

УДК 378.1  
ББК 74.58  
Р49

*Составитель серии и научный редактор*

ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Дизайн серии*

ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

- Ридингс, Б.**  
Р49 Университет в руинах [Текст] / пер. с англ. А. М. Корбута; Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 304 с. — (Теория и практика образования). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0716-2 (в пер.).

Получившая мировую известность книга молодого канадского исследователя Билла Ридингса (1960-1994), законченная им незадолго до смерти, представляет собой попытку критического философского осмысления истории университета в западном мире и его роли в современную эпоху. Идея университета прошла большой исторический путь: от идеи разума (у Канта) через идею культуры (у немецких идеалистов) и до нынешней идеи совершенства или качества. Но сегодня университет оказался «в руинах», поскольку ни одна из исторических идей не может служить фундаментом его существования.

Книга адресована широкому кругу читателей.

УДК 378.01  
ББК 74.58

ISBN 978-5-7598-0716-2 (рус.)  
ISBN 0-674-92952-7 (англ.)

Copyright © 1996 by the Estate  
of Bill Readings

All rights reserved.

© Перевод на рус. яз., оформление.

Издательский дом Государственного  
университета — Высшей школы  
экономики, 2010

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	6
БЛАГОДАРНОСТИ .....	7
I. ВВЕДЕНИЕ .....	9
II. ИДЕЯ СОВЕРШЕНСТВА .....	39
III. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА .....	74
IV. УНИВЕРСИТЕТ В ГРАНИЦАХ РАЗУМА .....	90
V. УНИВЕРСИТЕТ И ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ ...	103
VI. ЛИТЕРАТУРНАЯ КУЛЬТУРА .....	115
VII. КУЛЬТУРНЫЕ ВОЙНЫ И КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ .....	143
VIII. ПОСТИСТОРИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ .....	190
IX. ВРЕМЯ УЧЕБЫ: 1968 г. ....	212
X. СЦЕНА ПРЕПОДАВАНИЯ .....	236
XI. ОБИТАНИЕ НА РУИНАХ .....	262
XII. ДИССЕНСУСНОЕ СООБЩЕСТВО ....	282

## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Б**илл Ридингс вносил в эту книгу последние правки, когда 31 октября 1994 г. катастрофа рейса 4184 авиакомпании «Американ Игл» оборвала его жизнь. Я закончила корректуру, над которой работал Билл, взяв за основу его записи и наши многочисленные беседы.

Когда-то взаимное редактирование было для нас с Биллом лишь рядовым занятием. Тогда это не казалось чем-то экстраординарным и нуждающимся в обсуждении, чем-то таким, что может, как сейчас, указывать на грань между жизнью и смертью. С помощью правок и разговоров — со мной, с друзьями и коллегами, студентами — Билл пытался создавать возможности для совместного мышления.

Если бы я и могла рассказать что-нибудь о том, как возникала эта книга, как Билл представлял себе ее дальнейшую судьбу, то я бы остановилась на тех многочисленных разговорах, которые повлияли на нее, и на еще более многочисленных дискуссиях, которые, как он надеялся, она вызовет. Для Билла обитание на руинах Университета не было чем-то безмолвным. Речь — вызывающая согласие или несогласие, серьезная или веселая — была сутью его работы и мышления и желанным будущим для Университета.

Сказать, что с Биллом нельзя будет больше поговорить, — значит признать невыносимую окончательность его смерти, а назвать речь самой тканью данной книги — значит, возможно, сделать шаг к признанию уникальности голоса, места и времени, которая не могла бы сложиться нигде, кроме Университета.

*Дайан Илэм*  
*Монреаль, 1995*

## БЛАГОДАРНОСТИ

Вот почему трудное это дело быть добропорядочным [excellent], ведь найти середину в каждом отдельном случае — дело трудное...

Аристотель, *Никомахова этика*

Написание данной книги стало возможным прежде всего благодаря грантам Quebec Fonds pour la Formation de Chercheurs et FAide a la Recherche<sup>1</sup> и Канадского совета по исследованиям в области социальных и гуманитарных наук. Помимо обеспечения инфраструктурной поддержки эти гранты позволили мне присоединиться к другим членам — студентам и преподавателям — исследовательской команды проекта «L'Université et la Culture: La Crise Identitaire d'une Institution»<sup>2</sup> в Университете Монреаля, а также предоставили бесценную возможность общаться с докладчиками, приглашавшимися группой. Основные идеи книги были сформулированы в ходе руководства полидисциплинарным семинаром по теме «La Culture et ses Institutions»<sup>3</sup> в Университете Монреаля, поэтому я благодарен студентам, работникам факультета и членам университетского сообщества, принимавшим в нем участие. Мое стойкое ощущение актуальности вопроса об Университете как институте культуры имеет еще более давние истоки: впервые оно зародилось после многочисленных споров с бывшими коллегами по Университету Женевы и Сиракузскому университету. Приглашение, полученное мной от аспирантов факультета английской и сравнительной литературы Университета штата Нью-Йорк в Буффало, впервые заставило меня осознать, что у меня есть желание по-

<sup>1</sup> Квебекский фонд подготовки ученых и содействия научным исследованиям (фр.). — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> Университет и культура: кризис институциональной идентичности (фр.). — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> «Культура и ее институты» (фр.). — *Примеч. перев.*

## Билл Ридингс. УНИВЕРСИТЕТ В РУИНАХ

делиться некоторыми мыслями по данной теме. Дальнейшие продуктивные возможности проверить свой основной аргумент предоставили конференции в Университете Западного Онтарио, Университете штата Нью-Йорк в Стонибруке, Центре изучения трансформаций в области литературы и культуры при Университете Вирджинии, в Трентском университете, Калифорнийском университете в Ирвайне и Сан-Диего, Уэльсском университете в Кардиффе, Университете Стирлинга и Университете Женевы. Наконец, я хочу поблагодарить Жилия Дюпуи и Шона Сперви за составление указателя.

