

IV. РЕЦЕНЗИИ

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-2-576-585>

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ АДОНИСА ФРАНГЕСКУ

LEVINAS, KANT AND THE PROBLEM OF TEMPORALITY

London: Palgrave Macmillan, 2017. ISBN 978-1-137-59795-3

АННА ЯМПОЛЬСКАЯ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.

Национальный исследовательский университет «Высшая Школа Экономики»,
центр фундаментальной социологии.

105066 Москва, Россия.

E-mail: iampolsk@gmail.com

Книга британского феноменолога А. Франгеску подходит к сопоставлению философии Левинаса с философией Канта не со стороны противопоставления гетерономии и автономии, как в большей части имеющейся литературы, а исходя из вопроса о трансцендентальном схематизме. Посредником между Левинасом и Кантом выступает Хайдеггер, а также Ф. Розенцвейг с его «библейской» версией экстатической темпоральности. Левинасовская диахрония описывается Франгеску как новая форма экстатической темпоральности, отличная от темпоральности в трактовке как Хайдеггера так и Розенцвейга. Франгеску утверждает, что она служит аналогом трансцендентального схематизма разума. Мы кратко сопоставляем интерпретацию Франгеску с концепцией трансцендентального схематизма у М. Ришира, которая также восходит к левинасовской диахронической темпоральности. Схематизм у Ришира играет роль медиальной структуры, соединяющей воедино разнородные элементы, а именно слой «феноменологического», то есть нестабильного и мерцающего смысла, и слой «символического», то есть смысла определенным образом стабилизированного, учрежденного. Сходным образом и для Франгеску диахроническая темпоральность выступает как синтезирующая (хотя и не синхронизирующая) структура — как исходный синтез Бога, человека и мира.

Ключевые слова: Левинас, Кант, Хайдеггер, Розенцвейг, темпоральность, диахрония, трансцендентальный схематизм.

© ANNA YAMPOLSKAYA, 2018

ADONIS FRANGESKOU

LEVINAS, KANT AND THE PROBLEM OF TEMPORALITY

London: Palgrave Macmillan, 2017. ISBN 978-1-137-59795-3

ANNA YAMPOLSKAYA

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.

National Research University "Higher School of Economics", Centre for Fundamental Sociology.
105066 Moscow, Russia.

E-mail: iampolsk@gmail.com

Frangeskou's point of departure in his juxtaposition of Levinas and Kant is the problem of transcendental schematism but not the tension between autonomy and heteronomy as it is common for most of the published literature. Thus, the middle ground between Levinas and Kant is occupied by Heidegger, but also by Franz Rosenzweig with his "biblical" version of ecstatic temporality. Levinasian diachrony is described by Frangeskou as a new form of ecstatic temporality, different from the interpretations given by Heidegger and Rosenzweig. It is analogous to transcendental schematism of reason. We briefly compare Frangeskou's interpretation with Marc Richir's notion of transcendental schematism which also goes back to Levinasian diachronic temporality. Richir's schematism functions as a medium joining together heterogeneous elements such as the layer of "phenomenological", i.e., the unstable and flickering sense, and the layer of "symbolic", i.e., the organised and stabilised sense. In a similar way, for Frangeskou, diachronic temporality provides a synthesis (though, not a synchronisation) of God, the world and a man.

Key words: Levinas, Kant, Heidegger, Rosenzweig, temporality, diachrony, transcendental schematism.

В прошлом году в издательстве Макмиллан вышла книга британского феноменолога Адониса Франгеску «Левинас, Кант и проблематика темпоральности» (Frangeskou, 2017). Сопоставлению Левинаса и Канта посвящен целый ряд работ, однако в основном они касаются этических вопросов, поднятых во *Второй Критике*: морального закона, свободы и субъективности (прекрасным примером может послужить недавняя монография Г. Бастерры (Basterra, 2015), где показана вся сложность взаимоотношений между кантовской «автономией» и левинасовской «гетерономией»). Одним из немногих исключений является книга Джона Ллевелина (Llewelyn, 1999), путеводной нитью для которой стала проблематика теории познания, и, конкретно, проблема воображения. Книга Франгеску во многом продолжает работу Ллевелина, однако для него главной темой, объединяющей Канта и Левинаса, является проблема времени и — в следе Хайдеггера — проблема трансцендентального схематизма. Задача, которую перед собой ставит Франгеску — понять, как этика (в качестве *metaphysica specialis*) может претендовать на звание «первой философии» (*metaphysica generalis*); более конкретно, Франгеску показывает, как тот способ,

которым мы мыслим другого человека и Бога, обуславливает наше представление о времени.

