical intuitions, is a determined realization of meanings.

Here we must note that in the cause of considering the problem of the emergence of new knowledge *time converges with imagination*, “...the *schema* of sensible concepts <...> is a product and as it were a monogram of pure *a priori* imagination” (Kant, 1998, B 181).

As products of pure imagination, schemas are temporal determinations and, thus, carriers of meaning. Meaning of concepts is identified with their relation to objects, that is, meanings are associated with the empirical application of categories. Yet, it is precisely the empirical application of the categories that time acts as the basis in, insofar as it gives them meaning, but, on the other hand, it is productive imagination that acts as the basis for the empirical application. Convergence, or rather to say, identification, of time and imagination lies in the fact that they exercise an objective function: time as the possibility of the semantic formalization of objectivity, imagination as the basis of the possibility of any knowledge (however, knowledge is possible only as something that is significant for thinking, and thinking can give an account solely about such knowledge)¹.

Understanding, in itself, turns out to be empty, it is filled with content by thinking and the faculty of imagination, the conditions of synthesis which solely it can

¹ See S.Geniusas, “...the schematism of the pure concepts of understanding constitutes another framework, within which Kant addresses productive imagination (see Kant 2007, A137 / B176-A147 / B187). The problem Kant confronts here is that of explaining how intuitions are to be subsumed under the categories of the understanding and thus how categories are to be applied to appearances. In this framework, Kant draws a distinction between the empirical faculty of productive imagination and the pure *a priori* imagination. While the former produces images, the latter produces schemas of sensible concepts. In contrast to images, which are always concrete [...], schemas are general [...]. Schemas are of two different kinds: there are schemas of sensible concepts (for example, the schema of a dog) and there are schemas of pure concepts of understanding (for example, the schema of substance or the schema of a cause). According to Kant, images cannot correspond to the schemas of pure concepts of understanding. Such schemas are to be conceived as determinations of the inner sense in general (time). Kant identifies productive imagination as the power that enables consciousness to subsume intuitions under the concepts of understanding. In the absence of such subsumption, no experience would be possible. In light of this, one could qualify productive imagination as the power that shapes the field of phenomenality” (Geniusas, 2021, 28–29).

work under, as well as sensibility and reproductive imagination, that which is getting synthesized. As a result, we can speak of experience which has only a framework of the thing but not the thing itself (the thing in itself) represented in it. However, imagination, being at the basis of movement from thinking to perceiving as well as being the basis of consciousness itself in its representation through thinking, is the basis not only of cognition as such, but also the basis of the initial gap between the thing in itself and the phenomenon (between the appearance and the thinkable one). As a result of imagination being noticeable, the need to break through to the thing in itself, at least through the representation of the certain consciousness about it, arises. In this sense, imagination really acts as the *limiting term* of reflection, however, it is revealed only in reflection, and therefore it turns out to be connected with a fundamental layer of consciousness, which appears both as an object and as a means of describing reflection, i.e., as time².

3. CONCLUSION

Thus, Kant starts his work on the side of consciousness, taking sensibility and understanding as a the givenness in order to explain occurrence of a phenomenon and, through the connectedness of phenomena, move on to thinking itself (to the givenness of consciousness, unlimited by experience), and then from pure thinking of reason (pure reason is actually practical) to conclude to the things in themselves, that is, to show the legitimacy and direction of thinking about them. In a word, the Kantian movement is the movement of the gradual removing of boundaries of consciousness created by consciousness itself, that is, the movement proceeding from perceiving to thinking. The question of what I actually perceive turns into the question of how to think perceiving as perceiving, and then into the question of what is getting thought when perceiving is getting thought. Such self-closedness of consciousness makes a reverse move, from thinking to perceiving, possible. Pure reason as the highest cognitive faculty (which is limited by nothing, thus, it is only thinkable, but not cognizable),

² “What, then, is productive imagination as conceptualized from the framework of Kant’s philosophy? First and foremost, it has an intermediary status and is meant to perform a reconciliatory function. In the first *Critique*, its central function is to harmonize two seemingly irreconcilable spheres—those of understanding and sensibility, which one could qualify as proto-structures of experience. In the third *Critique*, it once again performs a reconciliatory function, this time establishing harmony between reason and sensibility. In the first *Critique*, productive imagination realizes the reconciliatory function by means of schematization; in the third *Critique*, productive imagination realizes the reconciliatory function, in contrast, by means of symbolization (see Zöllner 2018).” Such summary is given by S. Geniusas in his chapter on Kant (Geniusas, 2021, 29–30).

unfolds its own content, and this unfolding results in revealing of all other levels of consciousness. If reflection is the mechanism of objectification of consciousness, then the reason concentrates within all the functions and levels of reflection, creates “the unity of the rules of understanding according to principles” and thereby constitutes “its own fair demands.”