Первоначальные версии отдельных глав книги были опубликованы в следующих журналах, давших разрешение на их перепечатку: «Privatizing Culture» (Angelaki. 1995. No. 2); «The University without Culture» (New Literary History. 1995. Vol. 26. No. 3); «Dwelling in the Ruins» (Oxford Literary Review. 1995. Vol. 17. No. 1-2); «For a Heteronomous Cultural Politics» (Oxford Literary Review. 1993. Vol. 15. No. 1-2); «Be Excellent: The Posthistorical University» (Alphabet City. 1993. Vol. 3); «Identity Crisis: The University and Culture» (Association of Canadian College and University Teachers of English Newsletter. 1993. June).

Я не стал перечислять имена всех, кто повлиял на данную книгу, поскольку их чрезвычайно много и к тому же я сомневаюсь, не окажу ли им тем самым медвежью услугу. Однако я рискну упомянуть имя одного человека, который первым заставил меня осознать, что Университет мог бы быть местом мышления: Энн Вордсворт. Она обучала меня тому, что в Оксфорде называют критической теорией, и, работая по краткосрочному договору, проводила свои занятия в домике, расположенном в саду одного из кирпичных особняков Северного Оксфорда. Я посвящаю эту книгу ей.

*Билл Ридингс*

## *1. Введение*

Повсюду сетуют на «предательство» и «банкротство» проекта либерального образования<sup>1</sup>. Преподавание, говорят нам, ставится ниже исследования, а исследование все меньше соответствует требованиям реального мира или уровню понимания «среднего читателя». И это не просто — как, похоже, убеждены некоторые профессора — ворчание бульварных журналистов, обиженных на то, что их не пускают в священные рощи академии. Не имея ни малейшего шанса попасть в факультетский комитет по замещению должностей, эти властители умов, гласит молва, просто вымещают на Университете свое разочарование, довольствуясь лишь огромным жалованьем и комфортными условиями труда. Однако причиной язвительных выпадов СМИ против Университета являются не индивидуальные обиды, а более общая неопределенность в отношении роли Университета и сущности стандартов, в соответствии с которыми его следует оценивать как институт. Не случайно в Северной Америке такого рода нападки усиливаются одновременно с изменением структуры академических институтов.

Дело не только в том, что профессорский корпус пролетаризируется, а количество кратковременных контрактов или контрактов с неполной нагрузкой в

<sup>1</sup> Одна из последних типичных публикаций озаглавлена «Банкротство образования: закат либерального образования в Канаде». Авторы книги, эпиграф к которой взят из Мэтью Арнольда, жестко критикуют канадскую систему среднего образования за отказ от «уникальной смеси англо-европейских влияний, включающих гегельянство и шотландскую философию здравого смысла», смеси, которая, по их словам, до сих пор отличала теорию и практику канадского образования. См.: *Emberley P.C., Newell W.R.* Bankrupt Education: The Decline of Liberal Education in Canada. Toronto: University of Toronto Press, 1994. P. 11.

ведущих вузах растет (с одновременным обособлением горстки высокооплачиваемых «звезд»)². Столь же неопределенным является и производство знания в Университете. Например, внутренняя борьба за легитимацию, связанная с характером производимого в гуманитарных науках знания, не достигла бы масштабов кризиса, если бы не сопровождалась внешним кризисом легитимации. Споры, ведущиеся внутри отдельных дисциплин относительно методов и теорий исследования, не попали бы в заголовки, если бы сегодня само понятие исследовательского проекта не оказалось проблематичным. Поэтому замысел настоящей книги состоит не в том, чтобы заставить Университет признать неминуемое отмирание старых парадигм исследования и преподавания вследствие новых теоретических открытий в физике элементарных частиц или литературоведении. В то время эта книга не является и еще одной попыткой описать сеть конфликтующих и зачастую противоречивых переживаний, окружающих сегодня Университет. Скорее

<sup>2</sup> В качестве примера можно привести недавние события в Колледже Беннингтона, в котором «академическая реструктуризация» привела к незамедлительному увольнению 20 из 78 преподавателей. На их место планируется взять местных почасовиков, которые будут прикреплены к упрощенному «базовому факультету», состоящему из штатных профессоров. «Региональные музыканты», например, будут преподавать курсы инструментальной музыки. Кроме того, у новых работников не будет фиксированных сроков замещения должностей; «вместо этого профессора будут работать по индивидуальным контрактам разной продолжительности» (*Magner D.K. Bennington Dismisses 20 Professors...* 11 Chronicle of Higher Education. 1994. June 29. P. A16). Как бы это ни называлось — сдельным трудом или нештатной работой, — общий смысл ясен: штатные сотрудники будут все больше вытесняться почасовиками. Можно ожидать, что в более крупных исследовательских университетах США число таких почасовиков будет только увеличиваться, поскольку коллапс рынка труда вынуждает заменять аспирантов, работавших ассистентами преподавателей в рамках старой модели обучения, почасовиками (многие из которых имеют докторские степени).

я хочу провести структурную диагностику современных трансформаций институциональной функции Университета, чтобы показать происходящее на наших глазах размывание широкой социальной роли Университета как института. Больше уже не понятно, ни каково место Университета в обществе, ни какова истинная природа данного общества, и интеллектуалы не могут позволить себе игнорировать это изменение институциональной формы Университета.

