

## СУБЪЕКТИВНОСТЬ СУЩНОСТНОГО ОДИНОЧЕСТВА: ЭТЮД О ХАЙДЕГГЕРЕ И БЛАНШО

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Президента РФ МК-1872.2013.6.

Рассматривается парадоксальная фигура «сущностного одиночества» в мысли Мартина Хайдеггера и Мориса Бланшо. Парадокс этой фигуры заключается в том, что, будучи предельной субъективацией, сущностное одиночество исключает субъективность. Хайдеггер опирается на этот парадокс в своей критике субъекта. Бланшо применительно к сущностному одиночеству говорит о «субъективности без субъекта», аналогичной фундаментально-онтологической фигуре «голового бытия».

**Ключевые слова:** Хайдеггер; Бланшо; сущностное одиночество; субъективность; теория субъекта; экзистенциальная аналитика; фундаментальная онтология.

Я хотел бы остановиться на одном проблематическом локусе теории субъективности и вместе с тем критики субъекта – на фигуре «сущностного одиночества», обратившись при этом к мысли Мартина Хайдеггера и Мориса Бланшо. Само выражение «сущностное одиночество» я беру из одноименного текста Бланшо (*La Solitude essentielle*, 1953)<sup>1</sup>, и этот текст будет одним из основных источников моего анализа.

Одиночество вообще, как известно, – излюбленная тема философии экзистенциальной или чем-то напоминающей экзистенциальную. Сущностное, глубинное одиночество, в котором мы обнажаемся до того, что мы сами суть, – вот опыт, в котором самость, как кажется, должна присутствовать в «чистом» виде. В этом опыте нашей онтологической «подлинности» мы оказываемся, в каком-то смысле, вне мира или без мира – вне пространства коммуникации, вне привычного поля обмена мнениями, вне какого бы то ни было контекста. Вот, казалось бы, место принятия на себя своего собственного существования – место, в котором героический и иронический субъект может сойтись, наконец, в рукопашной с самим реальным или самой пустотой, место, где, собственно, и гнездится всегда ускользающая субъективность. Однако парадоксальным образом «наиболее собственным» опытом субъекта оказывается такой опыт, в котором сам субъект становится невозможным. В этом опыте не удерживается никакая самость, и об этом опыте нельзя говорить от первого лица. Таков парадокс сущностного одиночества, к которому – каждый по своему – были весьма чувствительны и Хайдеггер, и Бланшо.

В случае Хайдеггера сущностное одиночество связано как раз с его концепцией собственного (подлинного, аутентичного – *eigentlich*) существования. Хайдеггер говорит об обнажении экзистенции, об уединении (*Vereinzelung*) вот-бытия до «наиболее собственного» способа быть. В лекционном курсе 1929–1930 гг. «Основные понятия метафизики» [4, 5] вопрос об «одиночестве» (*Einsamkeit*) заявлен как один из главных метафизических наряду с вопросами о мире (*Welt*) и конечности (*Endlichkeit*)<sup>2</sup>. Уединение здесь – это аб-солюция экзистенции, её от-решение, становление собой как предоставление себе или отпущение себя на свободу (чуть ли не «отрешённость», *Gelassenheit*) – и экзистенциальное обращение, и

своеобразная «методическая» процедура, предоставляющая доступ к «самим вещам», как они себя кажут: «Конечность *существует* только в истинной обращённости к концу (*Verendlichkeit*). А в этой последней совершается в конечном итоге *уединение* (*Vereinzelung*) человека до его неповторимого вот-бытия. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своём тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то *одиночество* (*Vereinsamung*), в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это *одиночество* (*Einsamkeit*), в котором человек всегда будет оказываться словно единственным (*Einziger*)? – Что это такое – *уединение*?» [4. С. 8–9; 5. С. 29].

Уединение также имеет значение специфической индивидуации – вот-бытие отделяется от озаботившего его мира, возвращается к себе из «падения» в мир. Однако это «возвращение к себе» отнюдь не стоит понимать как погружение во «внутренний мир» или в какую иную область интериорного, поскольку никакого «внутреннего мира» нет. Это не изоляция «субъекто-вещи» в онтическом (или даже онтологическом) вакууме, в безмирной пустоте, которую Хайдеггер спешит окрестить «безобидной» (SZ § 40 [6. С. 188]). Напротив, в этом уединении вот-бытие обнажается для себя именно как бытие-в-мире. Это уединение в мире как предстояние перед миром, а не убежание в мир.

Можно ли говорить о какой-то специфической субъективности этого уединённого до наиболее собственного способа быть вот-бытия? Есть ли субъект у сущностного одиночества? Кто обнажается здесь – и кто же, если не субъект? И вообще – можно ли относительно экзистенциальной аналитики Хайдеггера в целом говорить о какой-либо теории субъекта? Ведь Хайдеггер неоднократно заявляет о своём отказе от самого понятия «субъект». Пожалуй, с этого вопроса и стоило бы начать.

Несмотря на непримиримую борьбу Хайдеггера с «субъектом», по поводу проблемы его собственного отношения к теории субъективности в критике складывается две по видимости противоположные позиции, за которыми стоят разные философские интересы: с одной стороны, радость от изведения субъекта, с другой – желание его сохранить.

Одна позиция признаёт, что Хайдеггеру удалось показать возможность онтологии существования без субъекта. В рамках этой позиции экзистенциальная аналитика Хайдеггера прочитывается преимущественно в оптике его позднего «поэтического мышления», которое, в типологии Алена Бадью, занимает место опыта, уклоняющегося и от субъективности, и от объективности [7. С. 43]. Однако здесь же возможно и смещение философии Хайдеггера в сторону полюса, ориентированного на объект мышления (как то делает, например, Эммануэль Левинас, в полемическом запале обвиняя Хайдеггера в «стыдливом материализме» [8. С. 280]). В рамках этой позиции мы можем сближать Хайдеггера с Людвигом Витгенштейном или Гилбертом Райлом, или со структурализмом, встраивая его тем самым в общую линию «элиминации субъекта», делающую акцент на разного рода автоматических, аутопоэтических, самообслуживающих структурах, на онтологических машинах, в работе которых нет ничего личного. Для Хайдеггера такой автоструктурой, прежде всего, будет язык (который сам говорит). Как бы то ни было, в целом в рамках этой позиции мы верим хайдеггеровским декларациям – хотя бы применительно к его собственной теории, как бы мы к ней в конечном итоге не относились. Забавно, что Хайдеггера здесь берут в союзники как те, кто возражает против субъекта дежурным «я просто не понимаю, о чём тут речь», так и те, кто всерьёз *зачарован* устранением субъективности и автоматизмом.

Другая позиция настаивает на том, что Хайдеггер, вопреки собственным декларациям, всё-таки говорил о субъекте, но в каком-то другом (или даже «более глубоком») смысле. Эта интерпретация опирается преимущественно на саму экзистенциальную аналитику «Бытия и времени» и ряда смежных с ним текстов – на тот философский прожект, который самим же Хайдеггером был впоследствии отставлен. Таковы в основном экзистенциально-философские и феноменологические, а также психоаналитические трактовки Хайдеггера, таково его прочтение у Хьюберта Дрейфуса [9] и т.д. В рамках этой позиции мы фактически отказываем Хайдеггеру в доверии и утверждаем, что его борьба с субъектом окончилась ничем, или что эта борьба далеко ещё не закончилась, или, оправдывая Хайдеггера, говорим, что он отказывается от субъекта в достаточно узком, специфическом «метафизическом» смысле (субъект как субстанция, субъект, коррелирующий с объектом), однако этим смыслом не исчерпывается всё содержание субъективности, что как раз и проявляет себя в его же (Хайдеггера) мысли, фактически реализующей другую, неметафизическую трактовку субъекта.

Говоря о субъективности сущностного одиночества, я тем самым также отказываю Хайдеггеру в полном доверии. Но что касается этих двух позиций по поводу Хайдеггера, а также стоящих за ними философских интересов, то они не представляются мне такими уж противоположными. Сущностное одиночество как раз это хорошо демонстрирует. Элиминация субъекта и радость (наслаждение), которую мы можем по этому поводу испытывать, связаны с той

«возможностью невозможного» (небытия, смерти), которая конститутивна для субъективности (если верить и в то же время не верить Хайдеггеру). Это удовольствие напоминает удовольствие ребёнка, который прячется или представляет себя мёртвым. А кому как не детям знать о том, что такое сущностное одиночество?