Reflection preeminently reveals its object (the certain consciousness), but at the same time, reflection itself can be revealed only by consciousness (in view of its closedness). Time as the most fundamental layer of the very consciousness, appears to be the only means of describing consciousness, that is, the description of consciousness forms and actualizes that which was intended to be described. Thus, in description of the “properties” of consciousness (which involves their implementation), reflection encounters its own limit and thereby reveals the characteristics of consciousness that are independent of the schemas which are already adopted in relation to consciousness. Such distinctiveness between thinking and reflection leads to dividing causality and the entire content of consciousness, in general, into two realms: the realm of nature and the realm of freedom. The self-sufficiency of thinking provides freedom, but its application to the possible one allows us to speak of nature. And since thinking provides only a schema, a form of possible experience, reflection works therein, possible experience represents a natural boundary of reason: one can always find arguments both in favor of free causality and against it. Yet, it is impossible to conclude to existence from thinking, therefore neither the presence nor the absence of free causality can be proved, but there is no contradiction as well. Consciousness is self-identical and it does not contradict itself. In this sense, reflection and thinking, possibility and necessity do not contradict each other. Speculative reason shows us this consistency, but, at the same time, it reveals the absence of a fulcrum in pure speculation.

Understanding in itself turns out to be empty, it gets filled with content by thinking and the faculty of imagination, the conditions of synthesis which solely it can work under, as well as sensibility and reproductive imagination, that which is getting synthesized. As a result, we can speak of experience which has only a framework of the thing but not the thing itself (the thing in itself) represented in it. However, imagination, being at the basis of movement from thinking to perceiving as well as being the basis of consciousness itself in its representation through thinking, is the basis not only of cognition as such, but also the basis of the initial gap between the thing in itself and the phenomenon (between the appearance and the thinkable one). As a result of imagination being noticeable, the need to break through to the thing in itself, at least through the representation of the certain consciousness about it, arises. In this sense, imagination really acts as the *limiting term* of reflection, however, it is revealed only

in reflection, and therefore it turns out to be connected with a fundamental layer of consciousness, which appears both as an object and as a means of describing reflection, i.e., as time.

Each of the structures of cognitive ability has a “temporal background,” and describing of the main functions of consciousness turns out to be describing of the functions of time, which, in turn, are the main means for achieving the goals of transcendental philosophy: to show the objectivity of concepts independent of experience and to show essential possibilities for the producing new knowledge.

REFERENCES

- Geniusas, S. (2021). *Phenomenology of Productive Imagination: Embodiment, Language, Subjectivity*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans., Eds.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Molchanov, V. (1988). *Time and Consciousness. The Critique of Phenomenological Philosophy*. Moscow: Vysshaja shkola Publ. (In Russian)

III. СОБЫТИЯ

CALL FOR PAPERS

HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Спецвыпуск

Том 13, выпуск 1, 2024

«Аналитическая философия и феноменология»

Выпускающие редакторы:

Гаррис Рогонян (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург)

Андрей Веретенников (НИУ ВШЭ, Москва)

Есть ли у феноменологии и аналитической философии общие темы для разговора? Ответить на этот вопрос не так-то просто, поскольку критерии того, что сегодня можно считать аналитической философией или феноменологией довольно размыты и нередко вызывают споры. Сложно сказать, идет ли речь в обоих случаях о философском движении, об отличительном стиле философствования или об особом интеллектуальном климате в исследованиях. Впрочем, многих наличие таких критериев не особенно беспокоит. Достаточно, по их мнению, рассматривать аналитическую философию и феноменологию как условные обозначения, помогающие сориентироваться в первом приближении. Можно, конечно, говорить о них как о двух философских традициях, дабы указать на определенную совокупность проблем и методов их решения. Но и в этом случае мы столкнемся с тем очевидным фактом, что совокупность эта носит открытый характер. Например, в случае аналитической философии сложно сказать, есть ли у нее какое-то ортодоксальное ядро, или то, что можно было бы считать официальным учением. Тогда как в случае феноменологии

роль ортодоксии до сих пор, судя по всему, играют работы Э. Гуссерля. Однако «ереси» сегодня вполне мирно сосуществуют с ортодоксией, и часто благоклонно воспринимаются ею как законные наследники и продолжатели.

Тем не менее, несмотря на размытость критериев принадлежности, у феноменологии и аналитической философии есть кое-что общее — то, что могло бы послужить основой для диалога между традициями. В качестве исторических феноменов эти две традиции берут свое начало в конце 19 — начале 20 века. Более того, у них есть, как минимум, один общий источник — работы Г. Фреге, которыми вдохновлялись Б. Рассел и Э. Гуссерль, два официальных отца-основателя аналитической философии и феноменологии, соответственно. Однако спустя более века с момента зарождения этих философских традиций, можно сказать, что судьба у них сложилась по-разному — как с точки зрения их внутреннего развития, так и с точки зрения их распространения и влияния на гуманитарные науки. Общие истоки еще не гарантируют какое-либо взаимопонимание или заинтересованность друг в друге.