Но сначала несколько предостережений. В настоящей книге я буду обсуждать исключительно западное представление об Университете, которое получило широкое распространение и современная мутация которого, похоже, продолжает определять параметры транснациональной дискуссии. Если при этом я уделяю особое внимание изменениям, происходящим сейчас в североамериканском Университете, то лишь потому, что процесс американизации нельзя понимать как простое расширение культурной гегемонии США. Я покажу, что «американизация» в ее нынешней форме является, по сути, синонимом глобализации, демонстрирующим, что глобализация — не нейтральный процесс, в котором на равных участвуют Вашингтон и Дакар. Обратной стороной этого является то, что в настоящее время Соединенные Штаты и Канада сами страдают от процесса поглощения транснациональным капиталом, называемого глобализацией. Это наглядно показано в документальном фильме «Роджер и я», рассказывающем о городке Флинт в штате Мичиган. Режиссер фильма, Майкл Мур, прослеживает полное обнищание некогда богатого Флинта в результате перетекания капитала в более рентабельные регионы — несмотря на то, что компания «Дженерал Моторс» находилась в относительно хорошем экономическом состоянии на момент закрытия завода. Последующее разорение Флинта (после безуспешных попыток превратить его в туристический объект за счет открытия тематического парка «Автомир») означает, что сегодня большинство новых рабочих мест — это



низкооплачиваемые места в индустрии услуг. Американизацией теперь следует называть не столько практику национального империализма, сколько повсеместное навязывание правила денежных отношений вместо идеи национальной идентичности в качестве детерминанты всех аспектов инвестирования в общественную жизнь. Иными словами, американизация означает конец национальной культуры.

Нынешнее изменение роли Университета обусловлено прежде всего крахом национально-культурной миссии, которая раньше обеспечивала его *raison d'être*<sup>3</sup>, и я покажу, что перспектива Европейского союза сулит такую же судьбу университетам не только в государствах ЕС, но и странах Восточной Европы, где различные проекты (вроде инициативы Джорджа Сороса) закладывают основания для аналогичного отделения Университета от идеи национального государства<sup>4</sup>. Словом, Университет становится институтом иного типа; он больше не связан с судьбой национального государства, так как перестает выступать в роли творца, защитника и распространителя идеи национальной культуры. Во всех уголках мира процесс экономической глобализации ведет к относительному упадку национального государства в качестве первичной инстанции воспроизводства капитала. Университет в свою очередь становится транснациональной бюрократической корпорацией, либо связанной с транснациональными инстанциями управления, такими как Европейский союз, либо функционирующей независимо по аналогии с транснациональной компанией. Недавно изданная ЮНЕСКО книга Альфонсо Борреро Кабаль «Университет как институт сегодня» прекрасно иллюстрирует те условия, в которых может происходить обретение статуса бюрократической корпорации<sup>5</sup>. Борреро Кабаль

<sup>3</sup> Смысл существования (*фр.*). — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> Неплохой общий обзор проекта Сороса содержится в: *Gessen M.* Reaching to the Critical Masses *II* Lingua Franca. 1994. Vol. 4. No. 4. May/June. P. 38-49.

<sup>5</sup> *Cabal A.B.* The University as an Institution Today. P.; Ottawa: UNESCO and IDRC, 1993.

рассматривает в качестве центральной фигуры Университета *администратора*, а не преподавателя и осмысливает задачи Университета исходя из обобщенной логики «учета», согласно которой Университет должен стремиться к совершенству во всех аспектах своей деятельности. Текущий кризис Университета на Западе является следствием фундаментального изменения его социальной роли и внутренних систем, предполагающего утрату традиционными гуманитарными дисциплинами центрального места в жизни Университета.

Ставя столь широкомасштабный диагноз, я, конечно же, не учитываю процесс неравномерного и многостороннего развития, разную скорость, с которой дискурс совершенства вытесняет идеологию (национальной) культуры в различных институтах и странах. Например, Британская консервативная партия пытается сейчас внедрить единую форму «общенационального учебного плана», что можно понимать как шаг в направлении, противоположном тому, на которое указывают мои размышления о национальном государстве. Однако на самом деле предлагаемые в Британии образовательные «реформы» не опровергают точку зрения, которую я собираюсь отстаивать. Настоящая книга посвящена вопросу отделения *высшего* образования от национального государства, а указанный шаг будет, вероятно, лишь акцентировать структурные различия между средним образованием и университетами, особенно в том, что касается их связи с государством. Кроме того, тот факт, что столь старинное учебное заведение, как Новый колледж Оксфорда, начало включать слова о приверженности совершенству во все свои публичные высказывания, в том числе объявления о найме, кажется мне более показательным для долгосрочных тенденций в области высшего образования.

Помимо американизации, ослабляющей прямые связи Университета с национальным государством, в книге приоритетное внимание будет уделено гуманитарным наукам, позволяющим понять, что происходит в современном Университете. Такой акцент

требует нескольких предварительных слов в свое оправдание. Поскольку я решил сосредоточиться на понятии «культура», может сложиться впечатление, что гуманитарные науки — ключевое звено Университета, место, в котором Университет реализует свою общественно-политическую миссию. Это не так, по крайней мере по двум веским причинам. Во-первых, я не верю, что естественные науки являются позитивистскими проектами по нейтральной аккумуляции знания, тем самым принципиально защищенными от социополитических бурь. Как я покажу, упадок национального государства — а я убежден, что, несмотря на оживление разных форм национализма, национальное государство приходит в упадок — и конец Холодной войны оказывают существенное влияние на финансирование и организацию естественных наук. Во-вторых, разрыв между гуманитарными и естественными науками не столь абсолютен, как можно заключить, глядя на дисциплинарные перегородки внутри самого Университета. Естественные науки занимают свое зачастую чрезвычайно могущественное положение в Университете по аналогии с гуманитарными науками. Это особенно ярко проявляется в отношении источников нарративов, в терминах которых осмысляется педагогика. Например, когда я попросил одного лауреата Нобелевской премии по физике сказать, какова, с его точки зрения, цель высшего физического образования, он ответил, что она заключается в приобщении студентов к «культуре физики»<sup>6</sup>. То, что

<sup>6</sup> Разумеется, это отсылка прежде всего к идеям Ч.П. Сноу, с беспокойством отмечающего, что «интеллектуальный мир в западном обществе... все сильнее раскалывается на две полярные группы»: «интеллектуалов-литераторов» и «ученых» (*Snow C.P. The Two Cultures and a Second Look. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. P. 3-4*). В ответ на это разделение Сноу обоснованно утверждает, что «культура науки — подлинная культура не только в интеллектуальном, но и в антропологическом смысле» (р. 9), и призывает к диалогу между двумя культурами, основанному на взаимном уважении.