Вернёмся, однако, к Хайдеггеру и посмотрим на то, как разворачивается его борьба с субъектом. Прежде всего, Хайдеггер разделяется с ним в порядке деструкции метафизической традиции: для него теория субъективности, как она сложилась в западной мыслительной традиции, оказывается средоточием недомыслия. Применению терминов «душа», «дух», «сознание», как он отмечает в «Бытии и времени», «всегда сопутствует странное отсутствие потребности спросить о смысле означенного ими сущего» (SZ § 10 [6. С. 46]). *Subiectum* – это римский перевод греческого ὑποκείμενον – перевод одного только слова без перевода сопутствующего ему опыта, отсюда и беспочвенность говорящей о «субъекте» западной метафизики, как пишет Хайдеггер в «Истоке художественного творения» [10. С. 57]. Однако традиционные представления о «субъекте» загораживают доступ к *тому, что есть*, не только в силу своей непродуманности – они также и совершенно превратны. Образцом, *парадигмой* этой превратности для Хайдеггера выступает, разумеется, картезианская онтология, истолковываемая им через субъект-объектную оппозицию, а также через представление субъективного и объективного как двух автономных областей, «вещей» или субстанций со всей сопутствующей метафорикой «внутреннего» и «внешнего». На основе такой онтологии вырастает также представление об опосредованном характере связи с миром и вообще сама метафизическая проблема отношения к «внешней реальности». (Отметим, что это характерная черта многих критик субъективности: Гилберт Райл [11] или Томас Метцингер [12], критикуя субъекта в целом, критикуют фактически лишь специфическим образом истолкованное картезианство.)

Один из основных упрёков Хайдеггера этой всегда по существу картезианской (как он полагает) метафизике субъекта состоит в том, что в ней, ставящей субъекта во главу угла как интенциональное сущее, упускается вопрос о специфическом *бытии* этого сущего [13. С. 116–122], об экзистенции: «*Декарт*, кому приписывают открытие *cogito sum* как исходной базы новоевропейского философского вопрошания, исследовал *cogitare* своего *ego* – в известных границах. Напротив, *sum* он оставляет полностью неразобранным, хотя оно вводится с той же исходностью, что и *cogito*» (SZ § 10 [6. С. 45–46]). Эта инвектива адресована также – и ближайшим образом – Эдмунду Гуссерлю, а следом за ним и всему феноменологическому движению в целом. Не упустить из виду бытие интенционального как раз и призвана экзистенциальная аналитика. Однако, переводя её задачу на язык кантовской философии, Хайдеггер формулирует её не иначе как «предваряющую онтологическую аналитику субъективности субъекта» (SZ § 6 [6. С. 24]). (Отметим, что в таком контексте выражение «субъектив-

ность субъекта» фактически указывает на возможность какого-то другого – «неметафизического» или критически исправленного – употребления понятия «субъективность».)

Очевидно, что, отказываясь от языка метафизической теории субъекта, Хайдеггер, скажем так, не вполне отказывается от интерпретируемых этим языком «реалий». Он принципиально различает вопрос о «кто» и вопрос о «что» – и, соответственно, «экзистенциалы» и «категории» как две «основовозможности бытийных черт»: «Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть кто (экзистенция) или что (наличность в широчайшем смысле)» (SZ § 9 [6. С. 45]). Отличительной чертой экзистенции или вот-бытия – поскольку это такое сущее, для которого дело всегда в его бытии, – оказывается то, что оно «всегда моё» (*Jemeinigkeit*), а потому, обращаясь к нему, мы так или иначе должны использовать личные местоимения: «я есть», «ты есть» (SZ § 9 [14. С. 42]). Именно *Jemeinigkeit* обуславливает возможность подлинного или неподлинного характера экзистирования. Другими словами, бытие является для меня «моим» прежде, чем окажется собственным или несобственным.

Между тем, говоря о «кто» вот-бытия (*das Wer des Daseins*), Хайдеггер вместо «я» или «субъекта» пользуется понятием «самость» (*Selbst, Selbstsein*). И дело тут, конечно, не только в употреблении одних слов вместо других (хотя это, опять же, и не отрицает вышеупомянутых «реалий»). На первый взгляд, предметное поле – «материал» в самом абстрактном и ни к чему не обязывающем смысле – остаётся для Хайдеггера «тем же», что и в метафизической теории субъекта, однако вместе с постановкой вопроса о субъективности субъекта как о его существовании кардинальным образом меняется способ концептуализации этого материала – и сам материал, иначе концептуализированный, претерпевает определённые модификации (всё происходит в соответствии с описанием структуры опыта в гегелевской «Феноменологии духа»: вместе с «сознанием» меняется и сам «предмет» [15. С. 52]).

Прежде всего, в рамках такого изменения подхода к материалу и в связи с этим – изменения самого материала – Хайдеггер выходит за рамки оппозиции субъекта и объекта, сознания и предмета. Впрочем, о таком исходе мечталось уже давно, более того – фактически он уже давно совершился в рамках гуссерлевской, и ещё раньше – гегелевской феноменологии. Этот критический исход вместе с тем оказывался прокладыванием дороги к исходному опыту, к почве мысли. Однако традиционно считавшийся первичным «непосредственный чувственный опыт», как показывает Хайдеггер, не так уж первичен. Так, концептуализируемый опыт оказывается уже тем самым опытом в теоретико-познавательной модальности, предполагающим рефлексивную позицию субъекта – не исходным, но фундированным в опыте повседневности, в практической освоенности и практическом участии в мире. Для Хайдеггера теория вообще перестаёт быть радикальной почвой для постановки вопроса о бытии субъекта (в этом, как он сам полагает, пункт его рас-

хождения с Гуссерлем). Горизонтом, исходя из которого можно поставить вопрос о бытии субъекта, для Хайдеггера выступает фактичность экзистенции, мыслящаяся им как концептуализация той исходной интегральности опыта, которая не допускает его редукции к теоретическому:

«Эмпиричность факта вот-бытия, в качестве какого всякий раз существует любое вот-бытие, мы называем *фактичностью*... Понятие фактичности заключается в себе: бытие-в-мире “внутримирного” сущего, именно так, что это сущее может понимать себя как сопряжённое в своём “историческом пути” с бытием сущего, встречного ему внутри его собственного мира» (SZ § 12 [6. С. 56], перевод изменён).

Фактичность подразумевает дотеоретическое и даже «дорефлексивное» бытие-в-мире. И это бытие интегральной фактичности таково, что ни мир, ни самость не могут быть оторваны друг от друга. Более того, сочетающая их «граница» проходит не между «внутри» и «снаружи»: «Субъект и объект не совпадают с вот-бытием и миром» (SZ § 13 [6. С. 60], перевод изменён).

В «традиционной» же теории субъекта, так или иначе картезианской, Хайдеггера не устраивает как раз разделение мира и самости, которое, с одной стороны, результируется объективированием вещей, с другой – формирует представление о заповедной зоне «внутреннего», о каком-то особом закутке интерьерности. И этот закуток «внутреннего» раздражает его, как мне кажется, в намного большей степени, чем объективирование. С объективированием ещё можно считать как со своего рода общей «судьбой бытия», а вот интерьерность совершенно непристойна, ей нет места. Она методически изгоняется Хайдеггером уже на уровне понятийного аппарата, на уровне образующих концепции метафор. В экзистировании он делает акцент на *эк-*, т.е. на экстатической его составляющей. И эта направленность *вне себя* такова, что самость уже не существует в качестве устойчивого отправного пункта, а есть постольку, поскольку её границы и целостность постоянно нарушаются. Все эти границы радикальным образом поставлены под вопрос в самой концепции бытия-в-мире, в рамках которого самость, мир и бытие-в оказываются элементами общего подвижного целого. Показательно, что, подвергая деструкции субъект-объектную оппозицию, Хайдеггер не довольствуется диалектической равнозначностью внешнего и внутреннего, не прибегает и к апофатическому отрицанию того и другого, но подчёркивает, что всё является «внешним». В бытии-в-мире нет никакого сугубого «внутри» – оно всегда при вещах, оно всегда расположено к ним и направлено из себя: бытие-при-мире всегда снаружи (SZ § 13 [6. С. 62]). Вот-бытие (*Dasein*) – это «снаружи-бытие» (*Draussen-sein* – SZ § 13 [14. С. 62]).

В эту общую тенденцию изведения интерьерности вписывается и утверждение Хайдеггера о том, что одиночество (в смысле одинокости существования, отсутствия других) фактически является производным модусом бытия-вместе: «Одиночество (*Fehlen*) и “разлука” (*Fortsein*) суть модусы бытия-вместе (*Mitdasein*) и возможны лишь поскольку вот-бытие

как со-бытие (*Mitsein*) даёт встретиться в своём мире вот-бытию других» (SZ § 26 [6. С. 121; 14. С. 121], перевод изменён). Бытие-вместе как экзистенциал указывает на неизбывность со-бытия с другими, на брешь в экзистенции, носящей в себе «голос друга» (SZ § 34 [6. С. 163]; см. также [16]), равно как и голоса «людей» (*das Man*), на её постоянное пребывание в сартрианском «аду», который есть «другие». Перед лицом этих «других» у экзистенции нет укрытия, они подтачивают её, как вода камень, заклёвывают её, какстая голубей. Собственно, экзистенциал *Mitdasein*, как он разработан в «Бытии и времени», представляет собой не столько структуру социальной связи, или трансценденции к Другому, сколько, опять же, указывает на принципиальную разомкнутость или уязвимость вот-бытия – на то, что всякое его «внутри» всегда уже открыто вовне. В то же время, не будучи выражением радикальной трансценденции к Другому, экзистенциал со-бытия остаётся всецело *имманентным*, нисколько не препятствуя своеобразному «экзистенциальному солипсизму» *Dasein* (SZ § 40 [6. С. 188]). В качестве имманентной вот-бытию структуры, в качестве *экзистенциала Mitdasein* аналогичен скорее структурам интериоризации Другого в психоанализе.