Действительно, помимо происхождения другой общей чертой для обеих традиций является почти полное игнорирование ими друг друга, временами напоминающее «холодную войну». Это тем более удивительно, что обе традиции изначально декларировали строгость, ясность и систематичность в своих подходах к решению тех или иных проблем. Разумеется, нельзя отрицать факт их взаимного, хотя и подспудного, влияния друг на друга. Например, один из самых видных представителей аналитической философии, У. Селларс, начал с изучения феноменологии под руководством М. Фарбера. И это не могло не отразиться на его работах, хотя он и редко упоминал в них Гуссерля. В конечном счете именно благодаря феноменологии в аналитической философии стали привычными такие понятия, как интенциональность, интерсубъективность и конституирование. И речь здесь не только о понятиях, но также о темах исследования и способах постановки проблем. Однако в остальном это взаимное влияние сводилось скорее к сдержанной недоброжелательности и пренебрежительным замечаниям.

Впрочем, сегодня ситуация постепенно меняется, и мы можем наблюдать, как обе традиции сближаются в самых разных областях исследований, будь то проблемы языкового значения, восприятия, других сознаний и т. д. От часто звучавших призывов к диалогу философы, кажется, наконец перешли к делу. Поэтому помимо истории взаимоотношений между аналитической философией и феноменологией особый интерес сегодня представляют, прежде всего, перспективы их дальнейшего сотрудничества.

Мы будем рады увидеть материалы (объемом 30 000–50 000 знаков с пробелами, включая все метаданные), посвященные следующим рубрикам, хотя они, разумеется, могут и не ограничиваться данным списком:

Язык и знание

- Значение и смысл
- Достоверность и надежное знание
- Концептуальное и неконцептуальное содержание опыта
- Проблема мира
- Интерсубъективность
- Априорное знание

Психология

- Сознание и восприятие
- Проблема других сознаний
- Интенциональность
- Свобода воли
- Феноменология и когнитивная наука
- Ментальная каузальность
- Психология восприятия
- Психофизическая проблема

Общество, история и этика

- История отношений аналитической философии и феноменологии
- Сравнительный анализ проблем и методов аналитической философии и феноменологии
- Этика
- Ценностные суждения
- Общество и жизненный мир
- История и нарратив

Требования для оформления статей вы можете найти на сайте журнала.

Срок предоставления материалов: **1 декабря 2023**

Срок для решения о публикации/отклонении материала: **15 января 2024**

Срок публикации спецвыпуска: **30 июня 2024**

Статьи принимаются на русском и английском языках.
Оформленные согласно требованиям и вычитанные материалы просьба при-
сылать на следующий адрес электронной почты:
rogonyan@gmail.com & and.veret@gmail.com

CALL FOR PAPERS

HORIZON. STUDIES IN PHENOMENOLOGY

Special Issue

(Vol. 13, No. 1, 2024)

“Analytical Philosophy & Phenomenology”

Guest Editors:

Garris Rogonyan (*National Research University “Higher school of economics”, St. Petersburg*)

Andrey Veretennikov (*National Research University “Higher school of economics”, Moscow*)

Do phenomenology and analytic philosophy have common topics to talk about? Answering this question is not easy since the criteria for what today can be considered analytic philosophy or phenomenology are rather vague and often controversial. It is difficult to say whether in both cases we are talking about a philosophical movement, a distinctive style of philosophizing, or a particular intellectual climate in research. Many, however, are not particularly bothered by the existence of such criteria. It is enough, in their view, to regard analytic philosophy and phenomenology as notional labels that help in one’s thinking as a first approximation. One can, of course, speak of two philosophical traditions in order to point to a certain set of problems and methods for solving them. But in this case, too, we are faced with the obvious fact that this totality of problems and methods is of an open character. For example, in the case of analytic philosophy it is difficult to say whether it has an orthodox core, or what might be considered its official teaching. Whereas in the case of phenomenology the role of orthodoxy still seems to be played by the works of E. Husserl. However, “heresies” today coexist quite peacefully with orthodoxy, and are often favorably perceived by it as its legitimate heirs and successors.

Nevertheless, despite the vagueness of the criteria for belonging to the either tradition, phenomenology and analytical philosophy have something in common. And

that “something” could serve as a basis for a dialogue between traditions. As a historical phenomena, the two traditions have their origins in the late 19th and early 20th centuries. Moreover, they have at least one common source—the works of G. Frege, which inspired B. Russell and E. Husserl, the two official founding fathers of analytic philosophy and phenomenology, respectively. However, more than a century after the birth of these philosophical traditions, it can be said that they have had different fates, both in terms of their internal development and in terms of their spread and influence on the humanities. Shared origins do not yet guarantee any mutual understanding or interest in each other.

Indeed, apart from the origins, another common feature for both traditions is their almost complete disregard for each other, at times reminiscent of the Cold War. This is even more surprising given that both traditions initially declared rigor, clarity, and systematic approach in solving certain problems. Of course, one cannot deny the fact of their mutual, albeit latent, influence on each other. For example, one of the most prominent representatives of analytical philosophy, W. Sellars, began by studying phenomenology under the supervision of M. Farber. And this could not but be reflected in his works, although he rarely mentioned Husserl. After all, it was thanks to phenomenology that concepts such as intentionality, intersubjectivity, and constitution became commonplace in analytic philosophy. And this is not only about concepts, but also about research topics and ways of posing problems. Otherwise, however, this mutual influence was more limited to restrained malevolence and disparaging remarks.