Значительную часть книги представляет собой тщательное, строчка за строчкой, прочтение *Kantbuch*. Интерпретируя хайдеггеровскую концепцию времени, Франгеску повторяет основные тезисы Левинаса и Деррида; он пространно аргументирует, что Хайдеггер, объясняющий прошлое и будущее в терминах присутствия и отсутствия, остаётся в плену у метафизики присутствия (Frangeskou, 2017, 88). Гораздо больший интерес для читателя представляет его интерпретация левинасовской концепции в хайдеггеровских терминах, представленная в четвертой и пятой главах. Хотя сама структура диахронической темпоральности, как убедительно показывает Франгеску, во многом повторяет структуру хайдеггеровской темпоральности, Левинас делает очень существенный шаг вперед; в его философии «время открывается уже не как горизонт понимания бытия, но в темпоральности, открывающей время как отношение к другому, осуществляется само движение за пределы этого горизонта» (Frangeskou, 2017, 88). Проблематика времени, а значит, и проблематика конституирования бытия, выводят нас за пределы бытия, в по-ту-сторону бытия: вопрос в том, можем ли мы мыслить это по-ту-сторону? Франгеску отталкивается от замечания Хайдеггера о том, что главы о трансцендентальном схематизме являются «принципиальной частью» *Первой Критики* (Khaidegger, 1997, 50). Именно в терминах схематизма Франгеску будет интерпретировать темпоральность у Левинаса; но не столько в терминах *трансцендентального схематизма* как посредника между чувственностью и рассудком, сколько в терминах *схематизма разума*, осуществляющего «смычку» разума и рассудка. Расширение понятия схематизма, предложенное Хайдеггером (Khaidegger, 1997, 55), позволяет Франгеску увидеть в левинасовской диахронической темпоральности аналог кантовских схем разума.

Основной тезис Франгеску достаточно прост и касается роли регулятивных идей *разума* в интерпретации трансцендентального схематизма: мы не можем по-настоящему схватить суть схематизма у Канта, если мы ограничимся только необходимостью посредничества между *рассудком* и *чувственностью* и вынесем *разум* за скобки. Хотя у Левинаса и нет систематического изложения своей собственной интерпретации Канта, однако Франгеску считает, что его беглые заметки открывают нам путь к альтернативному прочтению «Критики чистого разума» — «по ту сторону чувственных схем чистых понятий рассудка и экзистенциальной темпоральности *Dasein*». В свою очередь, хайдеггеровское изложение темпоральности *Dasein* слишком жестко ограничивает кантовскую

проблематику, поскольку «Кант определяет этический статус схематизма согласно регулятивным идеям чистого разума (Бог, мир и человек)» (Frangeskou, 2017, 2). Однако Франгеску подчеркивает, что левиновская интерпретация темпоральности во многом наследует хайдеггеровской, и что та «деформализация кантовского понятия времени», которая лежит в основе левиновской критики Канта, хотя и направлена против Хайдеггера, но тем не менее воспроизводит основную структуру хайдеггеровской аргументации. Соответственно, у Левинаса, как и у Хайдеггера, речь идет о деструкции (или скорее о деформализации, понимаемой как реконструкция) кантовской идеи схематизма — но уже не в соответствии с хайдеггеровской схемой горизонтно-экстатической темпоральности, а в соответствии с новой, диахронической темпоральностью. Левинас следует за Хайдеггером в вопросе о том, что темпоральность — это ключ ко всему (Frangeskou, 2017, 82), однако темпоральность Левинаса описывает иначе, не по-хайдеггеровски. Угол зрения, выбранный Франгеску, представляет спор Левинаса с Хайдеггером (Frangeskou, 2017, 78) как спор о смысле темпоральности, о ее значении.

