

Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт¹

Анна Ямпольская

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
Учебно-научного центра феноменологической философии
Российского государственного гуманитарного университета
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993

Старший научный сотрудник
Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: iampolsk@gmail.com

В своем анализе перформативного характера адресной речи Деррида следует пути, проложенному Остином и Сёрлем, однако он меняет концептуальную рамку анализа. Если англо-американская традиция изучала речевые акты в первую очередь в контексте философии языка, то Деррида рассматривает их в двойной перспективе философии субъекта и политической философии. Вопрос, который ставит Остин: «Как и каким образом речевая деятельность субъекта может менять положение дел?» — заменяется вопросом о природе социальных связей, которые являются условием возможности перформативных высказываний, а также языковой коммуникации вообще. Этим условием является исходное доверие между собеседниками, которое, в свою очередь, открывается как взаимообусловленность двух гетерогенных форм опыта: трансформирующего субъект опыта отношения с абсолютно Другим в его уникальности и опыта веры в сакральность универсального закона, гарантирующего стабильность социума. Напряжение между этими двумя формами опыта описывается в терминах исключительного события доверия, одновременно нарушающего и подтверждающего социальность порождения Бога как трансцендентного гаранта нерушимости социальных обязательств. Противопоставление событийности адресной речи автоматическим формам социальной жизни сближает анализ Деррида с концепцией Арендт. В то же время существенны и отличия между этими двумя мыслителями: если для Деррида событие речи — это производство истины, августинианское *facere veritatem*, то для Арендт событие речи как суждение — это в первую очередь производство согласия, возможное только в контексте плюральности. Ключевая для Деррида проблематика скрытой трансформации субъекта в акте обращенной к Другому речи остается за рамками политической философии Арендт, с точки зрения которой доступ субъекта к самому себе возможен только посредством феноменализации в публичном пространстве политического действия.

Ключевые слова: событие, речевой акт, доверие, социальные связи, авторитет, Деррида, Остин, Арендт

© Ямпольская А. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Статья написана в рамках проекта Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модусы взаимодействия и трансформаций».

В эпоху фейсбука немало форм человеческой совместности — научные семинары и конференции, политические митинги, безобидные посиделки в кафе и кровавые революции — начинаются с нажатия кнопки «create event»: множество events, играющих существенную роль нашей личной, научной и общественной жизни, начинаются с этого нехитрого акта письменной речи. Однако можно ли на самом деле словом *произвести* (создать, образовать) *событие* как нечто новое, непредсказуемое, разрывающее автоматическое течение времени — или же мы обречены вечно давать объявления о различных *мероприятиях*, заранее вписанных в рутину социальных обязательств? Может ли речевой акт, то, что мы «делаем» словами — заключение брака, провозглашение новой государственности или же простое обещание быть искренним, говорить правду, — лечь в основу *нового* способа со-бытия с другими, будь то в частной или общественной жизни? Этот вопрос находился в центре размышлений Жака Деррида на протяжении более двух десятилетий, и в настоящей работе мы хотим как пересмотреть его спор о речевых актах с представителями аналитической традиции, так и сопоставить его позицию с взглядами одного из самых значительных политических мыслителей XX века — Ханны Арендт. Мы надеемся, что обращение к наследию Арендт даст возможность по-новому взглянуть на апории, выявленные в работах Деррида, и позволит сделать хотя бы небольшой шаг вперед в исследовании этой трудной, но очень важной проблематики.

Наверное, сразу же следует отметить, что полемика Деррида с Дж. Остином и Дж. Сёрлем очень хорошо изучена, во всяком случае в западной научной литературе; поэтому мы не ставим своей целью познакомить с ней читателей и воспроизведем только те ее моменты, которые необходимы, чтобы развернуть нашу собственную аргументацию. Как и Остин, Деррида, рассматривая вопрос о коммуникации, стремится покинуть рамки традиционного подхода, редуцирующего всю полноту феномена адресной речи к вопросу об эпистемической ценности различных форм социального знания, основанного на чужом сообщении. Остин считает, что исходить следует не из ценности адресной речи для установления истины или лжи, а из *социальной функции языка*. Язык не может рассматриваться в отрыве от того социального пространства, в котором он развивается и живет (Austin, 1979: 245), и, соответственно, его роль отнюдь не сводится к апофансису, к выявлению истинных (или же ложных) фактов: адресная речь служит для создания *связей между людьми*² — но только если выполнены определенные условия, а именно условия «успешности» перформатива. Другими словами, когда мы обращаемся со словом к другому человеку, *нечто происходит*. Что же именно? Согласно Остину, в этот момент возникают и/или фиксируются социальные обязательства, связывающие тех или иных участников коммуникации. Эти условия, относящиеся к социальной функции языка, носят характер общественного уговора, «конвенциональной процедуры» (Austin, 1962: 14; Остин, 1999: 25), а значит, они установлены «в соответ-

2. «„Я обещаю...“ обязывает меня, налагает на меня духовные вериги» (Austin 1962: 10, русский перевод: Остин 1999: 20).

ствии с набором конститутивных правил» (Searle, 1970: 37), которые касаются как внешних условий (кто и в каких обстоятельствах уполномочен совершать данные действия), так и внутренней расположенности участников (их искренности, наличия соответствующих намерений и проч.). Например, в случае брака необходимо, чтобы лица, вступающие в брак, не состояли в другом браке, в случае свидетельских показаний — чтобы тот, кому доверяют, был свидетелем *bona fide*, хорошо информированным и т. д. Эту образцовую в своей ясности схему Деррида пытается деконструировать. Перечислим его основные аргументы.