Today, however, the situation is gradually changing, and we can observe how both traditions are converging in a variety of fields of research, be they problems of linguistic meaning, perception, other minds, etc. From the frequent calls for dialogue, philosophers seem to have finally moved on. Therefore, in addition to the history of the relationship between analytic philosophy and phenomenology, the prospects for their further collaboration are of particular interest today.

We would be glad to see materials devoted to the following headings, although they, of course, may not be limited to this list:

Language and knowledge

- Meaning and sense
- Certainty and reliable knowledge
- Conceptual and non-conceptual content of experience
- The problem of the world

- Intersubjectivity
- A priori knowledge

Psychology

- Consciousness and perception
- The problem of other minds
- Intentionality
- Free will
- Phenomenology and Cognitive Science
- Mental causality
- Psychology of perception
- Mind-body problem

Society, history and ethics

- History of the relationship between analytic philosophy and phenomenology
- A comparative analysis of problems and methods of analytic philosophy and phenomenology
- Ethics
- Value judgments
- Society and Lifeworld
- History and Narrative

The articles can be written in Russian and English — both languages are acceptable (acceptable volume of an article should have 30.000–50.000 characters including spaces, footnotes, references, abstracts and key words).

Guidelines for submissions can be found on the official site of the journal.

Deadline for submissions: **December 1, 2023**

Deadline for decision: **January 15, 2024**

Deadline for publication: **June 30, 2024**

Please send your formatted submissions to:
rogonyan@gmail.com & and.veret@gmail.com

CALL FOR PAPERS

HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Спецвыпуск

Том 13, выпуск 2, 2024

«Феноменология и эстетика»

Выпускающие редакторы:

Светлана Никонова (Санкт-Петербургский
Гуманитарный университет профсоюзов, Санкт-Петербург)

Любовь Яковлева (Национальный исследовательский
университет ИТМО, Санкт-Петербург)

Предстоящий номер посвящен вопросам взаимоотношения между феноменологией и эстетикой. Проблемное поле феноменологии и эстетики может рассматриваться двояким образом: с одной стороны, это те вопросы, которые ставит феноменология в рамках собственного дискурса, с другой стороны, это теория искусства, которая избирает феноменологию в качестве своего основного метода. Цель выпуска — продемонстрировать возможность выстраивать диалог не только внутри феноменологической традиции, но и находить точки соприкосновения с более обширной областью теории искусства.

Феноменология, несмотря на свой изначальный интерес к теории познания, обнаруживает тесную связь с эстетикой. Уже в работе Э. Гуссерля «Эстетическое сознание», написанной предположительно в 1912 году, феноменология представлена как философское направление, наиболее близко и последовательно раскрывающее проблемы эстетики. Подобная близость неслучайна: как эстетика Канта, так и феноменологическая редукция радикальным образом изменяют естественную установку, заинтересованную в бытии реальных вещей, и направляют наше внимание на способы их явленности. Вслед за Гуссерлем

к проблемам эстетики обращаются такие авторы как М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, Р. Ингарден, Н. Гартман. Так, М. Мерло-Понти развивает феноменологию тела, идею переплетения опыта мира и опыта тела, которое можно увидеть благодаря живописи; М. Хайдеггер предлагает наиболее радикальную постановку вопроса о бытии художественного произведения, расширяя границы феноменологии на область недоступных, ускользающих и скрытых от созерцания феноменов; М. Дюфрен переосмысляет значение эстетического опыта, сущность интенциональности и постулирует возможность открытости субъекта вещам благодаря поэтическому видению мира; в эстетике Р. Ингардена и Н. Гартмана представлена многослойная структура эстетического объекта, в котором различается реальность материального слоя и особая данность слоя воображаемого.

Дальнейшее развитие взаимоотношений между феноменологией и эстетикой можно проследить в трудах Ж.-Л. Мариона, М. Анри, О. Беккера, М. Ришира, а также специалистов в области эстетики В. Вельша, Р. Шустермана, Г. Бёме, Л. Визинга, А. Берлеанта. Перечисленных авторов объединяет не только интерес к искусству, эстетическому сознанию и эстетическому опыту, но и особый акцент на переходных, мерцающих, ускользающих, неустойчивых, хрупких феноменах, данных в восприятии субъекту. Данный интерес продиктован, прежде всего, необходимостью переосмысления уже сложившейся традиции феноменологии, обнаружения новых ракурсов в изучении наследия Э. Гуссерля, пересмотра классических понятий интенциональности и феноменологической редукции. Вместе с тем, рефлексия неустойчивых и переходных феноменов требует иных способов описания сознания субъекта. Все это становится возможным благодаря более глубокому анализу эстетических категорий и произведения искусства. Последнее рассматривается в качестве подвижного феномена, способного приводить в движение и лишать прочных оснований самого воспринимающего. Так, М. Ришир подчеркивает актуальность понятия фантазии у Э. Гуссерля, предлагая тем самым альтернативу оппозиции реальное воображаемое, противопоставлению фигуративного нефигуративного искусства; обнаруживает его промежуточное пространство, которое не сводится ни к реальному, ни к воображаемому. Возможность восприятия такого промежуточного и подвижного произведения позволяет поставить вопрос о противоречивости понятия интенциональности субъекта, захваченного динамичной природой художественного феномена. Переосмысление эстетического опыта приобретает особое значение в философии А. Мальдине. Мальдине выходит за границы понятия опыта и осуществляет попытку описания радикального