В отличие от Хайдеггера, у Левинаса размыкание времени мыслится не в терминах присутствия или настоящего, а терминах «внепамятного прошлого» и «профетического будущего»; нельзя не отметить религиозную нагруженность этих терминов. Мы позволим себе привести пространную цитату из Левинаса, которая так важна для интерпретации Франгеску:

Есть время, которое не может быть понято исходя из присутствия и из настоящего, в котором прошлое есть лишь удержанное настоящее, а будущее — грядущее настоящее. [Представление как] воспроизведение-настоящего оказалось бы основной модальностью ментальной жизни. Но если исходить из этического отношения к другому, то я могу увидеть проблеск темпоральности, в которой измерения прошлого и будущего приобретают свое собственное значение. В ответственности за другого прошлое другого, которое никогда не было моим прошлым, начинает меня касаться, оно для меня уже не воспроизведение-настоящего. Прошлое другого — в некотором смысле история человечества, в которой я никак не участвовал, при которой я не присутствовал — становятся моим прошлым. Что же касается будущего, то это не есть мое предвосхищение некоего настоящего, которое ожидает меня уже готовым и которое подобно невозмутимому порядку бытия, как если бы темпоральность была синхронией. Будущее есть время пророчества, которое есть и приказ, моральный императив, весть о [бого]духовности [...] будущее не есть просто грядущее. Бесконечность времени не пугает меня, я думаю, что это само движение к-Богу, и что время лучше вечности, которая есть лишь ожесточенность настоящего, идеализация настоящего. (Levinas, 1993, 125)

Франгеску считает, что эту «складчатую» диахроническую темпоральность тем не менее можно изложить в хайдеггерианских терминах тройного экстатического горизонта:

Надо мыслить темпоральные экстазы прошлого, настоящего и будущего уже не согласно подлинно-экзистенциальным структурам назад-к, пребывания-при и по-направлению-к-себе, но согласно новым диахроническим структурам отбрасывания-назад, ответственности-за, и отрывания-от-себя. (Frangeskou, 2017, 125–126)

Термины, выбранные Франгеску для описания диахронии как трех горизонтов, указывают, насколько левинасовская проблематика времени завязана на проблематику субъективности и самости. Можно было бы даже сказать, что диахрония времени разрушает структуру идентичности: как говорит Левинас в одной из своих поздних работ, философское пробуждение есть «пробуждение от идентичности ради того, что лежит глубже, чем самость» (Levinas, 1986, 51); Франгеску, однако, не спешит разворачивать эту тему. Его интерпретация левинасовской темпоральности как *экстатической и горизонтной* сосредоточена вокруг двойственного понятия трансцендирования — трансцендирования к ближнему и трансцендирования к Богу.

Ключом к пониманию Левинаса служит для Франгеску *Приложение к Трансцендентальной диалектике* (A 665/B 693, здесь и далее цитаты из *Первой Критики* даны по изданию (Kant, 1994)). Действительно, сам Левинас в лекциях 1975–1976 года обращается к идеям Канта о регулятивных идеях разума (Levinas, 1995, 177–181). Он подчеркивает, что регулятивные идеи разума не ограничиваются человеком и миром; без Бога — не как онтологического основания мира, не как темы теологического дискурса, ни даже как собеседника в диалоге, а без Бога как *регулятивной идеи* — Канту последовать нельзя. Само по себе содержание теологической и психологической идеи у Левинаса и Канта очень различно, но, как утверждает Франгеску, структурно и функционально левинасовский Бог, который «приходит в идею», в мышление и уже этим необратимо деформирует рассудочную логику Тожественного, восходит к кантовской трансцендентальной теологической идее, которая заставляет нас мыслить так, как будто «у совокупности предметов есть единое основание» и «сами предметы возникли из этого прообраза всякого разума» (A 672/B 700).