Во-первых, Остин (а за ним и Сёрль) в своем анализе исключают из рассмотрения многие формы речи, в частности, цитирование, письменную речь, литературную фикцию, театр, жесты и проч. Ограничивая свой анализ рамками *успешной коммуникации в устной речи* и отмечая другие формы речи как «паразитарные» (Derrida, 1972: 386–387), они идут на методическое упрощение³, которое Деррида оценивает как недопустимое, поскольку в конечном итоге оно вынуждает Остина вернуть в анализ перформативных высказываний эпистемологический критерий «истинности» (Derrida, 1972: 383). Во-вторых, если изменение положения дел и образование социальных связей производится иллокутивной или перлокутивной силой перформативного высказывания, то природа этой силы восходит к моей интенции значения, а значит, к моей суверенной власти над ситуацией и самим собой. В-третьих, Деррида утверждает, что Остин подчиняет адресную речь обстоятельствам ее произнесения (Derrida, 1972: 385): речевой акт может быть успешным, только если был соблюден определенный ритуал, если в нем осуществляется своего рода «цитирование» (Derrida, 1972: 387), воспроизведение некоторого образца. В то же время именно эта «цитируемость», которая наделяет перформативное высказывание способностью «производить» событие, вступает в конфликт с уникальностью этого события. Иначе говоря, перформатив *должен* производить событие, хоть это и *невозможно*. Причем если в «Полях философии» Деррида лишь указывает на «странную логику», согласно которой «событийность события» обеспечивается «повторяемостью», вытекающей из ритуализированных условий успешности перформатива, в поздних своих работах он занимает более пессимистическую позицию. В частности, на конференции в университете Виллановы он говорит:

«Несмотря на все оговорки, которые я счел нужным делать, когда шла речь об остиновской теории констатирующих и перформативных речевых актов, я долгое время считал, что перформативный речевой акт есть способ произ-

3. Следует отметить, что Сёрль полностью отдает себе отчет в том, что его анализ исходит из «упрощенной и идеализированной модели», однако для него именно в использовании упрощенных моделей и заключается научность его философского метода, подобная научности «настоящих» наук, например, экономики. Обосновывая свою позицию, Сёрль пишет: «Я собираюсь рассматривать лишь простые и идеализированные случаи. Этот метод, а именно метод построения идеализированных моделей, аналогичен теоретическому конструированию, применяемому в большинстве наук, например, построению экономических моделей» (Searle, 1970: 56).

водства события. Сегодня я считаю, что перформатив на самом деле представляет собой утонченный способ нейтрализовать событие. Я совершаю речевой акт, подчиняясь определенным условиям, условностям, условным условностям. У меня есть способность так себя вести и производить событие актом речи. А значит, я могу или смею быть хозяином ситуации, принимая во внимание эти условности: могу, например, открыть заседание на конференции. Я могу сказать „да“ во время бракосочетания и так далее. Но именно потому, что я оказываюсь хозяином ситуации, что я владею ею, оказывается, что эта власть над ситуацией ограничивает событийность события. Я нейтрализую событийность события именно перформативностью речевого акта» (Derrida, 2005d: 20).

Итак, теория речевого акта подчиняет событие в его уникальности моей власти, с одной стороны, и условиям его повторяемости, «цитируемости» — с другой. Субъект как производитель события речи выступает как хозяин собственной судьбы, а событие — событие обещания, прощения, обращения к другому человеку в его инаковости — редуцируется к изначальному ритуалу, лежащему в основе социальных связей. Согласно Деррида, этот подход редуцирует событие речи к производству определенного «мероприятия», которое имеет место или нет в зависимости от выполнения определенного свода предустановленных правил.

Деррида предлагает распространить достижения теории речевых актов на все формы адресной речи, когда все они рассматриваются как свидетельство, но понимаемое в самом широком смысле. Это расширение области аналитической работы немедленно выводит на первый план *проблему доверия*. Действительно, уже Остин отмечал, что констатив в адресной речи выступает как своего рода имплицитное свидетельство, которое, как и всякое свидетельство, предполагает доверие между собеседниками: когда я сообщаю другому, что «кот лежит на коврике», я тем самым уже свидетельствую ему о своем внутреннем состоянии: «я верю, что кот находится на коврике» (Austin, 1979: 248). С точки зрения Деррида, эта имплицитная отсылка к доверию означает, что обещание искренности служит своего рода «условием возможности» любой вербальной и невербальной коммуникации. Он пишет:

«Как только мы открываем рот, как только мы обмениваемся взглядом, пусть и в молчании, «верь мне» уже задействовано, уже отзывается в другом. Никакая ложь и никакое клятвопреступление не смогут преодолеть этот призыв к вере; они в состоянии лишь подтвердить его; профанируя его, они могут лишь подтвердить его непобедимость. Я могу солгать, нарушить клятву, предать, только если я обещаю под клятвой (неявной или явной) говорить то, в истинность чего я верю, и претендую на верность этому обещанию» (Derrida, 2005: 49).