опыта события, которое преобразует и трансформирует субъекта во встрече с измерением невозможного. Ж.-Л. Марион рассматривает пространство иконы, феномен идола, плоти, события, вводя понятие «насыщенного феномена», позволяющего переосмыслить отношение между созерцанием и интенциональностью, в том числе в пространстве живописи.

Наряду со сложившейся традицией феноменологической эстетики, теория искусства в лице теории литературы, архитектуры, кинематографа и других искусств рассматривают феноменологию в качестве метода для проведения собственных исследований. Так, феноменология является одним из важнейших направлений современной архитектурной теории. Последняя, отталкиваясь от исследований М. Мерло-Понти и М. Хайдеггера, обращается к описанию опыта восприятия архитектурного пространства, раскрывает экзистенциальную значимость места в бытии человека, рефлексировать телесную укорененность человека в мире. Контекст архитектурной теории оказывается особенно востребованным в связи с критикой взгляда и роли зрения в опыте субъекта. Смещение акцента на телесное переплетение человека с окружающей его средой, позволяет говорить о нем не только как об отстраненном наблюдателе, но и как о субъекте, обитающем и принимающем живое участие в полноте мира. Вместе с тем, внимание к месту предполагает описание его событийной, ритуальной структуры, лишенной завершенности и пронизанной ускользающими, исчезающими, незримыми измерениями, что сближает архитектурную теорию с проблемами феноменологической эстетики.

Подобная постановка вопроса становится созвучной и авторам-эстетикам, использующим ресурсы феноменологии. Она близка и эстетике телесности Шустермана, и идеям «феноменологической эстетики окружающей среды», и эстетике вовлеченности Берлеанта. В не меньшей степени данные темы становятся востребованы в эстетике визуальных искусств. Благодаря недавним разработкам в инсталляции, видео и компьютерном искусстве эстетика постепенно отходит от категорий дистанцированного созерцания и критической интерпретации, выдвигая на первый план телесную и эмоциональную вовлеченность зрителя; благодаря данному ракурсу она ставит под сомнение модель зрительской дистанции и для более традиционных форм искусства. Так, Р. Ван де Валь в книге «На краях видения» предлагает тактильную и аффективную концепции изображения. Опираясь на философию М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, Ж.-Ф. Лиотара и Ж. Делёза, с одной стороны, и на теорию новых медиа, с другой, Ван де Валь развивает перформативную феноменологию эстетической рефлексии, визуальности и изобразительного искусства.

Теория кино (Л. Маркс, В. Собчак, Дж. Баркер) обращается к феноменологии для понимания восприятия зрителя, его эстетического опыта, генезиса эстетического переживания; позволяет ставить вопрос о реальности образа, о способности кинематографа создавать особый телесный опыт, передаваемый зрителю. Теория современного танца (М. Шитс-Джонстон, С. Козел, Э. Бренниган) и перформанса (Э. Фишер-Лихте, Б. Массуми, Р. Шехнер) продолжает траектории мысли феноменологии телесности Мерло-Понти.

Перечисленные проблемные поля и точки пересечения эстетики, феноменологии и теории искусства отражают общую тенденцию к сближению феноменологической эстетики с практическими и повседневными аспектами жизни, с телесностью и воплощенностью, с особенностями опыта современного субъекта.

Предполагаемые темы номера:

- Соотношение между феноменологией и классической эстетикой
- Феноменология и искусство
- Эстетическое сознание в феноменологии Э. Гуссерля
- Феноменология живописи, феноменология поэзии, феноменология музыки, феноменология архитектуры, литературы, кинематографа и т. п.
- Эстетический опыт в феноменологии
- Проблемы истории развития феноменологической эстетики
- Место эстетики в (пост)феноменологии
- Феноменология городской среды
- Кантовская эстетика в контексте феноменологии (к 300-летию со дня рождения И. Канта)

Требования для оформления статей вы можете найти на сайте журнала.

Срок предоставления материалов: **1 мая 2024**

Срок для решения о публикации/отклонении материала: **15 июня 2024**

Срок публикации спецвыпуска: **30 декабря 2024**

Статьи принимаются на русском, английском и немецком языках.