он заимствует идею Ч.П. Сноу, кажется мне совершенно здравым и обоснованным шагом, если учесть, что спорный статус физического знания — тот факт, что студенты изучают вещи, которые позже, при проведении собственных исследований, будут им не нужны, — требует использования модели знания как разговора в сообществе, а не простой аккумуляции фактов. Институциональный факт существования естественных наук в Университете следует понимать именно в рамках модели институционализации знания, блюстителями которой исторически были гуманитарные науки, в особенности факультеты философии и национальной литературы. В этом смысле общая нить моей аргументации, состоящая в том, что понятие культуры как легитимирующей идеи Университета эпохи модерна исчерпало себя, может применяться как к естественным, так и гуманитарным наукам, хотя именно в гуманитарных угроза делигитимации культуры воспринимается наиболее остро<sup>7</sup>.

Будучи преподавателем гуманитарного факультета (который, впрочем, мало чем напоминает факультет, на котором меня «готовили»), я написал данную книгу в силу глубоко двойственного отношения к институту Университета. Эта книга — попытка нащупать собственный путь, избегающий тупиков воинственного радикализма и циничного отчаяния. Я по-прежнему склонен в дискуссиях с коллегами употреблять фразы, начинающиеся со слов «В *настоящем* Университете...», хотя они знают — и я знаю, что они знают, — что такого института никогда не существовало. Это не было бы проблемой, если бы подобные апелляции к истинной природе института не перестали казать-

<sup>7</sup> Безусловно, внутри Университета существуют и другие дисциплинарные деления, помимо деления на гуманитарные и естественные науки. Ниже я попробую показать, каким образом гуманитарные науки сумели в свое время предложить Университету столь влиятельные парадигмы деятельности.

ся мне искренними: мы больше не способны постичь Университет в историческом горизонте его самореализации. Университет, как я покажу, больше не участвует в историческом проекте человечества, который нам достался в наследство от Просвещения, — историческом проекте культуры. Это заявление в свою очередь тоже поднимает некоторые важные вопросы: мы наблюдаем зарю нового века Университета как проекта или закат его критической и социальной функции? И если это закат, то что он означает?

Некоторые назвали бы момент, на который я указываю, постмодерностью Университета. В конце концов одной из наиболее обсуждаемых книг по постмодерности является «Состояние постмодерна» Жан-Франсуа Лиотара — исследование, посвященное вопросам, которые постмодерность ставит перед легитимацией знания. Книга Лиотара прямо называется отчетом об Университете, написанным для правительства Квебека, отчетом, который, безусловно, разочаровал его заказчиков, несмотря на дальнейший успех. Лиотар утверждает, что его отчет написан «в очень постсовременный момент, когда... университет рискует исчезнуть»<sup>8</sup>. Вопрос постмодерна — это вопрос, стоящий как *перед* Университетом, так и *внутри* него. Однако поскольку постмодерн в целом перестал быть вопросом и превратился в еще одно алиби, от имени которого интеллектуалы обвиняют мир в несоответствии их ожиданиям, я предпочитаю отказаться от данного термина. Опасность очевидна: очень легко соскользнуть к высказываниям об Университете постмодерна, как если бы это был некий осязаемый институт, даже более новый и более критичный, чем Университет эпохи модерна. Я бы предпочел называть современный Университет постисторическим, а не «постмодерным», чтобы подчеркнуть тот факт, что данный

<sup>8</sup> *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Ин-т экспериментальной социологии, 1998. С. 13.

институт пережил себя, что теперь это осколок эпохи, на протяжении которой он определял себя в перспективе проекта исторического развития, укрепления и распространения национальной культуры.

Думаю, теперь понятно, что говорить об Университете и государстве — значит также рассказывать историю возникновения понятия культуры. Я покажу, что известные нам Университет и государство являются, по сути, институтами эпохи модерна и изобретение концепта культуры следует считать специфической реакцией на напряженные взаимоотношения этих двух институтов модерности. Но прежде чем у кого-то сложится превратное мнение, я должен сказать, что не собираюсь нападать на Университет. Я работаю в Университете (иногда мне даже кажется, что я живу в нем). Просто критиковать Университет — слишком легкое занятие, в котором вряд ли есть что-то новое. В конце концов специфика Университета эпохи модерна, основанного немецкими идеалистами, состояла именно в том, что он служил местом критики. По словам Фихте, Университет существует не для того, чтобы передавать сведения, а чтобы прививать способность критического суждения<sup>9</sup>. В этом смысле можно сказать, что любые критические выпады против Университета эпохи модерна являются внутривластными документами, не затрагивающими глубинную структуру институционализации мышления.