Иными словами, адресная речь — уже самим наличием адресата — мыслима только в ситуации *исходного доверия*. Разумеется, обещание искренности неизбежно будет нарушено, доверием злоупотребят; «осечки» перформатива, наруше-

ния обещания, клятвopеступления представляют собой отнюдь не патологические случаи, которыми при рассмотрении нормы можно пренебречь, а основную форму существования речи. Однако *доверие, пусть даже и попранное, предполагается самим понятием об обещании, а значит, и самим нашим представлением о языке как о медиуме intersубъективных отношений*. Именно поэтому Деррида так много внимания уделяет периферийным формам адресной речи: апострофе в философском трактате⁴, обращению к читателю в литературном произведении, в то время как в теории речевых актов эти формы речи оказываются «за кадром» аналитической работы. Это связано с отличием исходных предпосылок у Деррида и у Остина и его последователей. Для Остина речевые акты представляют интерес постольку, поскольку в них образуются *действительные социальные связи*, а условием таких связей является возможность полной *ответственности субъекта* за свои слова. Соответственно, любые формы игровой, фиктивной, «несерьезной» речи следует вывести из рассмотрения — поскольку они не предполагают образования каких бы то ни было обязательств (Austin, 1979: 240–241). Деррида же, напротив, хочет показать, что социальные связи сами по себе немислимы вне речи, обращенной к Другому. Именно поэтому «вырожденные» случаи адресности — например, обращение писателя к читателю — не могут быть исключены из рассмотрения лишь потому, что коммуникация в них остается неуспешной⁵, а действительных социальных связей (например, обещания или приказа) в них не возникает. *Событие речи в качестве события* — будь то прощение, обещание, приветствие — не может быть сведено к «мы с тобой так договорились», к «я беру на себя ответственность», к «я передаю тебе свои полномочия». Вслед за Левинасом⁶ Деррида считает, что отношение *к другому человеку как к Другому* является исходной, изначальной формой речевого обмена, который не может быть редуцирован ни к передаче информации, ни к функционированию социальных условий, договоренностей, конвенций. Все формы социальных связей вторичны по

4. Анализ апострофы в Ареопагитиках см. в «Как не говорить» (Derrida, 1987: 524–540); анализ апострофы в «Исповеди» см. в «Кроме имени» (Derrida, 1993: 22–28), анализу обращения автора к читателю в автобиографическом рассказе посвящена вся книга о Бланшо (Derrida, 1998).

5. См. недавнюю статью Х. Кенаана, где, в частности, отмечается, что в аналитической философии стандартом коммуникации выступает «успешный коммуникативный акт». Однако «если для Сёрля ясно, что выбор Остина представляет собой лишь „вопрос о стратегии исследования“, для Деррида этот выбор служит признаком очень спорной метафизической исходной позиции» (Кенаан, 2002: 112). С нашей точки зрения, то, что Деррида не интересуют ни вопрос, достоин ли свидетель доверия, ни вопрос об успехе или провале эмпирической коммуникации, связано с тем, что у него имеет место своего рода феноменологическое «эпохе»: рассматривается лишь то, что происходит на «моей» стороне речевого акта.

6. Ср. в «Тотальности и бесконечном»: «Выражение заключается не в том, чтобы дать нам доступ к внутренней жизни Другого. Другой, выражая себя, не дает себя нам — и следовательно, сохраняет свободу лгать. Но лживость и правдивость уже предполагают абсолютную подлинность лика. <...> Ради поиска истины я оказываюсь в отношении с ликом, который подтверждает сам себя, чья эпифания уже есть честное слово. Любой язык как обмен вербальными знаками уже отсылает к этому изначальному честному слову» (Levinas, 2003: 221). В переводе И. С. Вдовиной выражение *parole d'honneur* передано как «клятва» (Левинас, 2000: 206).

отношению к событию речи, поскольку субъект ответственности, тот субъект, которому ответственность можно вменить, не предшествует обращению к Другому, но, напротив, производится в этом обращении — подобно тому, как народ Соединенных Штатов Америки, тот самый «добрый народ», «во имя и по уполномочию (in the Name, and by Authority)» которого объявляется о создании Соединенных Штатов, возникает лишь ретроактивно, а именно в тот момент, когда эта конституция оказывается подписана отцами-основателями (Derrida, 2002: 46–54).

Итак, этическая трансформация, которую субъект переживает в событии обещания или прощения, отчасти напоминает политический акт основания суверенного государства, составляющий суть американской революции. Как и в случае события установления суверенитета, *событие речи неотделимо от «производства субъективности»*: субъект ответственности не предшествует речевому акту, но, напротив, этот лишенный самотождественности *субъект как таковой возникает в том же самом речевом акте, в котором он на себя эту ответственность берет*. Здесь видно радикальное отличие теории Деррида от аналитической теории речевого акта. В одной из ранних работ Остин объясняет, что речевой акт «я обещаю» (который всегда подразумевается в высказывании «я знаю») основан на *передаче другому авторитетных полномочий*⁷ действовать на основании моих слов:

«Сказав „я обещаю“... я не просто объявляю о наличии у меня такой интенции, но, используя данную формулу (исполняя данный ритуал), я связываю себя с другими и ставлю на кон свою репутацию... Сказав „я знаю“, я даю слово другим: я передаю другим свои полномочия (authority) сказать „S есть P“.<...> Если я сказал „я обещаю“, ты имеешь право (entitled) действовать на основании моих слов <...> право сказать „я знаю“ поддается передаче, как и любые другие полномочия (authority). Грубо говоря, я могу быть *ответственен* за то, что ты попал в беду» (Austin, 1979: 99–100; курсив автора).

Этот фрагмент из статьи 1946 года интересен тем, что здесь (в отличие от зрелой версии теории речевых актов) Остин утверждает, что сама ситуация адресной речи неявно предполагает доверие слушающего говорящему, причем это доверие создает ситуацию ответственности со стороны говорящего. Другими словами, с точки зрения Остина, речевой акт, будучи светским аналогом «тайносовершенных формул» (Mulligan, 1987: 33), предполагает наличие определенной политико-религиозной традиции доверия, внутри которой субъекты обмениваются полно-

7. Мы затрудняемся в переводе слова *authority/autorité* на русский язык и передаем его ситуативно как «авторитет», «(авторитетные) полномочия» или «авторитетность». Приведем цитату из Арендт, которая, на наш взгляд, проясняет двойственную природу этого понятия: «Поскольку авторитетные полномочия подразумевают послушание, их часто принимают за определенную форму насилия или власти. Однако авторитетность исключает использование внешних способов принуждения: использование силы показывает, что авторитета самого по себе оказалось недостаточно. С другой стороны, полномочия, основанные на авторитете, несовместимы с убеждением, которое предполагает равенство и осуществляется с помощью аргументов. Там, где используются аргументы, авторитетные полномочия бездействуют» (Arendt, 1961: 92–93).