Самость по сути всегда *вне себя*. Она принципиально не может в себе удержаться: в самой основе её устройства, в самом её «у себя» – такая структура, как «не-по-себе» (*Un-zuhause*). Это не-по-себе, открыто проявляющееся в ужасе, оказывается тем, что определяет существование как заботу, переход и экстаз, как движение вне-себя, включая бегство от себя и падение в мир. «Не-по-себе», опять же, структурно напоминает психоаналитическую фигуру травмы. Травматическая субъективность также не может удержаться в себе, не может обладать собой, натываясь в себе на непрозрачное, не пускающее «внутри» вытесненное содержание. Однако в контексте экзистенциальной аналитики Хайдеггера, конечно же, совершенно не обязательно иметь в виду какой-то конкретный и историчный травматический эпизод, который в данном случае будет не более чем «онтическим» обстоятельством. Экзистенция в целом онтологически травмирована или представляет собой след обширной онтологической (имеющей «структурный» характер) травмы.

Это имманентное изгнание вовне, эта структура самости как самоизгнания находит выражение также в целом ряде других экзистенциалов: заброшенность (*Geworfenheit*), вина (*Schuld*) и, наконец, решимость (*Entschlossenheit*) как ещё одна отличительная черта существования в модусе подлинности. Решимость – это принятие на себя радикальных возможностей экзистирования, в том числе той возможности невозможного, которую представляет собою смерть (SZ § 50 [6. С. 250]). Такая решимость, опять же, отнюдь не предполагает надстраивание задним числом субъекта как всё того же старого доброго автономного деятеля, распорядителя интенциональных актов. Такая решимость – скорее то, что *постигаем Dasein*, то, что с ним *случается*, – то онтологическое событие, которое разыгрывается в поле существования, и участником которого оказывается само это существование.

Одиночество как близость к онтологической «сущности» и радикальная индивидуация как доступ к этому одиночеству – как уединение – в экзистенциальной аналитике Хайдеггера связаны преимущественно с двумя «основороасположениями» или «фундаментальными настроениями». Это ужас (*Angst*, в «Прологемах к истории понятия времени» (§ 30), в «Бытии и времени» (§ 40), в «Что такое метафизика?» [17], и др.) и глубинная скука (*Langeweile*, в «Основных понятиях метафизики» (§ 18, 29–39), и опять-таки в «Что такое метафизика?»). Эти основонастроения открывают для вот-бытия мир как целое, и, так сказать, открывают саму открытость. Ужас, как пишет Хайдеггер в «Бытии и времени», ужасается от бытия-в-мире как такового (SZ § 40 [6. С. 186]) и ужасается за это бытие (SZ § 40 [Там же. С. 188]). В ужасе его *от-чего* и его *за-что* тождественны, это тождество разомкнутого и размыкания. В ужасе вот-бытие обнаруживает то «ничто», в которое оно «выдвинуто» [17. С. 22] – бытие как «ничто из сущего», как то «ничто», которое оно само собой являет.

Ужас уединяет присутствие до его «сущностного одиночества»: «Ужас отнимает... у вот-бытия возможность, падая, понимать себя из “мира” и публичной истолкованности. Он отбрасывает вот-бытие назад к тому, за что берёт ужас, к его собственной способности-быть-в-мире. Ужас уединяет вот-бытие в его наиболее своём бытии-в-мире, которое в качестве понимающего сущностно бросает себя на свои возможности. С за-что ужаса вот-бытие разомкнуто ужасом как бытие-возможным, а именно как то, чем оно способно быть единственно от себя самого как уединённого в одиночестве (*vereinzelt in der Vereinzelung*)» (SZ § 40 [6. С. 187–188], перевод изменён).

Ужас не просто показывает возможности собственного и несобственного в нейтральном модусе равноценности («В ужасе лежит возможность отличительного размыкания, поскольку он уединяет. Это одиночество возвращает вот-бытие из его падения и показывает ему собственность и несобственность как возможности его бытия» (SZ § 40 [6. С. 190–191], перевод изменён)). Для Хайдеггера ужас уже есть размыкание к возможности собственного бытия («Ужас обнажает в вот-бытии бытие к наиболее своей способности быть» (SZ § 40 [6. С. 188], перевод изменён)).

Глубинная скука точно так же оказывается опытом «собственного» и в этом смысле индивидуует *Dasein*, «уединяет и тем размыкает вот-бытие как “solus ipse”» [Там же], среди отказывающего ему сущего, в целом обнажая перед ним мгновение как «проблеск решимости вот-бытия быть вот-тут-бытием, которое всегда есть экзистирование в полностью схваченной ситуации – как неповторимое и единственное» [5. С. 265].

Но *кто* уединяется в этих ситуациях ужаса или скуки? Или же в этой единственной в своём роде ситуации, о которой мы можем сказать: ужас, скука, существование? «Самость» или же «кто» вот-бытия – это, в первую очередь, *das Man*, неопределённо-личное «люди», такая структура, которая всегда уже наличествует для бытия-в-мире. «Люди» как способ

самопонимания и самополагания вот-бытия в пространстве «публичной истолкованности» – это фигура, характерная для экзистенциальной «неподлинности». Эта неподлинность характеризуется, на первый взгляд, как бы дефицитом присутствия, недостатком личного участия и собственного «я», и этим как раз и отличается от экзистенциальной подлинности. Однако для Хайдеггера это совершенно не так. Прежде всего, как раз для неподлинности и характерна специфическая прочность и обеспеченность присутствия – та самая почва под ногами, которую теряет вот-бытие в модусе подлинности: «Несобственность вот-бытия означает, однако, не где-то “меньше” бытия или “низшую” ступень бытия. Несобственность может, наоборот, обусловить полнейшую конкретность вот-бытия в его деловитости, активности, заинтересованности, жизнерадостности» (SZ § 9 [б. С. 43], перевод изменён). Неподлинное существует в модусе свойскости и освоенности, оно «у себя дома» (*Zuhause*), тогда как в подлинном открывается истинное не-по-себе (*Un-zuhause*). Однако и личное участие в смысле развития собственного «я» вовсе не отличает собственное от несобственного. Отличительная черта собственного существования, до которого уединяет «сущностное одиночество», это не просто открытость тем или иным возможностям – такая открытость характерна для экзистенции в принципе, в том числе и для несобственных модусов экзистирования – но – прежде «наброска» или «проекта» – открытость самой открытости, разомкнутость самой разомкнутости. Это опыт неубегания в себя, равно как и от себя (кстати говоря, радикальную трактовку такого экзистенциального и императивного опыта «неубегания» мы находим у Жоржа Батая в его концепции «суверенности» как бытия без отсрочки и «глубинной» субъективности [18. С. 342–359]). В наиболее собственном своём выражении эта открытость открытости рискует превратиться во что-то вроде онтологического *раптуса*, в одержимость «бытием».

«Наиболее собственный» опыт у Хайдеггера – так же, как и опыт «несобственный», – оказывается таким, что ставит под вопрос субъективность как первое лицо. Например, в ужасе, как отмечает Хайдеггер, не мне, но «человеку» (*das Man*) делается страшно [17. С. 21]. На это мало обращают внимания «экзистенциалистские» прочтения Хайдеггера, видящие в «подлинности» всё то же противостояние самости нивелирующему порядку, аналогичное противостоянию негативного субъекта и мира. Между тем наиболее «собственным» состояниям в хайдеггеровской трактовке парадоксальным образом присуща и наибольшая несобственность и безличность. Та безличность, что открывается в ужасе или глубинной скуке, бесконечно превосходит обиходную безличность *das Man*, являющую собой место повседневной *идентичности*. Более того, можно сказать, что в повседневности безличный характер «людей» по большей части скрыт, и только в «подлинном» опыте он обнажается и заявляет о себе в полный рост. Так что, возможно, экзистенциальная подлинность – это просто «непотоптенность» безличности.