Оформленные, согласно требованиям, и вычитанные материалы просьба присылать на следующий адрес электронной почты:

laresia@yandex.ru & jakovleva.ljubov@yandex.ru

CALL FOR PAPERS

HORIZON. STUDIES IN PHENOMENOLOGY

Special Issue

(Vol. 13, No. 2, 2024)

“Phenomenology & Aesthetics”

Guest Editors:

Svetlana Nikonova (*St. Petersburg University of Humanities and Social Sciences, St. Petersburg*)

Liubov Iakovleva (*National Research University ITMO University, St. Petersburg*)

The upcoming issue is dedicated to the relationship between phenomenology and aesthetics. The problematic field of phenomenology and aesthetics can be viewed in two ways: on the one hand, it refers to the questions that phenomenology raises within its own discourse, on the other hand, this is a theory of art that chooses phenomenology as its primary method. The goal of the release is to demonstrate the ability not only to build a dialogue within one's own phenomenological tradition, but also to find points of intersection with a broader area of art theory.

Phenomenology, despite its initial interest in the theory of knowledge, reveals a close connection with aesthetics. In Husserl's work "Aesthetics of Consciousness," presumably written in 1912, phenomenology is presented as a philosophical direction that most closely and consistently explores the problems of aesthetics. Such connection is not accidental. Both Kant's aesthetics and phenomenological reduction radically transform the natural attitude interested in the existence of real things and direct our attention to ways of their manifestation. Following Husserl, authors such as M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, M. Dufrenne, R. Ingarden turn to problems in aesthetics. So, M. Merleau-Ponty develops the phenomenology of the body, the intertwining of the experience of the world and the experience of the body, which can be seen through painting. M. Heidegger offers the most radical formulation of the question of the being of the work of art, expanding the boundaries of phenomenology to the realm of inaccessible, elusive, and phenomena hidden from our contemplation. M. Dufrenne reinterprets the meaning of aesthetic experience, the essence of intentionality, and the possibility of the subject's openness to things through a poetic vision of the world. In the aesthetics of R. Ingarden and N. Hartmann, a multi-layered

structure of an aesthetic object is presented, in which the reality of the material layer is distinguished from the particularity of the layer of the imaginary.

Further development of the relationship between phenomenology and aesthetics can be traced in the works of J.-L. Marion, M. Henry, O. Becker, and M. Richir and in the works of experts in the field of aesthetics such as W. Welsch, R. Shusterman, G. Böhme, L. Wiesing, and A. Berleant. The authors mentioned share not only an interest in art, aesthetic consciousness, and aesthetic experience, but also a particular emphasis on transitional, flickering, elusive, unstable, and fragile phenomena perceived by the subject.

This interest is driven primarily by the need to rethink the already established tradition of phenomenology, to discover new perspectives in the study of Edmund Husserl's legacy, to revise classical concepts of intentionality and phenomenological reduction. Thus, reflecting on unstable and transitional phenomena requires different ways of describing the consciousness of the subject. All of these aspects are possible thanks to a deeper analysis of aesthetic categories and works of art. The work of art can be considered as a phenomenon with dynamic structure capable of setting in motion and depriving the perceiver of solid foundations. For instance, M. Richir emphasizes the relevance of the concept of imagination in E. Husserl's work, thus offering an alternative to the opposition between real/imaginary or the contrast between figurative/non-figurative art. He discovers its intermediate space, which is neither reducible to the real nor to the imaginary. The ability to perceive such an intermediate and dynamic creation raises the question of the contradiction of the concept of intentionality of the subject captured by the dynamic nature of the artistic phenomenon.

The rethinking of the aesthetic experience takes on particular significance in the philosophy of A. Maldiney. Maldiney goes beyond the limits of the concept of experience and attempts to describe a radical experience of an event that transforms and changes the subject when encountering the dimension of the impossible. J.-L. Marion examines the space of the icon, the phenomenon of the idol, flesh, events, and introduces the concept of "saturated phenomenon" which allows us to reconsider the relationship between contemplation and intentionality, including in the space of painting. Alongside the established tradition of phenomenological aesthetics, the theory of art in the form of literary theory, architecture, cinema, and other arts consider phenomenology as a method for conducting their own research. For instance, phenomenology is one of the most important directions in contemporary architectural theory. Architectural theory based on the studies of M. Merleau-Ponty and M. Heidegger turns to describing the experience of perceiving architectural space, reveals the existential significance of place in human existence,

reflects on the bodily rootedness of humans in the world. The context of architectural theory is particularly important for the critics of the role of vision in the subject's experience. Shifting the emphasis to the bodily connection of a human with the surrounding environment allows us to speak about human not only as a detached observer, but also as a subject who inhabits and actively participates in the fullness of the world. At the same time, attention to place implies a description of its eventful and ritual structure, which lacks completeness and is permeated with elusive, disappearing, invisible dimensions, bringing architectural theory closer to the problems of phenomenological aesthetics. This statement becomes resonant with authors and aestheticians who draw from phenomenology. It is close to Shusterman's corporeal aesthetics, the ideas of phenomenological aesthetics of the environment, and the aesthetics of involvement of Berleant. Also, this topic is significant for the aesthetics of visual arts. Thanks to recent developments in installation, video, and computer art, aesthetics is gradually moving away from the categories of detached contemplation and critical interpretation, bringing to the forefront the bodily and emotional involvement of the viewer. In this context, aesthetics questions the model of visual distance for more traditional forms of art as well. For example, R. van de Vall proposes a tactile and affective concept of image in his book "At the Edges of Vision." Drawing on the philosophy of M. Merleau-Ponty, E. Levinas, J.-F. Lyotard, and G. Deleuze, on the one hand, and on the theory of new media, on the other, van de Vall develops a performative phenomenology of aesthetic reflection, visibility, and the visual arts. The film theory (by L. Marks, V. Sobchak, J. Barker) refers to phenomenology to understand the perception of the viewer, its aesthetic experience, and the genesis of aesthetic experience, it raises a question about the reality of the image, about the cinema's ability to create a unique bodily experience that is transmitted to the viewer. The theory of modern dance (M. Sheets-Johnstone, S. Kozel, E. Brannigan) and performance (E. Fischer-Lichte, B. Massumi, R. Schechner) continues the trajectories of thought of the phenomenology of the body by Merleau-Ponty.