мочиями и ответственностью. Само же существование этой традиции, равно как и предполагаемого ею самотождественного субъекта ответственности под вопрос не ставится, поскольку Остин, а за ним и Сёрль ограничивают свое исследование рамками философии языка. Деррида же ведет анализ *одновременно в двух плоскостях*: в плоскости *этической философии субъекта* (и тут тема становления субъективности занимает центральное место) и в *плоскости политической*. Именно постоянное пересечение этих двух планов исследования и делает его мысль столь трудной для читателя.

С точки зрения этики и философии субъекта остиновское описание представляется Деррида глубоко неподлинным: в этической ситуации мои полномочия как таковые возникают в тот момент, когда я нечто обещаю Другому — еще не имея на то никакого права, никаких оснований, никаких полномочий. Именно доверие Другого создает мой авторитет, мои полномочия, мою ответственность и в конечном итоге меня самого — а вовсе не наоборот. Однако природа этого доверия не может быть прояснена без обращения к политической, а точнее, теолого-политической сфере.

Как исходный феномен, лежащий в основе любого речевого акта, доверие рождается на перекрестье двух принципиально различных видов опыта: опыта *веры* как открытости совершенно иному и опыта нерушимости социальных связей (Derrida, 2001: 52, 96). Нетрудно узнать в этом противопоставлении двух видов опыта левиновское противопоставление этики и политики: политическое отношение зачастую интерпретируется Левиным в терминах универсализации, «насилия понятия» по отношению к уникальному Другому. В то же время Деррида стремится «скорректировать» Левинаса и показать, что не только этическое не может быть редуцировано к политическому, но и что этическое без политического оказалось бы невозможно. Однако социально-политическое прочитывается Деррида как теолого-политическое: анализ *доверия* проводится Деррида в рамках анализа *веры*, понимаемой в самом широком эпистемологическом, религиозном и политическом контексте. Вера же подразумевает отсылку к некоторой сакральной инстанции, которая и выступает гарантом того, что доверие не будет обмануто. Иначе говоря, одного лишь доверия не достаточно: обещание искренности должно быть чем-то подкреплено, на чем-то основано, чем-то обеспечено — и это обеспечение осуществляется посредством *sacramentum*, клятвы. Деррида пишет:

«Свидетельство разворачивается в плоскости *sacramentum*. Та же клятва, например, связывает свидетеля с адресатами свидетельства, но это лишь один пример сцены из зала суда: „Я клянусь говорить правду, всю правду, ничего кроме правды“. Эта клятва (*sacramentum*) священна, она означает принятие священного, согласие на вход в святую или священную область отношений с другим. Клятвопреступление в акте святотатства предполагает такую сакрализацию. Клятвопреступник (*perjurator*) совершает клятвопреступление (*perjury*) как таковое лишь постольку, поскольку помнит о святости клятвы» (Derrida, 2005a: 46–47).

Таким образом, та связь, которая образуется между мной и другим в речевом акте, всегда двусоставна, амфиболична. С одной стороны, это этическая, «фидуциарная» (*fiduciare*) связь, которая не носит характера конвенции, общественной условности, но, напротив, фундирует всякую социальную связь, всякую религию (в Цицероновском смысле *re-ligare*), и вообще «всякий онто-антропо-теологический горизонт» (Derrida, 2001: 29). С другой стороны, это теолого-политическая связь, которая вытекает из наличия в обществе *правовой, юридической* структуры. Нет права без *веры в закон*: именно вера граждан в законы, именно доверие и уважение граждан к закону как таковому (Derrida, 1994: 30; Derrida, 2001: 32) и образует то, что Паскаль вслед за Монтенем называет «мистическим основанием авторитета и полномочий (*l'autorité*)»⁸ закона (Montaigne, 2004: 1072 (III, 13); Pascal, 1962: 52 (60 по нумерации Лафума)). Это основание заключается в отсылке к сакральной, то есть не-человеческой, или сверхчеловеческой, инстанции. Комментируя реплику Шейлока⁹ в «Венецианском купце», Деррида пишет, что:

«...человеческий язык... не может быть соизмерен... с абсолютной клятвой, которая связывает его [Шейлока] перед Богом... *То есть* клятва, высказанная на языке человек, есть обязательство, которое человеческий язык не в состоянии отменить или стереть, которым он не может овладеть, которое он не может себе подчинить, освободив от нее. Клятва — это связь *внутри* человеческого языка, которую человеческий язык в качестве языка человек разорвать не может. <...> Клятва, клятвенное обещания, акт клятвы — это само трансцендирование, это опыт перехода за пределы человеческого, источник божественного, или, если угодно, божественный источник клятвы» (Derrida, 2005b: 37).

Но тот Бог, который, согласно Деррида, необходим политике потому, что служит гарантом клятвы, — это вовсе не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Как и у Арендт, это «не живой бог и не бог философов, и даже не языческое божество: это политическое орудие (*device*)»¹⁰. Мир Деррида, который, как и мир Арендт, является наследником *рaх Romana*, это мир, где «мы уже всегда говорим на латыни» (Derrida, 2001: 47; курсив автора), т. е. мир, в котором, «в отличие от Греции, где благочестие подразумевало непосредственно открывшееся присутствие богов, религия буквально значит *re-ligare*: быть связанным, обязанным чудовищной, почти сверх-человеческой»¹¹ инстанции. Таким образом это мир, в котором бог представ-

8. В русском переводе Паскаля: «мистическое основание их власти» (Паскаль, 1995: 93).