Кроме того, следует сразу отметить, что когда я говорю об Университете эпохи модерна, я имею в виду широко заимствованную немецкую модель, реализованную

<sup>9</sup> *Fichte J.G.* Plan deductif dun etablisement denseignement superieur a fonder a Berlin (1807, опубл. в 1817) // *Philosophies de L'Universite: l'idealisme allemand et la question de l'Universite* / Ed. L. Ferry, J.-P. Pestron, A. Renaut. P.: Payot, 1979. P. 172 (перевод мой. — *Б.Р.*). Немецкий оригинал («Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden hohern Lehranstalt, die in gehoriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe») доступен в: *Engel et al.* *Gelegentliche fjedanfafaaiibicr lfoiMEiisittttei* / Ed. E. Muller. Leipzig: Reclam Verlag, 1990. P. 59-159.

Гумбольдтом в Берлинском университете, модель, которая продолжала служить образцом в период послевоенной экспансии высшего образования на Западе. Мне кажется, сегодня мы наблюдаем закат данной модели в силу того, что Университет становится постисторическим. В этом контексте книга Аллана Блума «Конец мыслящей Америки» представляется мне более близкой к реальности, чем либеральная панацея Ярослава Пеликана, который в своей «Идее университета» призывает вернуться к утраченной миссии либерального образования<sup>10</sup>. За консервативной иеремией Блума по крайней мере стоит признание того, что автономия знания как самоцели находится под угрозой, поскольку больше не существует субъекта, способного воплотить данный принцип. Поэтому Блум постоянно высмеивает многие стороны университетской жизни, считая их непонятными и ненужными студенту (читай: молодому-белому-студенту-американцу-мужского-пола). Пеликан же, со своей стороны, предваряет книгу игрой слов, отсылающей к Ньюмену: он говорит, что «Идею университета» можно было бы вполне переименовать в «*Apologia pro vita sua*»<sup>11</sup>. Эта игра слов вызывает у меня серьезные подозрения, поскольку я склонен согласиться с выводом Блума о том,

<sup>10</sup> *Pelican J.* The Idea of University: A Reexamination. New Haven: Yale University Press, 1992. В книге утверждается, что Ньюмен был в основном прав и университетам нужно лишь немного подновить его идеи в соответствии с текущей ситуацией. В целом Пеликан убежден, что «укрепление единства человеческого рода является для университета и его ученых одновременно идеалом и фактом: фактом, без которого, как некоего предельного контекста, исследование того или иного конкретного и точечного феномена будет неизбежно искаженным, а также идеалом, который нельзя воплотить без исследования того или иного конкретного и точечного феномена» (р. 53). Разорвать данный герменевтический круг в рамках указанного единства должна, предположительно, религиозная вера. Нельзя не добавить, однако, что она мало что сделала для защиты жертв этноцентризма.

<sup>11</sup> «*Apologia pro vita sua*» (лат.) — «Апология моей жизни» — автобиографическое сочинение Джона Генри Ньюмена, опубликованное в 1864 г. — *Примеч. перев.*

что в истории, которую он называет «приключением либерального образования», больше нет главного героя<sup>12</sup> — ни героя-студента, с которого начинается действие, ни героя-профессора, которым все заканчивается.

Некоторое представление о том, как так получилось, дает книга Жака Барзуна «Американский университет: чем он живет и куда движется»<sup>13</sup>. Данная работа, опубликованная в 1968 г., была недавно переиздана издательством Чикагского университета — замечательный поворот судьбы для текста, который претендует на современность в 1990-е гг., хотя был заведомо устаревшим в момент своей первой публикации. В датированном мае 1968 г. послесловии к предисловию (довольно ироничное местоположение<sup>14</sup>) от января того же года Барзун отмечает, что он «не видит причин менять или дополнять содержание» текста, законченного за шесть недель до студенческих «беспорядков, парализовавших работу Колумбийского университета 23 апреля [1968 г.]» (р. xxxvi). Подобная безмятежность могла бы показаться странной для сочинения, в центре внимания которого находится вопрос о том, как действовать управленцу. Но она оказывается менее парадоксальной, когда мы осознаём, что выстраиваемый Барзуном нарратив — это нарратив воспитания просвещенного и либерального чиновника как нового героя рассказа об Университете. Например, Барзун открыто предлагает сформировать в Университете ав-

<sup>12</sup> *Bloom A.* The Closing of the American Mind. N. Y.: Simon and Schuster, 1987. P. 336.

<sup>13</sup> *Barzunt J.* The American University: How It Runs, Where It Is Going. 2<sup>nd</sup> ed. With an Introduction by H.I. London. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1993; впервые опубликовано в 1968 г. Далее при ссылках на текст будет приводиться только номер страницы; таким же образом я буду поступать и при обсуждении остальных работ.

<sup>14</sup> О данной структуре см.: *Elam D.* Romancing the Postmodern. L.; N. Y.: Routledge, 1992. Автор убедительно демонстрирует проблематичный статус как послесловия, так и предисловия, а также тенденцию к их путанице, выступающую симптомом общей проблемы текстуальности.



тономную страту неакадемических администраторов, «второй слой»: «Приступив к работе в юном возрасте, эти мужи [*sic*] могут стать государственными служащими высшего ранга и снискать признание в качестве профессионалов, не занимаясь наукой; они могут обладать собственным авторитетом и в полной мере наслаждаться теми благами университетской жизни, которые ей, по общему убеждению, сопутствуют; к тому же они могут лучше всяких других посредников, человеческих или электронных, налаживать эффективное функционирование всей этой огромной машины» (р. 19). Центральная фигура Университета — больше не профессор, исполняющий одновременно роль ученого и преподавателя, а ректор, перед которым должны отчитываться и аппаратчики, и профессора. Разница между Барзуном и Ньюменом в том, что Барзун понял, в каком типе либерального индивида должен воплощаться новый Университет. Конечно, чиновник в свое время сам был студентом и профессором, но вызов современного Университета — это вызов, стоящий перед ним как перед *администратором*.