The problematic fields and intersections of aesthetics, phenomenology, and art theory reflect a common tendency towards bringing together phenomenological aesthetics with practical and everyday aspects of life, with corporeality and embodiment, and with the characteristics of the experience of the contemporary subject.

Possible topics include, but are not limited to:

- The relationship between phenomenology and classical aesthetics
- Phenomenology and art
- Aesthetic consciousness in the phenomenology of E. Husserl

- Phenomenology of painting, phenomenology of poetry, phenomenology of music, phenomenology of architecture, literature, cinema, etc.
- Aesthetic experience in phenomenology
- Problems in the history of the development of phenomenological aesthetics, the place of aesthetics in (post)phenomenology
- phenomenology of urban environment
- Kantian aesthetics in the context of phenomenology (on the occasion of the 300th anniversary of Kant's birth)

The articles can be written in Russian, English and German — all three languages are acceptable (acceptable volume of an article should have 30.000–50.000 characters including spaces, footnotes, references, abstracts and key words).

Guidelines for submissions can be found on the official site of the journal.

Deadline for submissions: **May 1, 2024**

Deadline for decision: **June 15, 2024**

Deadline for publication: **December 30, 2024**

Please send your formatted submissions to:

laresia@yandex.ru & jakovleva.ljubov@yandex.ru

HORIZON ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Журнал “HORIZON. Феноменологические исследования” издается при Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета в формате научного рецензируемого периодического издания с 2012 года. Журнал выходит два раза в год, все материалы проходят процедуру двойного ‘слепого’ рецензирования и экспертного отбора.

Издание рассчитано как на специалистов в области феноменологии и философской герменевтики, так и на широкий круг читателей, имеющих интерес к актуальной философской ситуации.

Целью журнала является формирование и поддержание общего коммуникативного пространства для исследователей, работающих сегодня в области феноменологии и близких к ней философских направлений.

Журнал рассылается в ведущие университетские центры России и Европы.

Структура журнала “HORIZON. Феноменологические исследования”:

Первый раздел — **“Исследования”** — содержит в себе оригинальные авторские статьи. Передавая рукопись в журнал, автор передает исключительные авторские права на ее публикацию журналу. Все материалы публикуются на основании согласия автора с вышеуказанным условием. Журнал публикует только оригинальные исследования и статьи. В данном разделе материалы публикуются не только на русском, но также и на английском, немецком и французском языках *без перевода*. Редакция просит авторов, предоставляющих свои материалы на английском, немецком или французском языках присылать их уже в прошедшем корректуру у носителя соответствующего языка виде.

Второй раздел — **“Переводы и комментарии”** — представляет вниманию читателя переводы фрагментов текстов классиков или наиболее видных современных представителей феноменологического направления, а также философских направлений, близких к нему. Тексты переводов, как правило, сопровождаются экзегетическими комментариями. Цель данного раздела — обсудить главным образом малознакомые широкому читателю архивные документы, а также исследования, очерки, эссе авторов, вошедших в галерею мировой науки и философии. Публикация всех переводов в журнале “HORIZON. Феноменологические исследования” согласована с правообладателями.

Третий раздел — **“Дискуссии”** — составлен из отчетов об уже прошедших научных мероприятиях, связанных с феноменологией, как в России, так и за рубежом, отзывов, полемических реплик, интервью и бесед. Редакционная коллегия журнала стремится к тому, чтобы подобные отчеты были не только информационными, но и аналитическими, и ставит перед собой цель тем самым интенсифицировать коммуникацию представителей феноменологического направления современной философии, создавать поле для актуальных дискуссий.

Четвертый раздел — **“Рецензии”** — составляется из отзывов на публикации по феноменологической тематике, увидевшие свет в течение последних пятнадцати лет. Раздел рецензий призван послужить представлению достойных научного читательского интереса книг, следуя общей цели журнала: совместными усилиями создавать единое мыслительное поле, поле живого общения и обмена новыми идеями.

Пятый раздел — **“События”** — включает в себя анонсы предстоящих событий, к которым относятся не только проведение научных мероприятий, семинаров, конференций, презентаций, но и выход в свет монографий, научных переводов, защита диссертаций и т. п., ссылки на интересные интернет-источники, справочную литературу.