9. *By my soul I swear / There is no power in the tongue of man / to alter me. I stay here on my bond* (The Merchant of Venice. Акт IV. Сцена 1).

10. Продолжение цитаты: «...согласно которому можно основать Город и установить правила поведения для толпы» (Arendt, 1961: 131). У Деррида, напротив, речь о толпе не идет: *ergo deus ex machina* «работает» для всех, философов и нефилософов, в частной жизни и в общественной.

11. Продолжение цитаты: «...чудовищному, почти сверхчеловеческому и тем самым обязательно легендарному усилию заложить основания, краеугольный камень, усилию построить на века и навеки» (Arendt, 1961: 121). Соответственно, единственной альтернативой теолого-политической концепции нового основания как «исправленного восстановления древнего» (Arendt, 1981: II, 216–217) может стать лишь восходящая к Августину мессианская натальность (Dolan, 2004: 606–609).

ляет собой политическую необходимость: в каждом акте общения, который может быть искренним или лживым, в каждом акте неформального свидетельства бог «квазимашинально порождается» в качестве «абсолютного свидетеля», обеспечивающего действенность клятвы (Derrida, 2001: 44).

Клятва — это явный или неявный ритуал, который в самой своей повторяемости, предписанности слов, жестов, мыслей и чувств отсылает к обезличенной, механистической социальной связи, возведенной в ранг божественного установления. Таким образом, сакральное измерение социальных связей непременно «контаминирует» (Derrida, 2001: 47), загрязняет, заражает чистоту моего отношения к Другому. К тому же эти *два вида опыта* — опыт абсолютно уникальной инаковости и опыт сакральной, безличной социальности, опыт события и опыт машинально — *постоянно переходят один в другой*. Не может быть ни государства, ни права, ни институций, ни науки, ни религии, ни даже «социальной связи» без «исходного», «элементарного» доверия Другому — однако это доверие Другому невозможно без отсылки к техническому, воспроизводимому, автоматическому и сакральному (Derrida, 2001: 71–72). Требование справедливости — всегда единичной и невычислимой — подразумевает установление универалистских, безличных институций права (Derrida, 1994: 61), точно так же, как требование абсолютного дара все равно предполагает экономику обмена — пусть и в «сублимированном» виде экономики жертвенности. Более того, как и у Хайдеггера (Agamben, 2010: 324), «собственные» модусы бытия (отношение с абсолютно иным, событие, «мессианство без мессианизма», τύχη, дар) предполагают «несобственные» (сакральность безличной социальности, αὐτόματων, горизонт ожидания, догму, экономику и проч.).

Обращение Деррида к теолого-политическому измерению доверия не может быть, на наш взгляд, понято вне полемики — как явной, так и неявной — с Ханной Арендт. Дело не только в том, что Деррида, как мы уже видели выше, в своей критике «мондиалатинизации» (Derrida, 2001: 47–49) в значительной степени следует критике наследия Рима у Арендт. На наш взгляд, существеннее другое: именно у Арендт мы встречаем ключевое для Деррида противопоставление автоматических, механических, самовоспроизводящихся форм жизни — событийности «чуда», нарушающего естественный ход вещей (Arendt, 1961: 166; Арендт, 2000: 327). Однако Деррида не только отказывается видеть в Арендт свою предшественницу — он приписывает ей стремление отождествить свободу субъекта и его суверенитет (Derrida, 2001: 112, 133), несмотря на ее эксплицитные усилия развести эти два понятия: «...между свободой и суверенностью столь мало общего, что они не могут иметь место одновременно... если люди хотят стать свободными, они должны отказать от суверенитета» (Arendt, 1961: 163).

Дело, с нашей точки зрения, в том, что само *представление о событийности* у этих двух мыслителей диаметрально разнится. Для Деррида событие — событие дара, прощения или обещания — характеризуется нефеноменальностью, «беззаконностью», безусловностью и предельной пассивностью субъекта¹². Позиция

12. Позволим себе сослаться на наш собственный анализ событийности у Деррида (Ямпольская, 2012: 8–12).

Арендт, которая видит в чуде прощения прежде всего поступок, «действие, направленное на *кто*» (Арендт, 2000: 312), т. е. пусть исключительный, но все же *акт субъекта*, представляется Деррида неубедительной: любое отождествление прощения с каким-либо поступком, *то есть* с проявлением суверенной свободы, с занятием позиции «я тебя прощаю», представляется ему чем-то «невыносимым и отвратительным» (Derrida, 2001: 132). С точки зрения Арендт, едва ли можно говорить о «суверенитете» там, где обнаруживается наша сущностная зависимость: в силу своей направленности на «кто», на личность, в прощении «мы зависимы от других» (Arendt, 1970: 243)¹³. Лишь тот, кого простили, может простить сам себе; тот, обещание кому сдержали, может обещать самому себе и сдерживать это обещание (Арендт, 2000: 325). Равным образом и правитель, ἄρχων, правит лишь «с помощью других»: поступок как таковой мыслим лишь в той мере, в которой сущностная плюральность политического пространства принимается во внимание.