Постановка под вопрос собственной самости в опыте наиболее собственного мобилизует экзистен-

цию, целиком и полностью затребывая себе её «кто». Однако «кто», самость уже не является центром этого опыта, хотя ей и необходимо в нём участвовать – быть в своём настоящем, чтобы без остатка предстоять собственной «бытийной возможности». Но именно в этом своём настоящем самость оказывается смещена, ей тут не-по-себе. Таков парадокс «сущностного одиночества»: обнаружение несобственного в самом собственном, открытие не-по-себе в самом что ни на есть у-себя (это, переиначивая гегелевское определение свободы и истинной бесконечности<sup>3</sup>, нахождение иного в своём у себя). На этот парадокс, как мне представляется, во многом и опирается Хайдеггер в своей борьбе с субъектом. Но этот же парадокс, делая субъективность проблематической, делает проблематической также и саму эту борьбу. Так что самость и *тот, кто* ведёт с ней агон, подобно гераклитовским борцам, поддерживающим друг друга, вместе проваливаются в нескончаемость некоей агонии.

Ужас и скука свидетельствуют о том, что одиночество не является лишь каким-то особенным, исключительным состоянием, но представляют собой как бы глубинный фон экзистирования, тон, который его пронизывает, поле, на котором оно разыгрывается. Онтически переживание ужаса или глубинной скуки лишь актуализирует всегда дремлющую суть («Успокоенно-освоившееся бытие-в-мире есть модус жути вот-бытия, не наоборот. Не-по-себе экзистенциально-онтологически следует принимать за более исходный феномен» (SZ § 40 [б. С. 189], перевод изменён)). Само вот-бытие как вот-бытие и бытие-в-мире есть одиночество. Открытость открытости, «просвет» экзистирования есть солипсически замкнутое у-себя. Обратно чему у-себя уединения есть истиснутое и пронизанное не-по-себе. И наоборот, и так далее. Изведение и восстановление субъекта, скажем мы, разом и доверяя, и не доверяя Хайдеггеру.

Его критика субъекта, как и вообще его критика метафизики, – это не просто отбрасывание ложного как ложного, но указание на фундированный характер ложного и поиск его истока. «Деструкция» – это также и генетический метод, разбор до основания. Возможность ложного и превратного для Хайдеггера заключается в самой истине как несокрытости [10. С. 85–86] (в таком своём отношении к ложному Хайдеггер, опять же, напоминает Гегеля). Соответственно, самый сильный хайдеггеровский аргумент против «субъекта, каким мы его знаем», заключается в отсылке к тому, что возможность этой субъективности (представляющей и противопоставляющей себя миру) фундирована более исходным бытием-в-мире.

Что же происходит в набросанной Хайдеггером картине с этой «субъективностью, какой мы её знаем», что же случается здесь с «самим я»? Абсурдно полагать, что «я», «первое лицо», будет располагаться где-то *между* фундаментальным дорефлексивным опытом повседневности, опытом повседневного «ниспадения» в анонимность мира и опытом наиболее собственного, который также ставит «я» под вопрос. Субъективность субъекта – это *позиция* по отношению к этим пожирающим возможностям, это жест

своеволия; и Хайдеггер фактически просто игнорирует эту позицию, он не придаёт ей сколь бы то ни было решающего значения, решающим для него оказывается только онтологическое послушание. Экзистенциальная философия, философия анархической субъективности – столь же тематически близкая экзистенциальной аналитике Хайдеггера, сколь и глубинно ей чуждая, – делает ставку на эту позицию; но самая большая опасность, которая такого рода философию подстерегает, состоит в *присвоении* этой позиции как ускользающей возможности и рискованного жеста.

Сама категория «субъекта» исторически отнюдь не исчерпывается коррелятивной оппозицией «субъект-объект», в рамках которой субъективность хотел локализовать Хайдеггер. Помимо этой оппозиции субъективность может означать также безотносительную, иррелевантную интериорность. Таково, например, парадоксальное «внутреннее» (*Innerlichkeit*) Сёрена Кьеркегора [20. С. 206–271]; такую логическую возможность безотносительной субъективности, «субъекта без визави», использует сегодня Ален Бадью [7. С. 59]. Причём субъект наследует эту безотносительную интериорность, делающую невозможной его тотализацию, опять же, от греческого ὑποκειμενον. Именно благодаря этой иррелевантной интериорности – «внутреннему» без «внешнего» – субъект для Декарта есть «вещь», «субстанция» (и, стало быть, для картезианской онтологии совсем не обязательна субъект-объектная корреляция). Но о такой безотносительной интериорности для Хайдеггера, разумеется, не может идти и речи. (Впрочем, нет, может – однако применительно уже не к «субъекту, каким мы его знаем», и вообще не к человеку, но к художественному творению. Однако об этом мы ещё скажем позже.)

Субъект в качестве *subiectum* и ὑποκειμενον – это *подлежащее* опыта, подлежащее того, что происходит. Примечательно, что, отвергая *subiectum*, ὑποκειμενον и субстантивацию экзистенции, Хайдеггер, тем не менее, акцентирует её пассивность и аффективность – тот момент «страдания», который как раз характеризует *подлежащее* как таковое. Более того, философия Хайдеггера призывает нас к подлежанию. *Dasein* раскрывается так, что мы можем понять, о чём речь, только сами войдя в тот «просвет», который его *Da* размыкает – только «изнутри», только из прилежания онтологической ситуации, только говоря: «я есть», «ты есть».

Итак, многое свидетельствует в пользу того, что хайдеггеровская экзистенциальная аналитика описывает какую-то другую субъективность, отличную от старого доброго автономного деятеля – онтологического «приказчика», распорядителя интенциональных актов. Но что это за субъективность, которая вымещает саму себя? Кто этот человек, которому «страшно» – остающийся, когда нет человека? Собственно ли это человек? Возможно, онтологическое событие, наступающее и захватывающее *Dasein* без остатка, – то событие, которое оно само являет, – не исключает чего-то вроде субъективности «немного свидетеля» (*martyr*) [21. С. 26–28]. Это всегда вытесненная и неприсваиваемая меоническая субъективность, «голая жизнь» как субъект пайдейи, само место разыгрыва-

ния онтологического события – что-то вроде «почвы», «земли», противостоящей «миру» в художественном творении. Эта вытесненная меоническая субъективность во многом как раз и оказывается в центре внимания Бланшо.

На близость мысли Бланшо и Хайдеггера неоднократно обращалось внимание в критике. Так, согласно формулировке канадской исследовательницы Тилотамы Раджан, Бланшо – это Хайдеггер, только со знаком минус [22. С. 66]. Во всяком случае, влияние Хайдеггера на Бланшо очевидно. Бланшо начинает своё знакомство с его философией в 1927 или 1928 г. благодаря своему другу Эммануэлю Левинасу. Чтение *Sein und Zeit*, по его признанию, стало тогда настоящим интеллектуальным потрясением [1. С. 44]. Для Бланшо особую значимость приобрели такие темы хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, как бытие-к-смерти и онтологическая дифференция, бытие как «ничто из сущего». Его прочтение Хайдеггера, впрочем, поначалу вполне соответствовало общему интеллектуальному климату Франции того времени. Вслед за Александром Кожевым, заявившим о принципиальной близости гегелевской и хайдеггеровской феноменологии, взгляд на идеи Хайдеггера формировался в рамках его перекрёстного с Гегелем прочтения, в ходе которого и онтологическая дифференция, и бытие-к-смерти оказывались напрямую связанными с идеей негативности. В 1950-е гг. для Бланшо особо значимой становится хайдеггеровская философия искусства. Так, одна из важнейших его критических книг – «Пространство литературы» (*L'Espace littéraire*, 1955 [2, 3]) – содержит, с одной стороны, довольно много полемики, по большей части неавной, с «Источком художественного творения» (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1936, опубликовано в 1950 [10]). С другой стороны, мы располагаем и свидетельством Батая об «инциденте», когда Хайдеггер, отождествившись с ним как с «лучшей мыслящей головой Франции», перепутал его с Бланшо [23. С. 582].

Бланшо сближается с Хайдеггером тематически, когда мыслит в пространстве фундаментально-онтологических фигур, таких как «ночь», «нейтральное» или «сущностное одиночество». Если Хайдеггер – это философ, осмысляющий поэтическое и практикующий поэтическое мышление, то Бланшо – это писатель, приближающийся к фундаментально-онтологическим фигурам, отталкиваясь от размышлений по поводу литературы, опытов письма и умирания. Между тем Бланшо всегда поддерживает по отношению к Хайдеггеру критическую дистанцию.

«Сущностное одиночество» (*solitude essentielle*), помимо того, что представляет собой одну из постоянно звучащих тем литературного письма Бланшо<sup>4</sup>, получает концептуальную разработку в его критических текстах, прежде всего в сборнике «Пространство литературы»<sup>5</sup> (а также в «Бесконечной беседе» (*L'Entretien infini*, 1969 [27]), во фрагментарных текстах «Шаг вне» (*Le Pas au-delà*, 1973 [28]), «Письмо катастрофы» (*L'Écriture du désastre*, 1980 [29]) и т.д.). Сущностное одиночество – это одна из важнейших инстанций опыта письма и опыта умирания. Два этих предельных опыта для Бланшо всегда так или

иначе представлены в связке. Если мы и можем говорить о какой-то субъективности письма, умирания или какого-то иного опыта-предела, то это сущностное одиночество. Что же оно собой представляет?