Таковы истоки идеи совершенства, которую я обсуждаю в следующей главе. Впрочем, нужно отметить, что Барзун не испытывает необходимости обращаться к понятию совершенства и готов признать, что совершенство — лишь «призрак» (р. 222), в то время как спустя 25 лет Герберт А. Лондон в своем введении к новому изданию текста Барзуна с горечью констатирует, что «совершенство» теперь не столь *реально*, как во времена Барзуна (р. 222, ref.), поскольку произошел «фактический отказ от широко распропагандированной цели [достижения] совершенства» (р. xxviii). Поэтому мы можем сказать, что Барзун — это своего рода Иоанн Предтеча совершенства, подготавливающий путь новому закону («совершенству») на языке старого («стандартов»), тогда как Лондон — это св. Павел, говорящий нам, что новый закон будет эффективен, только если соблюдать его столь же неукоснительно, как и старый. Со времен Христа дела пошли заметно

быстрее: время исполнения мессианского пророчества сократилось теперь с 35 до 25 лет<sup>15</sup>.

Если сравнивать Барзуна с нашими современниками, обращающимися к нему, то я бы прежде всего обратил внимание на тон, отличающий книгу Барзуна (и Пеликана) от обличений Аллана Блума или даже Герберта Лондона, вновь представляющего работу Барзуна в 1993 г. В глаза бросается исчезновение сладкозвучной помпезности, свидетельствующей о полнейшем самодовольстве. Ее место занимают ядовитые жалобы. Особенно ярко это проявляется в вопросе сексизма. В своем тексте Барзун постоянно обозначает профессоров метонимом<sup>16</sup> «мужи». Приведу в пример описание Барзуном незавидной участи молодого аспиранта: «После сдачи устных экзаменов нужно писать диссертацию, при этом не важно, как и о чем, главное — побыстрее. Многие темы — как назло! — требуют поездки в Европу или другие зарубежные страны. Фулбрайт, дети, работающая (или тоже учащаяся в аспирантуре) жена, внеурочное корпение в библиотеке, чтение на неродном языке — настоящий кошмар» (р. 228). Если Барзун с некоторым колебанием признает, что женщины способны успешно выполнять в Университете секретарскую работу и, может быть, даже проводить аспирантские исследования, готовясь таким образом к воспитанию детей своих спутников-мужчин, то Блум и Лондон полагают, что неистовые гарпии ставят их Университет на грань развала<sup>17</sup>. Там,

<sup>15</sup> Имеется в виду пророчество Иисуса Христа, который (след за пророком Даниилом) предрек падение Иерусалима через 35 лет после своей смерти. — *Примеч. перев.*

<sup>16</sup> Метоним — слово, замещающее другое слово и обозначающее предмет или явление, связанное с предметом или явлением, обозначаемым замещаемым словом. — *Примеч. перев.*

<sup>17</sup> «Бесперебойное функционирование факультета лучше всего обеспечивает административный помощник, обычно женщина» (р. 103). Напомню, что в тексте деканы-чиновники обычно называются мужами, и не стоит забывать, что родовая форма «муж» (man) не столь инклюзивна, как обычно заявляют противники феминизма.

где Барзун видит легкомыслие, называя его «блажью», Лондон видит «осквернение» (р. xxviii). Хотя книги об Университете, авторы которых (мужского пола) отличаются безграничным самомнением, пишутся до сих пор (пример тому Пеликан), налицо значительные подвижки. Причина не в том, что мы живем в более беспокойное время; в конце концов Барзун заявляет, что его не волнуют события 1968 г. Проблема, мучающая как Блума, так и Лондона, состоит скорее в том, что никто из нас не может всерьез представить себя героем повести об Университете, примером образованного индивида, над производством которого день и ночь трудится вся эта гигантская машина.

Мое нежелание прибегать к тому самодовольному тону, который, похоже, был по нраву многим моим предшественникам, продиктовано не личной скромностью. Ведь я не стал дожидаться завершения своей карьеры, чтобы написать книгу об Университете. Что действительно важно — и что определяет тон нынешних диатриб — это то, что великий нарратив Университета, вращающийся вокруг производства либерального, рассудочного субъекта, больше нам не доступен. Поэтому мне не имеет смысла ждать. Я не собираюсь становиться Жаком Барзуном; университетская система больше не нуждается в подобного рода субъектах. Либеральный *индивид* уже не способен метонимически воплотить данный *институт*. Никто из нас сегодня не считает себя всерьез субъектом, занимающим центральное положение в нарративе университетского образования. Показательными случаями здесь выступают феминизм, ведущий к радикальному осознанию тендерных различий, и формы анализа, привлекающие внимание к тому, каким образом раса дифференцированно отпечатывается на телах. Старая гвардия борется с феминизмом и подобными разновидностями анализа, поскольку они напоминают ей о том, что индивидуальный профессор не способен олицетворять Университет, так как любое конкретное

тело *все равно будет не универсальным, а отмененным гендером и расой.*

Однако в сложившейся ситуации я *не* призываю отказаться от Университета и не предлагаю вместо этого погрузиться в циничное отчаяние. В настоящей книге я буду обсуждать, каким образом мы можем заново осмыслить Университет в ситуации, когда история либерального образования утратила свой организующий стержень, т.е. идею культуры, выступавшую предметом, истоком и целью гуманитарных наук. Я ощущаю эту утрату еще глубже оттого, что Университет, в котором я работаю, занимает сегодня особое положение. Это положение может показаться анахроничным тем, кто не понимает, что Квебек, как и Северная Ирландия, представляет собой особый регион на территории группы индустриализированных стран «большой семерки», регион, в котором национальная государственность по-прежнему является животрепещущим политическим вопросом, а не остаточным придатком все более интегрирующейся глобальной экономики. Университет Монреаля — это флагман квебекской культуры, который лишь недавно заменил церковь в качестве первичного института, отвечающего за франкофонную культуру в Северной Америке. Работа во флагманском Университете национального государства (в особенности только становящегося) дает огромное преимущество, поскольку нашей преподавательской и исследовательской деятельности лишь предстоит полное поглощение игрой рыночных сил; пока еще ту и другую не нужно оправдывать исходя из оптимальной эффективности или прибыльности капиталовложений.