Для Деррида же зависимости или даже «взаимозависимости» (Arendt, 1961: 237) не достаточно: о прощении, равным образом как и об обещании или признании, можно говорить лишь там, где оно выходит за рамки «возможностей» или «способностей» субъекта (Derrida, 2001: 112). Это связано с темпоральной структурой событийности, как ее видит Деррида. Возможность и/или способность означает вписанность в определенный смысловой горизонт: ограничение прощения «простительным», как это делает Арендт, разрушает саму идею прощения (Ibid.). Возможности — например, революции — меняют лишь *обычный* ход истории, настаивает Деррида, но тот разрыв самой истории, связанный с инаковостью Другого, который он называет «мессианством без мессианизма» (Derrida, 2001: 29), подразумевает, что мы выходим в область невозможного. Событие не может быть предвосхищено: я должен быть открыт Другому в его абсолютной инаковости и непредвиденности¹⁴, я должен быть способен совершенно пассивно ожидать («ожидать без ожидания», без темпорального горизонта, в которое встроено обетование, подчеркивает Деррида) *решение другого*, которое тем не менее не освобождает меня от ответственности (Derrida, 2001: 29–30). Событийности чуда недостаточно: пусть чудо, нарушая порядок обыденности, устанавливает свой собственный исключительный, революционный порядок (Derrida, 2012: 135), но только то, что выходит за рамки порядка как такового может поистине рассматриваться как неподдающееся экономике и расчету.

13. В переводе В. В. Бибихина (Арендт, 2000: 322–323) эти слова отсутствуют.

14. «If you make the truth in the performative sense... it is not an event. For the truth to be „made“ as an event, then the truth must fall on me — not to be produced by me, but to fall on me, or visit me. That's „visitation“. Usually when I refer to hospitality (using and not using Levinas' concept of visitation), I distinguish between hospitality of „invitation“ and hospitality of „visitation“. When I invite somebody, I remain the master of the house: „Come, come to me, feel at home“, and so on, „but you should respect my house, my language, my rules, the rules of my nation“ and so on. „You are welcome, but under some conditions“. But „visitation“ is something else: absolute hospitality implies that the unexpected visitor can come, may come and be received without any conditions. It falls upon; it comes; it is an intrusion, an eruption — and that's the condition of the event» (Derrida, 2005d: 20).

Для Арендт же дело обстоит совершенно по-другому:

«Каждый поступок, если рассматривать его не с точки зрения агента, а в перспективе того процесса, в рамках которого он случается, чей автоматический ход он разрывает, представляет собой „чудо“ — то, чего нельзя было ждать. Если поступок и начало в сущности одно и то же, то и дар (*caracity*) чудотворства представляет собой одну из человеческих способностей (*faculties*)» (Arendt, 1961: 168).

«Чудо» имеет в себе элемент неожиданности, но эта неожиданность не сводится к тому, что происходит нечто, чего мы не ждали. Чудо не просто не поддается предвосхищению и ожиданию: сколько бы мы ни ждали события «с надеждой и страхом» (Arendt, 1961: 168), оно все равно поражает нас, когда случается: мы можем бояться смерти близкого в результате длительной болезни или готовиться к рождению ребенка, но и то и другое событие навсегда изменят нашу жизнь. Другими словами, нарушение структуры предвосхищения связано не столько с «непредвиденностью» события, сколько с тем «впечатлением» (*impact*), которое оно на нас произвело¹⁵. Поэтому событие вполне может оказаться частью обычной повседневной жизни: в нем самом по себе нет ничего исключительного. В частности, акт лжи также образует «маленькое чудо», меняющее реальность (Arendt, 1961: 246)¹⁶.

Для Деррида событие не может быть результатом моего волевого усилия, свободного акта: оно должно быть «ни для чего», в то время как для Арендт событие речи, будь то обещание или прощение, представляет собой в первую очередь свободный акт субъекта, который совершается всегда *ради других*, ради того, *кто* другие суть (Арендт, 2000: 322). Однако «ради других» есть особая форма целеполагания, которая отличается от любых форм целеполагания, связанных с производством чего бы то ни было, пусть даже производством произведений искусства: «ради» других означает как «для других», так и «вместо других». Этот момент замещения, субституции составляет, согласно Арендт, одну из основных черт акта суждения: в отличие от мышления как диалога с самим собой речевое суждение предполагает «взаимозависимость» меня и других, которых я «представляю» (Arendt, 1961: 237) и «вместо которых» я мыслю (Arendt, 1961: 217). Именно это замещение, или, точнее, представительская функция, которую агент на себя берет в суждении, и делает возможным то явление агента в акте (Arendt, 1970: 180; русский перевод см. Арендт, 2000: 233), без которого речь и поступок утрачивают свое собственное своеобразие и становятся одной из форм производства и достижения определенных целей.

15. Это различие в описании темпоральной структуры события хорошо выражается на языке Гуссерля: для Деррида событие нарушает в первую очередь протенциальную структуру интенциональности, а для Арендт — скорее ретенциальную.

16. К сожалению, рамки этой статьи не дают нам возможности рассмотреть спор о лжи между Деррида и Арендт (Derrida, 2005c: 79–107).

Однако явление говорящего в акте речи не являет его самому себе: «кто» *доступен лишь в политическом пространстве плюральности, которое служит своего рода средой феноменализации для самости*. Как отмечает Поль Рикёр,

«Арендт... полагает, что мы могли бы сами себя прощать, если бы были в состоянии сами себя воспринимать: если считается, что мы неспособны прощать самих себя, то это потому, что «тот кто, ради кого кому-то что-то прощают, располагается вне опыта, который мы можем иметь с самими собой; он вообще доступен только восприятию других» (Рикёр, 2004: 677; цитата из «Vita Activa» приведена по: Арендт, 2000: 322–323).