В «Пространстве литературы» Бланшо начинает говорить о «сущностном одиночестве» с указаний на то, чем оно не является. Это не житейская одиночность и даже не уединение художника [2. С. 11; 3. С. 11]. Важным различием, позволяющим понять, о чём же здесь идёт речь, оказывается различие между сущностным одиночеством и одиночеством в мире [2. С. 263; 3. С. 255]. Одиночество в мире – это радикальная индивидуация субъекта, это его способность говорить «нет» всем вещам, совпадающая со способностью говорить от первого лица. Одиночество в мире – это одиночество экзистенции, занимающей позицию по отношению к бытию, живущей за счёт отрицания бытия, одиночество в мире – это само её существование, бытие-в-мире: «То, что делает меня мною, это решение быть постольку, поскольку в своём бытии я отделён от бытия, быть без бытия, быть тем, кто ничего не должен бытию, быть тем, у кого есть власть отказа от бытия, быть абсолютно неестественно («*dé-naturé*»), абсолютно отдельно, т.е. абсолютно абсолютно» [2. С. 263].

Отметим, что перед нами разворачивается картина, представляющая собой плод перекрёстного опыления Хайдеггера и Гегеля. Осуществление онтологической дифференции – различия между бытием и сущим, составляющего само событие экзистенции, – мыслится как гегелевская негативность. Для вот-бытия всегда есть дело до бытия в том смысле, что оно живёт и самоутверждается за счёт негации бытия. Показательно, что одна из интерпретаций этого исключаемого и негируемого «бытия» у Бланшо – это «природа» (та самая природа, которую Гегель, по выражению Фейербаха, сослал в примечания). Бытие – это стихийное реальное. Однако реальное в данном случае не означает действительное. Действительное – это мир, это место действия негативности, это порядок, учреждаемый исключением, это историческое пространство борьбы и труда. Бытие же не есть мир – оно вне, до или после мира – оно попросту «есть», оно есть «есть», оно есть это ничего не утверждающее утверждение. Бытие – то подлежащее негации, в котором нет никакой негативности. Оппозиция мира и бытия напоминает в данном случае оппозицию мира и земли в «Истоке художественного творения» Хайдеггера [10. С. 81–82].

Сущностное одиночество, в отличие от одиночества экзистенции (или даже одиночества как экзистенции), – это одиночество без мира – вне, до, или после мира, по ту или даже по эту сторону его. Бланшо, говоря о литературном опыте, связывает сущностное одиночество не столько с фигурой автора, творца, субъекта, сколько с самим творением [2. С. 11–12; 3. С. 11–13]. Именно творение оказывается сущностно одиноким, оно стоит совершенно особняком, вне каких бы то ни было порядков или контекстов (отметим, не вдаваясь в подробности, что Бланшо в данном случае различает творение (*œuvre*) и книгу (*livre*), т.е. действительное произведение: тво-

рение – то, что автор имеет в виду, но то, что он пишет – всего лишь книга как приближение к творению и его подмена [2. С. 13; 3. С. 13–14]). Автор же причастен сущностному одиночеству не в силу собственной субъективности, а в силу своей причастности творению. Это, опять же, ответ на хайдеггеровский «Исток художественного творения», в котором утверждалось само-стояние или в-себе-самом-стояние (*Insichstehen*, *Insichselbststehen*) творения [10. С. 73], которое, собственно, и трактуется Бланшо как «сущностное одиночество». Если для Хайдеггера самостояние творения означает его принадлежность миру, который оно собой размыкает и вообще впервые открывает – структура, отметим для себя, аналогичная экзистенциальному *solus ipse* размыкающей мир экзистенции, но при этом к экзистенции, самости и т.п. никакого отношения уже не имеющая, – то для Бланшо это одиночество бытия до или после мира. Но это одиночество, как мы предположили выше, представляет собой аналог безотносительной субъективности – иррелевантного «внутреннего», при этом – в качестве творения – целиком и полностью вынесенного «вовне».

Сущностное одиночество связано с тем утверждением, которое творение собой являет. Это простое онтологическое утверждение «есть», утверждение без всякого смысла и без всякой негативности – утверждение, ничего не утверждающее. Это утверждение языка, который не говорит и не сообщает, в нём нет никакой коммуникации, в нём нет ни меня, ни другого. Сущностное одиночество, будучи связанным с этим ничего не утверждающим «есть», оказывается поэтому как бы одиночеством самого бытия, бытием как одиночеством. Сущностное одиночество – это одиночество сути (бесформенное русское выражение «суть» хорошо, на мой взгляд, подходит для обозначения того, что «не является ничем из внутримирового сущего»: это «голое бытие», фундаментально-онтологическая стихия – *essence*, или, в написании Эммануэля Левинаса, *essance* [30. С. 13]).

Всё это представляется странным, поскольку одиночество перестаёт быть собственной характеристикой субъекта, смещаясь, казалось бы, ближе к полюсу объекта. Однако творение – это не объект (объект или вещь в данном случае – это книга), оно как бытие – ни субъект, ни объект<sup>6</sup>. Тем не менее остаётся вопрос: как это сущностное одиночество может быть связано с экзистенцией? Какое отношение оно имеет к опыту – при чём тут опыт письма, например? А для Бланшо такая связь с опытом, как бы то ни было, представляется важной.

В опыте письма проявлением сущностного одиночества оказывается смещение от позиции субъекта собственной речи к так называемому повествовательному субъекту, переход от «я» к «он» или даже «оно» (*il*, *on*). Впрочем, даже говоря «я», повествовательный субъект не говорит от собственного или первого лица. Это не писатель говорит, когда пишет, – он представляет слово некоему безличному, ничейному и неприсваиваемому голосу. Это смещение осмысливается Бланшо как структура, аналогичная опыту смерти. Опыт смерти не является «переживаемым», он невоз-

можен от первого лица. Что-то вроде маленькой смерти представляет собой, согласно Бланшо, и событие письма.

Тот безличный голос, которому доверяет себя письмо, для Бланшо являет собой речь, совпавшую с языком, — язык, взятый как целое. Язык вне коммуникации, ничего не говорящий — то самое неутверждающее онтологическое утверждение «есть», логос бытия, неразличимый с нечленораздельным «варварским» бормотанием. Это не я или ты, это оно говорит. Говорит «говорит». «Говорит».

Помимо письма и умирания, опытом сущностного одиночества для Бланшо оказывается также опыт зачарованности, который можно понимать и как радикальный эстетический опыт («страсть к образу», как характеризует его Бланшо [3. С. 24]), и как такую ситуацию, когда мы видим привидение (да, да — здесь один из истоков «хонтологии» Жака Деррида [31]). «Всё исчезло из виду» само, в свою очередь, ставшее видимостью — последней и неустранимой [2. С. 265; 3. С. 257], — вот самодовлеющий образ, или творение, или же то, что мы называем призраком.

Опыт свидетельствует об экзистенциально значимой связи сущностного одиночества и одиночества в мире. Каков же характер этой связи? Само бытие-в-мире как одиночество в мире — это труд так называемого сокрытия бытия. Одиночество поддерживает и осуществляет мир, оно — реализация свободы, в нём — залог и возможность сообщества — вне бытия, в отделении от бытия. В сущностном же одиночестве нет ни мира, ни меня, ни другого — в нём «за мной» проступает «бытие», «бытие» как само сокрытие. Сокрытие бытия отнюдь не противоположно бытию, поскольку само «бытие» есть не что иное, как гипертрофированное отрицание «бытия». Радикальная индивидуация одиночества, взятая в своей «абсолютной абсолютности», уже ничего не индивидуирует. Если суть экзистенции и её «суверенности» — в «ничто» [18. С. 323–324], то в сущностном одиночестве это «ничто» как раз и выступает со всей прямоотой, но, выступая, подвешивает также и возможность самой экзистенции, выводит из строя экзистенцию как возможность. Мир опирается на то, что без мира, выбивая это у себя из-под ног. Спор между двумя одиночествами вовсе даже не есть спор, однако связь между ними не является и диалектической, поскольку вместе они не составляют целого, так как целое всегда предстаёт лишь как частный момент их связи.