Я чувствую это столь остро еще и потому, что мне довелось работать в Сиракузском университете, который заявляет о своей полной ориентации на рынок, получившей у администрации название «стремление к совершенству». Тогдашний ректор Мэлвин Эггерс неоднократно описывал Сиракузы как агрессивный ин-

ститут, строящийся по модели корпорации, а не прячущийся за стенами из слоновой кости. Любопытно, что во время моей работы в Сиракузах символ Университета подвергся изменению. Вместо академического герба с латинским девизом, который печатался на университетских бланках и других документах, был разработан новый «корпоративный» логотип, а герб начал использоваться исключительно в официальных академических документах, например в дипломах. Мне это кажется прямым симптомом переопределения концепции Университета и превращения его в корпорацию, одной из функций (продуктов?) которой является присуждение степеней, носящих культурный отпечаток, но, по существу, являющихся не культурными, а корпоративными.

Однако анализировать Университет исключительно в терминах культурного капитала — значит упускать из виду тот момент, что сегодня это лишь одна из областей деятельности. Риторический отказ Сиракуз от символического капитала в пользу «балансового» учета (который определяет процесс принятия решений администрацией, а также корпоративный исполнительский этос, исповедуемый деканами) привел (что не удивительно) к тому, что процент бывших выпускников, жертвующих на нужды Университета, стал значительно ниже, чем в аналогичных вузах, поскольку все аспекты жизни студентов заставляли их относиться к себе как к потребителям, а не членам сообщества. Например, в 1990 г. «официальная» майка выпускника продавалась студентам со значительной наценкой, и многие, с кем я разговаривал, видели в этом попытку вытянуть из них дополнительные деньги по окончании обучения. Студентов на каждом углу призывали покупать знаки символической принадлежности (поэтому в университетских книжных киосках значительное место было отведено для стеллажей с вещами, увенчанными университетским логотипом, как в Диснейленде). Такая овеществленная принадлежность к

Университету несет малую идеологическую нагрузку и не требует дополнительного подтверждения путем ответного дарения (точно так же, как потребитель, купивший машину, не испытывает потребность в дальнейшем делать периодические пожертвования «Дженерал Моторс» в дополнение к суммам, отчисляемым на погашение ссуды). То, что некоторые студенты все же делают подобные пожертвования, — любопытный симптом атавистического желания верить в то, что они учились не в Университете Совершенства, а в Университете Культуры. Безусловно, эта вера могла бы найти поддержку в той машинерии индивидов, групп и практик, которая еще сохраняется в некоторых отдаленных уголках и поддерживает прежние формы организации.

То, что студенты нередко воспринимают себя и (или) своих родителей потребителями, — далеко не заблуждение, поскольку современный Университет все больше превращается из идеологического орудия государства в бюрократически организованную и относительно автономную потребительски ориентированную корпорацию. Симптомы этого процесса обнаруживаются даже в университетах, финансируемых по большей части национальным государством. Например, Жаклин Скотт, президент Университетского колледжа Кейп-Бретона в Новой Шотландии, недавно назвала университетское образование «единой индустрией»<sup>18</sup>. Она предложила новую примечательную редакцию гумбольдтовской связки преподавания и исследования. Если Гумбольдт описывал Университет как единство процесса и продукта, как институт, производящий знания о культуре (в ходе исследования) и распространяющий культуру посредством обучения

<sup>18</sup> Из выступления Жаклин Скотт на панельной дискуссии канадских женщин-ректоров в передаче «Morningside» по радио CBC 10 марта 1994 г. Хочу выразить благодарность Университету Трента за предоставленный радиоприемник, позволивший мне прослушать данную передачу.

(в ходе преподавания), то Скотт в своей интерпретации значительно модифицировала эти двусторонние отношения. Она полагает, что Университет, выступающий местом «развития человеческих ресурсов», производит труд (посредством исследования) и обучает труду (в процессе преподавания). Она с восхитительной легкостью берет на вооружение гумбольдтовскую структурную связку преподавания и исследования и переносит ее в новое поле: в область развития нужных рынку «человеческих ресурсов», а не «национальной культуры».

В подобной стратегии нет ничего удивительного, поскольку именно корпоративная бюрократизация лежит в основе сильной гомогенизации Университета как института в Северной Америке. Декларации университетов о своих миссиях, как и их рекламные проспекты, демонстрируют сегодня две общие черты. Все они, с одной стороны, заявляют об уникальности соответствующего образовательного института, а с другой — описывают эту уникальность одним и тем же образом. Отличительным признаком происходящей трансформации являются апелляции к понятию совершенства, повторяемые университетскими чиновниками через слово. Чтобы понять современный Университет, мы должны спросить, что означает (или не означает) совершенство.

В этом плане основной аргумент настоящей книги на первый взгляд достаточно прост. В ней утверждается, что, поскольку национальное государство больше не является первичной инстанцией воспроизводства глобальных капиталов, культура — как символический и политический эквивалент проекта интеграции, реализуемого национальным государством, — утрачивает свою ценность. Национальное государство и понятие культуры эпохи модерна возникли в одно и то же время, и теперь они, на мой взгляд, перестают играть ключевую роль во все более транснациональной глобальной экономике. Такой сдвиг оказывает прямое влияние

на Университет, который исторически был главным институтом национальной культуры в национальном государстве модерна. Я попытаюсь оценить это влияние и выявить его симптомы, наиболее заметный из которых — замещение прежних апелляций к идее культуры дискурсом «совершенства», выступающим тем языком, с помощью которого Университет пытается объяснить себя самому себе и миру в целом. Еще один симптом — ведущиеся сегодня жаркие споры о статусе Университета, споры, которые по большому счету бесполезны, поскольку не обеспечивают осмысление Университета в транснациональной перспективе, вместо этого скатываясь либо к ностальгии, либо к обличениям, а чаще всего — к тому и другому сразу.