Именно поэтому я не могу простить себе сам: без других я не в состоянии установить отношение с *кто* меня самого. Индивидуация Я, осуществляемая в одиночестве мышления, недостаточна: философская задача, которую ставит себе Арендт, заключается в том, чтобы «выманить» мыслящее Я из того «укрытия», в котором оно избегает других, в пространство явленности (Arendt, 1981: I, 167). Как пишет А. Ф. Филиппов, «ключевым» для Арендт является именно «утверждение феноменальной сферы» (Филиппов, 2013: 162) как сферы публичного. Стоит подчеркнуть, насколько для Арендт существенна множественность других: не только сугубо частная жизнь мышления, но в равной степени и полупубличность диалога не позволяет достичь подлинно политической плюральности (Arendt, 1981: II, 200), а значит, и подлинно индивидуализированной самости. Для Деррида же утверждение гетерогенности опыта отношения с Другим опыту отношения с другими носит принципиальный характер: «абсолютная гегемония политического разума», предполагающая редукцию частного или полупубличного к политическому, чревата «тоталитаризмом с демократическим лицом» (Derrida, 2005c, 96). Однако акцент на нефеноменальности любых трансформаций субъекта ведет к тому, что все, что поддается феноменализации, все то, о чем можно рассказать, что можно засвидетельствовать, — оказывается уже не моим собственным, а общим достоянием. В результате событие речи как таковое, а вместе с ним и радикальная трансформация субъекта оказываются феноменологически невозможны, потому что любой отчет о подобной трансформации сделал бы явным, вывел бы на свет то, что должно навсегда остаться тайным — тайным даже от самого себя «каков я сейчас» по сравнению с самим собой «каким я был». Единственной формой феноменализации прощения, признания или обещания может быть лишь художественное произведение, фикция, выдумка, ложь — которая самой своей ложностью указывает на недостижимую, но в то же время сущностно необходимую истину.

Попытаемся резюмировать основные моменты нашего анализа. Философский прорыв Остина заключался в обнаружении действенности речи, в выявлении заложенного в ней потенциала к изменению положения дел и создания новых социальных связей. Деррида не столько критикует Остина, сколько меняет перспективу исследования: его интересует не столько, каким именно образом, в каких именно речевых актах меняется положение дел, сколько условия возможности такого из-

менения, выявление того исходного феномена, который стоит за иллюкативной силой перформативного высказывания. Этим исходным феноменом является *доверие*. Социальная значимость доверия двойственна: с одной стороны, доверие как вера в институции, механически порождая некую сакральную или трансцендентальную инстанцию, обеспечивающую нерушимость социальных обязательств, стабилизирует общество в целом, с другой стороны, доверие Другого и Другому дестабилизирует субъекта, делая возможным его радикальную трансформацию. Эта дестабилизация субъекта, предполагающая вторжение чужой речи в мою собственную, означает, в частности, что событие (если оно имеет место) должно оставаться в тайне, в недоступности и недостоверности. Сходную схему мы встречаем и у Арендт, которая видит в свободном акте субъекта способность к чудотворению, т. е. к прерыванию любых автоматических форм социальной жизни. Тем не менее проблематика трансформации субъекта, столь существенная для Деррида, остается за рамками работы Арендт, которая сознательно ограничивается политическим анализом плюральности. В то же время некоторую тревогу вызывает эстетизация этического и политического, которая служит своего рода концептуальной предпосылкой и для Деррида, и для Арендт: эстетический акт, будь то литературное творчество или суждение вкуса, служит основной моделью для описания трансформации субъекта, его отношений с Другим и другими. Возникает вопрос: не является ли подобная приверженность эстетической модели с философской точки зрения столь же наивной, сколь и простодушный сциентизм Остина и Сёрля?

Литература

- Арендт Х. (2000). *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. СПб.: Алетейя.
- Левинас Э. (2000). *Избранное. Тотальность и бесконечное* / Под ред. Г. М. Тавризян. М., СПб.: Университетская книга.
- Паскаль Б. (1999). *Мысли* / Пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых.
- Рикёр П. (2004). *Память, история, забвение* / Пер. с фр. И. И. Блауберг и др. М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Ямпольская А. В. (2012). Прощение, дар, обмен // *Артикульт*. № 3 (7). С. 1–14.
- Остин Дж. (1999). *Избранное*. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.
- Филлипов А. Ф. (2013). Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт // *Вопросы философии*. № 11. С. 155–168.
- Agamben G. (2010). *La passione della fatticità* // Agamben G. *La potenza del pensiero: saggi et conferenze*. Vicenza: Neri Pozza. P. 297–328.
- Arendt H. (1961). *Between past and future*. London: Faber and Faber.
- Arendt H. (1970). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1981). *The life of the mind. One-Volume Edition*. San Diego etc.: Harvest.
- Austin J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