Сущностное одиночество для Бланшо — это опыт собственного отсутствия. Когда я один, меня нет. Есть он: «В своей основе зачарованность связана с нейтральным, неличным присутствием, неопределённым “он” (*On*), огромным безликим Некто (*Quelqu'un*)» [2. С. 24]. Пребывающий в сущностном одиночестве уже не может говорить от первого лица, уже не может сказать «я», его присутствие смещается этим «Некто». «Он» — вот настоящий субъект сущностного одиночества, если это вообще субъект. Это уже не вполне даже «люди» или же обобщённый и усреднённый «человек» хайдеггеровской подлинности или неподлинности. Этот субъект напоминает скорее редуцированное подлежащее в безличных

грамматических конструкциях. Бланшо говорит о нём так: «Тот без лица, которому сопричастны, но кто Тому сопричастен?... Никто не сопричастен Тому» («*le Il sans figure, le On dont on fait partie, mais qui en fait partie?... Personne ne fait partie du On*» [2. Р. 22]). Разумеется, это неопределённо-личное *Il* или *On* («Он», «Оно», «Тот», «Некто», «Кто-то») первым делом отсылает к *il* («он», «оно») в онтологической формуле Левинаса *il y a* («имеется»), а также к *es* («оно») в хайдеггеровской корневой онтологической фразе *es gibt* («дано») — формулировках, выражающих анонимный или нейтральный онтологический факт, наличие или самоданность «бытия». И «Некто», очевидно, лишь одна из версий характерной для самого Бланшо фигуры «нейтрального» (*le neutre*)<sup>7</sup>, этого «присутствия отсутствия» во всевозможных вариациях. А потому, как кажется, «Некто» — это не более чем персонификация принципиально имперсональной онтологической стихии — олицетворение «бытия». Как кажется, «Некто» имеет сугубо метафорическое значение, «Некто» — не более, чем троп.

Однако в таком случае возникает вопрос: почему бы тогда не говорить о чём-то совершенно безличном, зачем вводить эту неопределённо-личную фигуру «Некто», «Кого-то»? Зачем здесь вообще персонификация, есть ли в ней какая-то сущностная необходимость, кроме, быть может, необходимости грамматической? Не кроется ли в этой персонификации «бытия», наоборот, совершенно превратное истолкование «бытийного различия», ведущее к его повторному забвению?

Отметим, что персонификация разных абстрактных сущностей вообще довольно часто встречается в прозе Бланшо. На взгляд его исследователя и биографа Кристофа Бидана, фигура «Некто» из «Сущностного одиночества» — это, по сути, фантастическая или мифическая антропоморфизация «творения» в противовес нейтрализации фигуры автора [1. С. 311] — «невидимый напарник» (или «напарница», *partenaire invisible* [2. С. 206]), подобный призраку Эвридики, на который оборачивается взгляд Орфея [2. С. 179–184; 3. С. 174–179]. При этом сам же Бидан настаивает на «реальности» этого опыта фантастического у Бланшо.

Поиск оправдания персонификации («Кого-то») открывает перед нами несколько перспектив. Во-первых, это перспектива имманентной инаковости тождественного (субъекта), (само)аффективности и т.д. «Кто-то» легко может быть интерпретирован как «оно» в составе всякого «я», как «реальное» и т.п. Это сама местоименность всякого я, тот самый «человек», которому «страшно» в хайдеггерианском ужасе. Хотя человек ли это? Данная имманентная всем и каждому инаковость является неприсваиваемой. «Некто» — это тот, кто подвергается исключению из всякого «я», чтобы это «я» сделалось возможным, чтобы оно заговорило от первого лица, совершая привацию языка и разрывая его с речью. Это исключаемое может оказывать «сопротивление» своей (ре)интеграции, хотя в каких-то случаях может и давать о себе знать. Письмо, например, даёт ему слово. Бессознательное психоаналитического дискурса — лишь одна из возможных интерпретаций этого «Некто», необязательно



самая верная. И, очевидно, она вряд ли будет исчерпывать то, о чём говорит Бланшо. Главное, чем мы в данном случае располагаем, – это сама структура исключения. Мы имеем указание на вытесненную и отторгнутую основу личности, при этом, впрочем, нам по-прежнему непонятно, почему эта основа всё ещё остаётся «Кем-то». Таким образом, вопрос о сущностной необходимости персонификации этой основы – вопрос о сущностной необходимости «Кого-то» – остаётся без ответа.

Следующая перспектива, открываемая вопросом о смысле «Некто», – это нестираемость, неизгладимость онтологической стихии. Об этой неизгладимости в составе «самого субъекта, каким мы его знаем», будет свидетельствовать, в частности, парадокс самоотречения: отрекаясь от себя, я остаюсь при этом отречении. Иначе говоря, «я» не может само себя устранить, как бы оно этого ни желало. На этот парадокс обращал внимание, в частности, Гегель, говоря о самоотказе самосознания, которое, как самосознание, находит себя и собственное удовлетворение даже в этом совершенно негативном по отношению к себе самому движении [15. С. 116–117].

Этот парадокс свидетельствует об онтологической инерции – о том, что «остаётся» при умерщвлении и уничтожении, о нестираемом «следе» всякой редукции, прекрасным выражением чего оказывается левиновская концепция «наличия», *il y a*. Однако само это наличие, как мы помним, *безлично* – почему же тогда в качестве нестираемого остатка присутствует «Некто»? Является ли нестираемость «Кого-то» частным случаем онтологической нестираемости и нечистоты вообще? (Другим примером тут могла бы выступать невозможность «чистого» небытия). Или же нестираемость «Кого-то» имеет более исходный характер, чем нестираемость «чего-то» (или даже самого «бытия»), первичным образом раскрывая перед нами смысл нестираемости вообще? Таков мог бы быть ответ в духе Левинаса, и тогда это была бы нестираемость Другого, этическое «не убий» – исходная невозможность убийства, отсылающая к равноисходному первоубийству, лицо Другого как след и следствие его смерти. Но «Кто-то», «всё ещё присутствующий, когда никого нет» [2. С. 22], не является Другим в том смысле, что не имеет лица.

Между тем стоит признать, что вообще то безличное, о котором любят говорить и Хайдеггер, и Бланшо, имеет смысл, прежде всего, в качестве *экзистенциала*, описывая ситуацию разрушения или «превосхождения» личного, «тебя» или «меня». Говоря по-гегелевски, небытие субъекта есть не чистое небытие, но небытие чего-то. Вернее, «Кого-то». Безличное значимо именно в свете возможности или невозможности лица, поэтому такая категория не вполне применима собственно к вещам (подручному) или природным стихиям или применима по отношению к ним только в переносном смысле, хотя и работает в случае радикального отсутствия или уничтожения чего угодно вообще (как «привидение» (*apparition*) Бланшо или *il y a* Левинаса).

Подобно удовлетворению от самоотречения, эффект нестираемости даёт о себе знать в том, что битва

с субъектом заканчивается его восстановлением. И вообще создаётся такое впечатление, что борьба с субъектом – это элемент самой субъективности, десубъективация – это провокация субъекта. Но опять же, со своей стороны, ни десубъективации самой по себе, ни десубъективации в её по видимости «диалектической» связи с субъективацией недостаточно для того, чтобы говорить о субъективности (хотя, возможно, десубъективация для этого и необходима). Или же это такое условие возможности субъекта, которое налицо тогда, когда субъект уже есть. Левинас, опять же, хорошо уловил пропасть этого разрыва между субъективностью и её условием, говоря о появлении субъекта (гипостазировании) как о событии, не имеющем никакого основания в бытии [32. С. 37].

Однако всё это очевидным образом возвращает нас к исходной точке нашего спрашивания о необходимости «Кого-то». Этот «Некто» в итоге предстаёт перед нами как тривиальный проблематический локус, как место самой проблематичности. «Кто» – это вопрос. Ещё одним ответом на него может быть формулировка, встречающаяся в поздней фрагментарной книге Бланшо «Письмо катастрофы» – «субъективность без субъекта»: «Левинас говорит о субъективности субъекта; если нужно ещё поддерживать это слово – почему? а почему бы и нет?, – то, возможно, следовало бы говорить о *субъективности без субъекта*, о раненом месте, ушибе тела умирающего, уже мёртвого, владельцем которого уже не может быть никто, о котором никто не скажет: я, моё тело, одушевлённое единственным смертным желанием: желанием умереть, желанием, которое само умирает несобственной смертью, – без того, чтобы эту смерть превзойти» [29. С. 43].

Впрочем, развёрнутая здесь формулировка аналогична, опять же, «существованию без существующего» или *il y a* Левинаса. Голое бытие, которое мы имеем за вычетом всего существующего – без мира, вне, до или после него – голое бытие, так похожее на «голую жизнь», – как раз и есть субъективность без субъекта. (Но как бы то ни было, я не вижу в этом лишь неправомерное употребление слов. Я нахожу в этом, если угодно, фигуру минимальной субъективности. Если требуется слово для обозначения самой неизгладимости и нестираемости, то это слово и есть «субъективность». Хотя, возможно, в таком случае она уже и не является субъективностью какого-либо «я».) Иными словами, объединяя утверждение субъективности с её изведением, сущностное одиночество выражает *бытие субъекта, когда его нет*.

«Кто-то» является совсем рядом, когда умирают [2. С. 22], является как привидение, как ближний всякого умирания. Как говорит Бланшо – в противовес или в дополнение к идее Хайдеггера о том, что смерть «всегда моя», и невозможно снять с кого-либо его умирание (SZ § 40 [6. С. 237]), – «никогда не я умираю, но «умирают» (*on meurt*), умирают всегда другие, на уровне нейтральности и безличности вечного Он (*Il*)» [2. С. 253]. Субъективность сущностного одиночества – тот, кто умирает, – это *on* в неопределённо-личной конструкции *on meurt*. Умирают всегда *вместо*, «несобственной смертью»; «смерть – это всегда любая смерть» («La mort est toujours une mort quelconque» [2. Р. 253]).