Редколлегия журнала “HORIZON. Феноменологические исследования” приглашает заинтересованных авторов присылать свои материалы для рассмотрения их на предмет возможной публикации в издании. К сотрудничеству приглашаются как российские, так и зарубежные исследователи.

Все материалы следует присылать на имя главного редактора журнала **Артеменко Натальи Андреевны** по адресу: N.Artemenko@horizon.spb.ru

Обращаем внимание авторов, что *редколлегия вправе отклонить рассмотрение рукописи к публикации, если она не оформлена согласно требованиям журнала*. Допускается также ориентироваться авторам при оформлении своих работ на *последний номер журнала*.

Авторы присылают свои материалы на электронный адрес главного редактора как приложение к электронному письму, состоящее из двух файлов:

1. Информация об авторе, включающая:
 - аффилиацию (ученую степень и звание (если есть))
 - институциональную принадлежность / место работы
 - адрес места работы с указанием почтового индекса, города, страны
 - научные интересы
 - последние публикации
 - адрес электронной почты
2. Рукопись:
Материалы присылать в формате MS-Word.

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (**до 2 п. л.**), рецензии (**до 0,5 п. л.**), переводы (**при наличии авторских прав**), рецензии на издания, увидевшие свет в течение **последних пятнадцати лет**, отчеты о научных мероприятиях, анонсы. Статьи должны сопровождаться аннотацией на английском и русском языках (**около 250 слов**) с указанием имени автора, названия и **7–9** ключевых слов.

Обращаем внимание на то, что позиция редакции может не совпадать с позицией авторов.

HORIZON STUDIES IN PHENOMENOLOGY

The journal “Horizon. Studies in Phenomenology” is published under the auspices of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University. It has been published as a peer-reviewed scholarly periodical since 2012. The journal is published biannually; all the submitted articles are subject to peer-review and selection by experts.

The journal is intended both for specialists in phenomenology and hermeneutics and for all those interested in the current situation in philosophy.

The **goal** of the journal is to provide and support a common space of communication for researchers working in the field of phenomenology and in related branches of study.

The journal is distributed to the libraries, leading university and research centers of Europe and Russia.

The structure of the journal “Horizon. Studies in Phenomenology”:

The first section — “**Research**” — contains original articles. When submitting a manuscript, the author conveys the exclusive copyright thereof to the journal. All the materials are published provided that the author agrees with this condition. The journal only publishes original studies and articles. This section includes papers written in Russian, English, German and French (without translation). Authors submitting their texts in languages other than Russian (unless they are native speakers) are asked to have them corrected by a native-speaker.

The second section — “**Translations and Commentaries**” — presents extracts from classical texts translated into Russian as well as translations of texts written by contemporary scholars in phenomenology and related fields. Publication of translations is conditional on having completed the necessary copyright formalities; consent of copyright holders is required. Translations are published in “Horizon. Studies in Phenomenology” only if copyright holders’ permission is obtained. Texts are usually followed by exegetic comments. The goal of this section is to discuss archival documents unfamiliar to most readers and present studies and essays by renowned philosophers and scientists.

The third section — “**Discussions**” — is composed of reports on recent events related to phenomenology which took place in Russia or abroad. It also includes polemics, interviews and reports on conferences. These reviews are meant to be not only purely informational, but analytical as well. The objective of this section is to intensify communication between contemporary phenomenologists and provide a space for discussions on relevant topics.

The fourth section — “**Book reviews**” — comprises comments or critical opinions on books and monographs on phenomenological themes published within the last 15 years. This section is intended to present noteworthy books, in accordance with the general goal of the journal, which is to cooperate on creating a unified field of thought, communication and exchange of new ideas.

The fifth section — “**Events**” — contains announcements of forthcoming events such as conferences, seminars, monographs, thesis defenses etc. and reference to web sources and reference materials.

The Editorial Board of the journal “Horizon. Studies in Phenomenology” invites all those interested to submit their texts in the afore-mentioned languages. Both Russian and foreign researchers are invited to collaborate.

The authors are invited to send their texts addressed to the Editor-in-chief **Natalia Artemenko** to the e-mail address: N.Artemenko@horizon.spb.ru

We wish to bring to the attention of the authors that the Editorial Board may *decline a manuscript if it does not conform to the format requirements of the journal*. When formatting their papers, the authors may consult the last issue of the journal for guidelines.

All the relevant materials should be attached to your e-mail. The attachment should contain two separate files:

- information on the author, including:
 - scientific affiliation (degree; academic title, if any)
 - institutional affiliation or place of work
 - scientific interests
 - recent publications
 - e-mail address
- the manuscript proper

All the materials should be sent in the MS-Word format.

The following materials are accepted for submission: original articles (**up to 80 000 printed characters**), reviews (**up to 20 000 characters**), translations (**with copyrights**), book-reviews on publications which appeared **within the last 15 years**, reports on scientific events, announces. Articles should be provided with an abstract in English (**250 words**), with the author's name, the title and **7–9 key words**.

The Editorial staff assume no liability for the author's attitudes and reserve the right to share them or not.