В отличие от Габриэлы Бастерры (Basterra, 2015), которая систематически игнорирует присутствие Бога в мысли Левинаса, Франгеску акцентирует важность этой проблематики для левинасовской интерпретации диахронии:

Эти три горизонтные схемы особенно интересны и важны потому, что в них замыкание «бесконечности времени» характеризуется как «само движение к-Богу». Это горизонтные схемы темпоральности, характер которых состоит в особенной открытости по направлению к Богу и которые даны в каждом из экстазов вне-себя-для-другого. (Frangeskou, 2017, 132)

Как же «практический смысл» времени, который связан с отношением с ближним, завязан на отношение с Богом, с одной стороны, и на необходимость медиальной структуры, обеспечивающей «смычку» чувственности и рассудка, с другой? Ответу на этот вопрос посвящена шестая, центральная, глава книги.

В этой главе неожиданно возникает четвертый герой повествования Франгеску — Франц Розенцвейг¹. Уже Питер Эли Гордон, автор нашумевшей книги «Розенцвейг и Хайдеггер: между иудаизмом и немецкой философией»², видел в философии времени Розенцвейга своеобразный аналог хайдеггеровской «экстатической темпоральности» (Gordon, 2003, 195–198). Для Розенцвейга, как и для Хайдеггера, время не представляет собой всего лишь последовательность мгновений «теперь»: настоящее приобретает смысл только в свете будущего Искупления, которого следует ожидать «ежемоментно», и именно это предвосхищение избавление и делает настоящее — настоящим, и будущее — будущим³. Развивая эту идею Гордона, Франгеску выстраивает интерпретативную схему, согласно которой имеются три различных способа «деформализации» понятия времени — хайдегговский, розенцвейговский и левинасовский: деструкция трансцендентального схематизма может производиться согласно экстатической темпоральности *Dasein*, согласно библейским экстазам темпоральности (Творение, Откровение, Искупление), и согласно «этической», диакронической темпоральности. Я приведу развернутую цитату из интервью

¹ Главная книга Розенцвейга, «Звезда избавления» (1930), недавно вышла в русском переводе: (Rosentsveig, 2017).

² Умирающий Розенцвейг при обсуждении Давосского спора между Кассирером и Хайдеггером счел нужным публично стать на сторону Хайдеггера; отвергая тезис Розенцвейга о возможном влиянии Г. Когена на Хайдеггера, П. Э. Гордон в своей книге показывает, что между взглядами Розенцвейга и Хайдеггера действительно существует определенное сходство (Gordon, 2003, xxv, 297–303).

³ «К будущему относится прежде всего предвосхищение, а именно то, что конец нужно ожидать ежемоментно [...] Без этого предвосхищения и без внутреннего принуждения к нему, без того, чтобы “звать Мессию до того, как его время наступило” (Бава меция, 85б) и без искушения “взять царство небесное силой” (Мф. 11:12), будущее — никакое не будущее, а всего лишь бесконечно отдаленное, проецированное вперед прошлое» (Rosenzweig, 2002, 253–254; Rosentsveig, 2017, 263–264).

1988 года, которое пока еще не доступно на русском языке, поскольку она является главным текстуальным подтверждением концепции Франгеску:

Существенной темой моих исследований является деформализация понятия времени. Кант называет время формой любого опыта. Действительно, любой человеческий опыта облачен в некую временную форму. Трансцендентальная философия, идущая от Канта, наполняла эту форму идущим от опыта чувственным содержанием, или, начиная с Гегеля, диалектически сводила эту форму к содержанию [...] Особенно замечательным у Хайдеггера является то, что он поставил вопрос о том, каковы те ситуации или же характеристические обстоятельства конкретного существования, с которыми прохождение прошлого, 'настоящность' настоящего и будущность будущего — называемые *экстазами* — сущностно и исходно связаны [...] В свою очередь Франц Розенцвейг, не используя ту же самую терминологию и не отсылая к тем же самым ситуациям, тоже искал те 'особые обстоятельства' переживания, в которых конституируется темпоральность. Он мыслит прошлое исходя из идеи религии и религиозного сознания, исходя из творения; настоящее — исходя из слушания и принятия откровения, и грядущее — исходя из надежды на искупление, возвышая эти библейские категории до уровня условий самой темпоральности. Библейские отсылки используются тут как модулы исходного сознания человека, которые разделяются огромной частью человечества. Дерзость Розенцвейга состояла именно в том, что он прошлое соотносит с творением, а не наоборот, творение с прошлым, настоящее — с Откровением, а не Откровение с настоящим и будущее — с Искуплением, а не Искупление с будущим. (Levinas, 1993, 244–245)