«Кто-то» здесь – это не просто «интериоризация» Другого (если не понимать интериоризацию в натуралистическом психологическом смысле, «внутреннее» как то, что попросту не-объективно), потому что этот «Кто-то», не принадлежа миру и не будучи представляемым объектом, остаётся всегда снаружи, всегда внешним, необратимым вовнутрь. И в то же время этот «Кто-то» всегда уже внутри – может быть, даже более внутри, чем я сам по отношению к себе – ближе ко мне, чем я сам. Но это не Бог. Это вместо меня, представляющее собой место моей субъективности. Это всегда из всего исключаемое подлежащее – поэтому он и умирает вместо, – имярек, вместо имени, умерший «кто-то», который отныне со мной всегда. «Кто-то» – фигура абсолютного исключения, которая оказывается в неисключающей связи с кем угодно. Место субъективности как место сообщества, неприсваиваемое общее место. Но это также и локус дискommunikации, в котором язык не говорит, поскольку совпал со своей речью: в общности нет ничего общего. (Отметим, что в идее сущностного одиночества Бланшо во многом предвосхищает тот дискурс по поводу общности, который займёт о себе у Жана-Люка Нанси и Джорджо Агамбена и участником которого он сам же впоследствии станет: его книга «Непризнаваемое сообщество» (*La Communauté inavouable*, 1983 [33]) – ответ на «Непроизводительное сообщество» (*La Communauté désœuvrée*, 1983 [34]) Нанси; своеобразным ответом на обе эти книги станет «Грядущее сообщество» (*La Comunità che viene*, 1990 [35]) Агамбена.)

Сказанное можно было бы подытожить формулой: сущностное одиночество – это всегда внешнее, но не предметное, не становящееся от этого чем-то и, оставаясь кем-то, не становящееся от этого другим. Но Бланшо далёк от создания какой-либо законченной теории субъекта. В своём литературном и критическом письме он как бы постоянно апробирует разные вариации субъективности, или, что то же, её десубъективации, или её деконструкции, в том числе предъявляя сам по-

вествовательный голос посредством специфических техник письма (например, шизофренически расщепляя повествовательную инстанцию на неопределённое множество ведущих диалог голосов). Один из последних его текстов на эту тему – небольшое эссе под названием «Кто?» (*Qui?* 1989 [36]), написанное как ответ на характерный вопрос «Кто приходит после субъекта?»<sup>8</sup>. Этот текст поначалу также представляет собой диалог расщеплённого на *je* («я») и *moi* («меня») повествовательного голоса, в котором, в том числе, перебираются разные возможности интерпретации этого «кто» («сверхчеловек, или тайна события» (*Ereignis*), или неопределённое требование непроизводительного сообщества (*communauté désœuvrée*), или странность абсолютно Другого, или, быть может, последний человек, который оказывается не последним» [Там же. С. 50]), однако этот бесконечный диалог в итоге приостанавливается – ради очередного обращения, очередной цитаты, очередного непритязательного указания – которым и я на этот раз позволю себе закончить:

«И так далее. Я останавливаю здесь этот слишком привычный диалог, оставляя также свою попытку прояснить вопрос, не игнорируя того обстоятельства, что я уклоняюсь от него напрасно, поскольку он не рассеивается, но продолжает тревожить своей настоятельностью. “Кто же приходит после субъекта?”. Понимая, не понимая этот вопрос, позволю себе позаимствовать у Клода Морали название одной из его книг, а также цитату, откуда это название берётся: “Как если бы раздавался приглушённо этот зов, радостный зов, крик детей, играющих в саду: “кто я сегодня?” – “кто займёт моё место?” И ответ – радостный, бесконечный: *он, он, он (lui, lui, lui)*”. Только дети могут сделать считалку из того, что открывается навстречу невозможности, и только дети могут её радостно петь.

Будем же и мы, пускай в тревоге и тяжести неуверенности, хотя бы время от времени, этими детьми» [36. С. 51].

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Бланшо пишет «Сущностное одиночество» в 1952, впервые публикует в журнале *La Nouvelle Nouvelle Revue française* в 1953 г. [1. С. 306], впоследствии этот текст открывает книгу «Пространство литературы» (*L'Espace littéraire*, 1955 [2. С. 9–25; 3. С. 9–26]).

<sup>2</sup> Правда, в рамках самого этого курса тема одиночества так и не получила разработки – из трёх вопросов Хайдеггер ограничился здесь, фактически только вопросом о «мире». Но тема одиночества присутствует здесь имплицитно – прежде всего, в анализе глубокой скуки.

<sup>3</sup> «...в своём переходе в другое нечто лишь сливается с самим собою, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть истинная бесконечность» [19. С. 234].

<sup>4</sup> Прежде всего в таких текстах, как «Тёмный Фома» (*Thomas l'Obscur*, 1941, rééd. 2005; *Thomas l'Obscur. Nouvelle version*, 1950 [24]) и «Последний человек» (*Le dernier homme*, 1957 [25]). Русский перевод «Последнего человека» и новой, сокращённой версии «Фомы» есть в сборнике «Рассказ?», составленном В.Е. Лапицким [26].

<sup>5</sup> Открывающее этот сборник эссе, которое так и называется: «Сущностное одиночество», сопровождается также приложением «Сущностное одиночество и одиночество в мире» (*La Solitude essentielle et la solitude dans le monde* [2. С. 263–265; 3. С. 255–257]).

<sup>6</sup> Отметим, что Бадью размещает Бланшо там же, где Хайдеггера, – в пространстве мысли как без субъекта, так и без объекта, характерном для поэтического «подшития» философии, вменяя ему в вину «литературный фетишизм» [7. С. 39].

<sup>7</sup> К слову, само понятие «нейтрального» впервые появляется именно в тексте «Сущностное одиночество», как раз в приведённой выше цитате («зачарованность связана с нейтральным... присутствием...») [2. С. 24]), хотя здесь оно ещё не субстантивировано [1. С. 308].

<sup>8</sup> Текст был написан для международного журнала *Topoi*, в котором в 1988 г. был опубликован его английский перевод. См. также вышедший позже сборник, озаглавленный тем же характерным вопросом: «Кто приходит после субъекта?» [37].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Bident C. Maurice Blanchot: partenaire invisible. Seyssel : Champ Vallon, 1998. 634 p.
2. Blanchot M. L'Espace littéraire. Paris : Gallimard, 1955. 294 p.
3. Бланшо М. Пространство литературы / пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой, В.П. Большакова, Ст. Офертаса, Б.М. Скуратова. М. : Логос, 2002. 288 с.

4. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983. 542 s.
5. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество / пер. В.В. Библихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелёва, послесл. А.П. Шурбелёва. СПб. : Владимир Даль, 2013. 592 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Библихина. М. : Ad Marginem, 1997. 451 с.
7. Бадью А. Манифест философии / сост. и пер. В.Е. Лапицкого. СПб. : Machina, 2003. 184 с.
8. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / пер. и ком. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
9. Dreyfus H.L. Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991. 370 p.
10. Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. А.В. Михайлова // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М. : Гнозис, 1993. С. 47–116.
11. Райл Г. Понятие сознания / общ. ред. и предисл. В.П. Филатова. М. : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
12. Metzinger T. Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge, Massachusetts : Bradford Books ; The MIT Press, 2003. 699 p.
13. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. и послесл. Е.В. Борисова. Томск : Водолей, 1998. 384 с.
14. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2001 (18 Aufl.). 445 s.
15. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпетера. М. : Наука, 2000. 495 с.
16. Федье Ф. Голос друга / пер., вступ. заметки и ком. О.А. Седаковой. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. 80 с.
17. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. В.В. Библихина // Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 16–27.
18. Батай Ж. Суверенность / пер. Т.А. Левиной, О.Е. Ивановой // «Проклятая часть»: Сакральная социология. М. : Ладомир, 2006. С. 311–487.
19. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1 : Наука логики / пер. Б. Столпнера ; под ред. Е. Ситковского. М. : Мысль, 1975. 452 с.
20. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / пер. Н. Исаевой, С. Исаева. СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2005. 680 с.
21. Агамбен Дж. Номо sacer. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель / пер. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова ; под ред. Д. Новикова. М. : Европа, 2012. 192 с.
22. Rajan T. The Double Detour: Sartre, Heidegger, and the Genealogy of Deconstruction // After Post-Structuralism: Writing the Intellectual History. Toronto : Univ. of Toronto Press, 2002. P. 43–87.
23. Bataille G. Choix de lettres (1917–1962) / ed. de M. Surya. Paris : Gallimard, 1997. 640 p.
24. Blanchot M. Thomas l'Obscur. Nouvelle version. Paris : Gallimard, 1950. 174 p.
25. Blanchot M. Le dernier homme: récit. Paris : Gallimard, 1957. 159 p.
26. Бланио М. Рассказ? Полное собрание малой прозы / сост., пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. СПб. : Академ. проект, 2003. 574 с.
27. Blanchot M. L'Entretien infini. Paris : Gallimard, 1969. 640 p.
28. Blanchot M. Le Pas au-delà. Paris : Gallimard, 1973. 187 p.
29. Blanchot M. L'Écriture du désastre. Paris : Gallimard, 1980. 219 p.
30. Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris : LGF, 1990. 288 p.
31. Деррида Ж. Призраки Маркса / пер. Б. Скуратова под ред. Д. Новикова. М. : Logos-altera ; Ессе homo, 2006. 256 с.
32. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / пер. А.В. Парибка ; вступ. ст. и ком. Г.И. Беневица. СПб. : НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. 265 с.
33. Blanchot M. La Communauté inavouable. Paris : Éditions de Minuit, 1983. 91 p.
34. Nancy J.-L. La Communauté désœuvrée. Paris : Christian Bourgois, 1983 (rééd. 1986). 197 p.
35. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. Дм. Новикова. М. : Три квадрата, 2008. 144 с.
36. Blanchot M. Qui? // Cahiers Confrontation. 1989. № 20. P. 49–51.
37. Who Comes After the Subject? / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York ; London : Routledge, 1991. 258 p.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 02 декабря 2014 г.