- Austin J. L.* (1979). *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida J.* (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida J.* (1987). *Comment ne pas parler // Derrida J. Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée. P. 524–587.
- Derrida J.* (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- Derrida J.* (1994). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida J.* (1998). *Demeure*. Maurice Blanchot. Paris: Galilée.
- Derrida J.* (2001). *Foi et Savoir. Suivi de: Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*. Paris: Seuil.
- Derrida J.* (2002). *Declarations of Independence // Derrida J. Negotiations: interventions and interviews, 1971–2001*. Stanford: Stanford University Press. P. 46–54.
- Derrida J.* (2005a). *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L'Herne.
- Derrida J.* (2005b). *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? Paris: L'Herne.*
- Derrida J.* (2005c). *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Paris: L'Herne.
- Derrida J.* (2005d). *Composing «circumfession» // Augustine and postmodernism: confessions and circumfession / Ed. John D. Caputo, Michael J. Scanlon*. Bloomington: Indiana University Press. P. 19–28.
- Derrida J.* (2012). *Séminaire «La peine de mort». Volume I (1999–2000)*. Paris: Galilée.
- Dolan F. M.* (2004). *An ambiguous citation in Hannah Arendt's «The Human Condition» // Journal of Politics*. Vol. 66. № 2. P. 606–610.
- Kenaan H.* (2002). *Language, philosophy and the risk of failure: re-reading the debate between Searle and Derrida // Continental Philosophy Review*. Vol. 35. P. 117–133.
- Levinas E.* (2003). *Totalite et Infini: essais sur l'extériorité*. Paris: Kluwer.
- Mulligan K.* (1987). *Promisings and other social acts: their constituent structure // Speech act and Sachverhalt / Ed. K. Mulligan*. The Hague: Martinus Nijhoff. P. 29–90.
- Montaigne M. de.* (2004). *Essais: Édition Villey-Saulnier*. Paris: PUF.
- Pascal B.* (1962). *Pensées / Texte établie par Louis Lafuma*. Paris: Seuil.
- Searle J. R.* (1970). *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Speech Act as Event: Derrida, Austin and Arendt

Anna Yampolskaya

Leading Research Fellow, Russian State University for the Humanities

Address: 6 Miusskaya sq., GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: iampolsk@gmail.com

While the Anglo-American tradition (Austin and Searle) approaches speech acts mainly through the philosophy of language, Derrida relocates the field of analysis and considers speech acts within the broader context of political philosophy as well as the philosophy of subject. Instead of asking 'how and under which conditions certain speech acts change the state of affairs' (as Austin

did), Derrida questions the very nature of social links in order to reveal the 'condition of possibility' of performative acts in particular and of verbal communication in general. He shows that this condition is the primordial trust between interlocutors. The primordial trust is based on two heterogeneous types of experience: experience of relation to the absolute Other and experience of a sacral universal law that ensures stability of society. The speech act as based of the trust is twofold: it is both an event and a reinstatement of an automatic process. This juxtaposition of the event and the mechanical forms of social life links Derrida's political thought to that of Arendt. Their agreement, however, does not continue into the realm of the philosophy of subject. Derrida insists on the importance of the hidden conversion of the speaker who privately addresses the Other, whereas for Arendt the self has no genuine access to itself outside of the public domain of the political.

Keywords: event, speech act, trust, social links, authority, Derrida, Austin, Arendt

References

- Agamben G. (2010) La passione della fatticità. *La potenza del pensiero: saggi et conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, pp. 297–328.
- Arendt H. (1961) *Between Past and Future*, London: Faber and Faber.
- Arendt H. (1970) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1981) *The Life of the Mind*, San Diego: Harvest.
- Arendt H. (2000) *Vita activa, ili O dejatel'noj zhizni* [Vita Activa; or, On Active Life], Saint-Petersburg: Aletejja.
- Austin J. L. (1962) *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.
- Austin J. L. (1979) *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press.
- Austin J. L. (1999) *Izbrannoe* [Selected Works], Moscow: Ideja-Press, Dom intellektual'noj knigi.
- Derrida J. (1972) *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.
- Derrida J. (1987) Comment ne pas parler. *Psyché: inventions de l'autre*, Paris: Galilée, pp. 524–587.
- Derrida J. (1993) *Sauf le nom*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (1994) *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité"*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (1998) *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (2001) *Foi et Savoir. Suivi de: Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris: Seuil.
- Derrida J. (2002) Declarations of Independence. *Negotiations: interventions and interiews, 1971–2001*, Stanford: Stanford University Press, pp. 46–54.
- Derrida J. (2005) *Poétique et politique du témoignage*, Paris: L'Herne.
- Derrida J. (2005) *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?* Paris: L'Herne.
- Derrida J. (2005) *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris: L'Herne.
- Derrida J. (2005) Composing "circumfession". *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* (eds. J. D. Caputo, M. J. Scanlon), Bloomington: Indiana University Press, pp. 19–28.
- Derrida J. (2012) *Séminaire "La peine de mort", Vol. I (1999–2000)*, Paris: Galilée.
- Dolan F. M. (2004) An ambiguous citation in Hannah Arendt's *The Human Condition*. *Journal of Politics*, vol. 66, no 2, pp. 606–610.
- Filippov A. (2013) Myshlenie i smert': "Zhizn' uma" v filosofskoj antropologii Hanny Arendt [Thought and Death: *The Life of the Mind* in the Philosophical Anthropology of Hannah Arendt]. *Voprosy filosofii*, no 11, pp. 155–168.
- Kanaan H. (2002) Language, philosophy and the risk of failure: re-reading the debate between Searle and Derrida. *Continental Philosophy Review*, vol. 35, pp. 117–133.
- Levinas E. (2000) *Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works: Totality and Infinity], Moscow: Universitetskaja kniga.
- Levinas E. (2003) *Totalite et Infini: essais sur l'extériorité*, Paris: Kluwer.
- Mulligan K. (1987) Promisings and other social acts: their constituent structure. *Speech Act and Sachverhalt* (ed. K. Mulligan), The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 29–90.
- Montaigne M. de (2004) *Essais*, Paris: PUF.
- Pascal B. (1962) *Pensées*, Paris: Seuil.

- Pascal B. (1999) *Mysli* [Thoughts], Moscow: Izdatel'stvo imeni Sabashnikovyh.
- Ricœur P. (2004) *Pamjat', istorija, zabvenie* [Memory, History, Forgetting], Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury.
- Searle J. R. (1970) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yampolskaya A. (2012) Proshhenie, dar, obmen [Forgiveness, Gift, Exchange]. *Artikul't*, no 3, pp. 1–14.