Именно требование конкретности, унаследованное от Хайдеггера, и идущая от Розенцвейга «дерзость», требующая соотносить формы темпоральности с конкретными формами человеческого существования, а не наоборот, и лежит, согласно Франгеску, в основе левинасовской концепции. Как и Розенцвейг, Левинас мыслит прошлое исходя из бесконечной значимости того, что произошло с другим, а не исходя из той формы переживания прошлого, которое имеется у меня самого как автономного и самоидентифицированного субъекта. Именно поэтому диахроническая темпоральность может сыграть роль своего рода «схематизма» разума, аналогичного трансцендентальному схематизму рассудка⁴ — ту роль, которую хочет ей отвести Франгеску.

Следует заметить, что Франгеску далеко не первый, кто предлагает новую интерпретацию «схематизма» в терминах левинасовской диахронической темпоральности. Более двадцати пяти лет назад подобная попытка уже была

⁴ Ср.: «...идея разума представляет собой аналог схеме чувственности, но с той разницей, что применение рассудочных понятий к схеме разума есть (в отличие от применения категорий к их чувственным схемам) не знание о самом предмете, а только правило или принцип систематического единства всего применения рассудка» (A 665/B 693).

предпринята Марком Риширом (следует отметить, что Франгеску от Ришира совершенно независим). Мы не можем здесь изложить ришировскую концепцию сколько-нибудь подробно, но отметим то, что представляется нам существенным: структура левинасовского «складчатого», гетерогенного самому себе времени лежит в основе такой феноменализации феноменов, которая предполагает субъективность, «запаздывающую» по отношению к самой себе, не находящуюся в постоянном контакте с собой, субъективность с внутренним «азором». Роль схематизма (схематизмов) заключается в выявлении, артикуляции и усвоении смысла-в-становлении (Schnell, 2011, 12). Другими словами, схематизм у Ришира играет роль медиальной структуры, соединяющей воедино разнородные элементы — но уже не чувственность и рассудок, а слой «феноменологического», то есть нестабильного и мерцающего смысла, и слой «символического», то есть определенным образом стабилизированного, учрежденного смысла. У Ришира (в отличие, скажем, от Мишеля Анри) эта синтезирующая и упорядочивающая смыслы структура представляет собой не только «среду», сколько «орган» феноменализации (Richir, 1992, 131). Сходным образом и для Франгеску диахроническая темпоральность выступает как синтезирующая (хотя и не синхронизирующая) структура: как исходный синтез Бога, человека и мира.

Франгеску ставит вопрос, который Левинас не считал нужным поставить (Frangeskou, 2017, 164), но который возникает у всякого, кто внимательно читает Левинаса: каким образом несоединимое — мое прошлое и прошлое другого человека, моя речь, обращенная к другому, и речь Бога, обращенная ко мне — все же соединяются в конкретности жизни субъекта? Каким образом диахрония образует собой *единую структуру*? Ответ Франгеску (Frangeskou, 2017, 189) состоит в том, что *синтетическое единство времени* вытекает из *систематического единства как единства разума*, декларированного в *Приложении* (А 680/В 708). Диахрония обеспечивает единство именно потому, что она играет роль трансцендентальной схемы разума — схемы «того регулятивного принципа, посредством которого разум, насколько это в его власти, распространяет систематическое единство на весь опыт» (А 682/В 710). Этот ответ, вытекающий из общей логики книги, не может не вызвать у читателя определенную фрустрацию.