#### SUBJECTIVITY OF ESSENTIAL SOLITUDE: A STUDY IN HEIDEGGER AND BLANCHOT

*Tomsk State University Journal*, 2015, 391, 80–91. DOI 10.17223/15617793/391/13

**Evstropov Maxim N.** Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: stropov@gmail.com

**Keywords:** Heidegger; Blanchot; essential solitude; subjectivity; theory of subject; existential analytics; fundamental ontology.

There is a paradox lying within essential solitude: being an experience of radical subjectivity, it demonstrates the impossibility of the subject. Martin Heidegger and Maurice Blanchot, each from his own part, were rather sensitive to this paradox. For Heidegger solitude is, first of all, related to the concept of "authentic" (*eigentlich*) existence. The seclusion of *Dasein*, its individuation until its "ownmost" way of being is associated mainly with such "fundamental moods" as *Angst* and boredom (*Langeweile*). But, paradoxically, this "ownmost" experience individualizing being-in-the-world is radically impersonal, and its impersonality even overcomes the everyday impersonality of "the They" (*das Man*). If in everydayness of being-in-the-world the impersonal character of "the They" is mostly concealed, then in the "ownmost" experience it is bared and reveals itself in all its magnitude. Nonetheless, even in this situation we can still talk of some atavistic subjectivity of a "mute witness" (*martyr*) similar to the "Earth" opposing the "World" in the work of art. For Blanchot essential solitude is no longer the solitude of being-in-the-world, but the solitude of being without the world – before, after, or just beyond it. When talking about the literary experience, Blanchot associates essential solitude not with the figure of author, but rather with the work of literature itself: it is the work that stands completely alone, without any general order or context. Essential solitude is related to the statement that the work itself is – to the elementary ontological "there is", without any sense or negativity. The author is related to essential solitude not because of his or her own subjectivity, but rather because of his or her relation to the work. The experience of writing reveals it as a shift from the position of the subject of one's own speech to the so called narrative voice – neutral, impersonal, belonging to no one. This shift is considered by Blanchot as analogous to the experience of death which can never be experienced in the first person. The essential solitude for Blanchot is the experience of one's own absence. There is no me when I am alone, there is "Someone" (*Quelqu'un*). And it is this faceless "Someone" who is the real subject of essential solitude, if this is a subject at all. This "Someone" reminds of a grammatical subject of impersonal sentences, such as Heidegger's *es gibt* or Emmanuel Lévinas' *il y a*, ontological formulae expressing the bare fact of being. So, as it seems to be, "Someone" is but a *personification* of a principally impersonal ontological element. But is there any essential necessity for this per-

sonification, except that of grammatical use? If there is such, it can be well expressed by Blanchot's formula "subjectivity without subject". It is analogous to Lévinas' "existence without existent", so within it "subjectivity" becomes the name of ineffacement itself.

## REFERENCES

1. Bident C. *Maurice Blanchot: partenaire invisible*. Seyssel: Champ Vallon, 1998. 634 r.
2. Blanchot M. *L'Espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955. 294 p.
3. Blanchot M. *Prostranstvo literatury* [The space of literature]. Translated by B.V. Dubin, S.N. Zenkin, D. Krotova, V.P. Bol'shakov, St. Ofertas, B.M. Skuratov. Moscow: Logos Publ., 2002. 288 p.
4. Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. 542 p.
5. Heidegger M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki. Mir – konechnost' – odinochestvo* [Basic concepts of metaphysics. World – finitude – loneliness]. Translated by V.V. Bibikhin, A.V. Akhutin, A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 592 p.
6. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 p.
7. Badiou A. *Manifest filosofii* [Manifesto of philosophy]. Translated by V.E. Lapitskiy. St. Petersburg: Machina Publ., 2003. 184 p.
8. Lévinas E. *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe* [Selected works. Totality and infinity]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000, pp. 66–291.
9. Dreyfus H.L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. 370 p.
10. Heidegger M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections of different years]. Moscow: Gnozis Publ., 1993, pp. 47–116.
11. Ryle G. *Ponyatie soznaniya* [The concept of mind]. Moscow: Ideya-Press; Dom intellektual'noy knigi Publ., 1999. 408 p.
12. Metzinger T. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, Massachusetts: Bradford Books; The MIT Press, 2003. 699 p.
13. Heidegger M. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena to the history of the concept of time]. Translated by E.V. Borisov. Tomsk: Vodoley Publ., 1998. 384 p.
14. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001 (18 Aufl.). 445 p.
15. Hegel G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit]. Translated by G.G. Shpet. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 p.
16. Fedier F. *Golos druga* [Voice of a friend]. Translated by O.A. Sedakova. St. Petersburg: Izd-vo Ivana Limbakha Publ., 2010. 80 p.
17. Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 16–27.
18. Bataille J. *"Próklyataya chast'": Sakral'naya sotsiologiya* [The Accursed Share: Sacred sociology]. Moscow: Ladomir Publ., 2006, pp. 311–487.
19. Hegel G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of Philosophy]. Moscow: Mysl' Publ., 1975. Vol. 1, 452 p.
20. Kierkegaard S. *Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k "Filosofskim krokhham"* [Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments]. Translated by N. Isaeva, S. Isaev. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publ., 2005. 680 p.
21. Agamben J. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Homo sacer. What remains after Auschwitz: archives and witness]. Translated by I. Levina, O. Dubitskaya, P. Sokolov. Moscow: Evropa Publ., 2012. 192 p.
22. Rajan T. *The Double Detour: Sartre, Heidegger, and the Genealogy of Deconstruction*. In: *After Post-Structuralism: Writing the Intellectual History*. Toronto: Univ. of Toronto Press, 2002, pp. 43–87.
23. Bataille G. *Choix de lettres (1917–1962)*. Paris: Gallimard, 1997. 640 p.
24. Blanchot M. *Thomas l'Obscur*. Nouvelle version. Paris: Gallimard, 1950. 174 p.
25. Blanchot M. *Le dernier homme: récit*. Paris: Gallimard, 1957. 159 p.
26. Blanchot M. *Rasskaz? Polnoe sobranie maloy prozy* [A story? A complete collection of short prose works]. Translated by V.E. Lapitskiy. St. Petersburg: Akademicheskiiy proekt Publ., 2003. 574 p.
27. Blanchot M. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969. 640 p.
28. Blanchot M. *Le Pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973. 187 p.
29. Blanchot M. *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980. 219 p.
30. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: LGF, 1990. 288 p.
31. Derrida J. *Prizraki Marksa* [The Ghosts of Marx]. Translated by B. Skuratov. Moscow: Logos-altera; Ecce homo Publ., 2006. 256 p.
32. Lévinas E. *Vremya i Drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka* [Time and the Other. Humanism of another person]. Translated by A.V. Paribok. St. Petersburg: NOU Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 1999. 265 p.
33. Blanchot M. *La Communauté inavouable*. Paris: Éditions de Minuit, 1983. 91 p.
34. Nancy J.-L. *La Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1983 (rééd. 1986). 197 p.
35. Agamben J. *Gryadushchee soobshchestvo* [The Coming Community]. Translated by Dm. Novikov. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2008. 144 p.
36. Blanchot M. *Qui? Cahiers Confrontation*, 1989, no. 20, pp. 49–51.
37. Cadava E., Connor P., Nancy J.-L. (eds.) *Who Comes After the Subject?* New York; London: Routledge, 1991. 258 p.

Received: 02 December 2014