Франгеску интерпретирует Канта через Хайдеггера, Хайдеггера через Розенцвейга, Розенцвейга через Левинаса. Результатом является ясная, сильная, но достаточно бедная конструкция. И Кант, и Левинас, и остальные герои этой книги предстают перед нами не как объемные, полнокровные образы,

а как тени, лишённые глубины. Попытка вывести проблематику чувственности (а все мы знаем, как она важна и для Канта, и для Левинаса) за рамки книги приводит к тому, что розенцвейговское требование *конкретности*, о котором шла речь выше, оказывается забыто или, по крайней мере, затушевано. Франгеску совершенно прав, когда — в отличие от многих авторов, пишущих о Левинасе — он подчеркивает важность идеи Бога для левинасовской философии; но проблема в том, что для Левинаса Бог приходит в мышление тогда, когда субъект отвечая Другому, обнаруживает себя аффицированным страданием Другого на уровне *плоти*, а не на уровне *разума*; аффицируемость как основная черта субъекта не только приводит к пересмотру статуса чувственности и аффективности, но и подразумевает проблематизацию самого разума, самой рациональности. Равным образом не выглядит достаточно обоснованным и «этическое» прочтение кантовского учения о схематизме, выносящее за скобки не только проблему воображения (а значит, и связанную с ней проблему символизации), но вопрос о способности суждения. Задача, которую ставил перед собой Франгеску, не может быть решена без обращения к *Третьей критике*, где в конечном итоге и проясняется связь трех основных способностей (разума, рассудка, и способности суждения)⁵. К тому же Франгеску остается удивительным образом глух к критике «идеи Бога как регулятивной идеи разума», которую мы встречаем у самого Левинаса. Для Левинаса невыносима кантовская попытка приписать Богу бытие в той или иной форме, попытка мыслить значение исходя из явления и бытия — а не из «ради другого» (Levinas, 1995, 180). Та форма рациональности, которая лежит в основе левинасовской философии (а эта философия глубоко рациональна), не признает этических правил, этической нормы как чего-то стабильного, раз и навсегда установленного, внешнего по отношению к моральному агенту; «заповедь», «требование», на которое я на-талкиваюсь в лице другого, не фиксирована раз и навсегда, но постоянно дается мне — моим собственным голосом, моим собственным речевым актом «вот я» — снова и снова⁶, левинасовская диахрония без конкретного осуществления этой диахронии в *хрупкости* адресной речи — это всего лишь конструкт.

⁵ В частности Марк Ришир, комментируя «Приложение к трансцендентальной диалектике», особо подчеркивает, что схематизм разума — это «рефлектирующий схематизм», встроенный в телеологию способности суждения (Richir, 1996, 108–117).

⁶ Ср.: «Надо отказаться от своих слов, раз-высказать высказанное (*dédire le dit*), надо вернуться и снова пробудиться к Богу: к Я до рефлексии, к Я, ставшему другому братом, к тому Я, которое в этом братстве стало ответственным и безразличным к смертности другого» (Levinas, 1986, 255), русский перевод см.: (Levinas, 2014, 35).

Есть, кажется, лишь одна ремарка Левинаса о Канте, которую А. Франгеску не цитирует в своей книге — та, где Левинас, защищая свою философию как «философию двусмысленности», опирается на авторитет Канта, представившего мышление в антиномиях как одну из форм спекулятивного мышления (Levinas, 1987, 70). «Этическому» прочтению *Первой критики* следовало бы принять все-речь эту иную, «колеблющуюся» и «двусмысленную», форму рациональности «по ту сторону знания».

REFERENCES

- Basterra, G. (2015). *The Subject of Freedom: Kant, Levinas*. Fordham University Press.
- Frangeskou, A. (2017). *Levinas, Kant and the Problem of Temporality*. London: Palgrave Macmillan.
- Gordon, P.E. (2003). *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Kant, I. (1994). *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1997). *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Lévinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lévinas, E. (1986). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1987). *Autrement que savoir*. Paris: Osiris.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre)*. Paris: Librairie générale française.
- Lévinas, E. (1995). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas, E. (2014). *Zametki o smysle*. [Notes on Meaning]. In S. Sholokhova & A. Yampol'skaya (Eds.), *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond] (18–38). Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Llewelyn, J. (1999). *The Hypocritical Imagination: Between Kant and Levinas*. London: Routledge.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. (1996). *L'expérience du penser: Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Rosenzweig, F. (2002). *Der Stern der Erlösung*. Freiburg: Universitätsbibliothek.
- Rozentsveig, F. (2017). *Zvezda izbavleniya* [The Star of Redemption]. Moscow: Mosty kul'tury / Gesharim. (in Russian).
- Schnell, A. (2011). *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*. Bruxelles: Ousia.