Я начну с того, что попытаюсь осмыслить Университет иным образом, сосредоточив внимание на обстоятельствах, из-за которых университетские чиновники, представители власти и даже радикальные критики сегодня все больше говорят об Университете на языке «совершенства», а не на языке «культуры». В главе II делается попытка вычленить и диагностировать причины проникновения термина «совершенство» в документы, определяющие политику в сфере высшего образования. Мой аргумент таков: усиливающееся стремление к совершенству указывает на изменение функции Университета. Университет больше не должен охранять и распространять национальную культуру, поскольку национальное государство отныне не является основным местом воспроизводства капитала. Поэтому идея национальной культуры больше не функционирует в качестве внешнего референта, на который ориентируются все практики исследования и преподавания. Идея национальной культуры больше не придает происходящему в Университете всеохватывающий идеологический смысл, вследствие чего вопрос о том, что именно преподается или производится в качестве знания, становится все менее значимым.



В главе II я отслеживаю этот процесс и подчеркиваю, что называть его идеологией совершенства было бы анахронизмом, так как совершенство абсолютно неидеологично. Предмет преподавания или исследования значит меньше, чем совершенство преподавания или исследования. Называя нечто — например, дискурс совершенства — неидеологичным, я не утверждаю, что это нечто не имеет политической привязки; я лишь говорю, что характер данной привязки определяется не идеологическими причинами. Совершенство напоминает денежные отношения, так как у него нет *содержания*, и поэтому оно не может быть ложным или истинным, безотчетным или сознательным. Оно может быть несправедливым, но мы не должны понимать его несправедливость исходя из режима истины или самопознания. Его господство не предполагает автоматическую политическую или культурную ориентацию, поскольку оно не детерминировано какой-либо идентифицируемой инстанцией политической власти<sup>19</sup>. Это одна из причин того, почему успешная

<sup>19</sup> Здесь и на протяжении всей книги я употребляю термин «идеология» в совершенно конкретном смысле. Некоторые из тех, кого я знакомил с предыдущими вариантами данного текста, предлагали мне использовать для обозначения дискурса совершенства термин «идеология», поскольку, говорили они, «всё есть идеология». Если бы всё было идеологией, тогда идеология как таковая была бы непознаваема. Чтобы использовать термин «идеология» для критики, мы должны допустить существование чего-то за пределами идеологии, будь это «объективная истина» по Лукачу или «критическое самосознание» по Альтюссеру. При этом предполагается, что по достижении точки зрения объективной истины или самосознания противостоящий нам дискурс становится внутренне противоречивым и потому бессильным, хотя это не объясняет, почему рабочие продолжают голосовать против того, что, по мнению интеллектуалов, соответствует их интересам.

Важный вклад работ Луи Альтюссера, посвященных идеологии, заключался в подчеркивании ее связи с государственным аппаратом и одновременном отказе от упрощенной идеи «фальсификации». Чтобы сохранить полезность дан-

левая критика (которой я лично симпатизирую) прекрасно уживается с институциональным протоколом, будь то в стенах учебной аудитории или в пределах личной карьеры<sup>20</sup>. Дело не в том, что радикальные

ного термина для критики, Альтюссер четко различает идеологию и критическую науку. Хотя идеология безгранична, хотя не существует чистого и простого позитивизма, есть кое-что за пределами идеологии, то, что открывается, по мнению Альтюссера, в момент, когда вследствие «эпистемологического разрыва» критическая наука обретает самосознание, становится идеологией, знающей о своей идеологичности. Подобное самосознание, считает он, возможно лишь в марксизме, который способен познать себя как идеологию пролетариата, т.е. исторического процесса. Позитивное знание возможно лишь в горизонте совершённой революции, направление которой дореволюционный мыслитель не способен даже вообразить. Тем не менее дореволюционные мыслители могут подняться над дореволюционной структурой, в которой они находятся, за счет практики критического мышления и обнаружения противоречий, присущих их системе мышления, — что и проделал Маркс в отношении всего того, что он представлял собой как мыслитель XIX в. Таким образом, даже если «часы истории никогда не пробьют времени „конечного счета"» (*Альтюссер Л.* Противоречие и сверхдетерминация // За Маркса / Пер. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. С. 164), потенциально он доступен как результат дедуктивного вывода его неизбежности критической наукой (*Althusser L.* Ideology and Ideological State Apparatuses // Lenin and Philosophy and Other Essays / Transl. B. Brewster. L.: New Left Books, 1971).

<sup>20</sup> Например, в книге «Против литературы» (*Beverly / Against Literature.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) Джон Беверли, говоря о «превращении культурных исследований из разновидности радикальной оппозиции в авангард буржуазной гегемонии» (р. 20), отмечает: «Я убежден: за культурные исследования (и с их помощью) еще стоит побороться, но, закрепившись в современном университете, культурные исследования начали терять радикализирующую силу, которой они обладали в момент своего дисциплинарного рождения» (р. 21). Хотя я и согласен с тем, каким образом Беверли описывает институциональное «одомашнивание» культурных исследований, я совсем не уверен, что данная участь постигла их вследствие индивидуальных слабостей или внешнего давления.

критики «продажны» или их критика «недостаточно радикальна» и потому не наносит институту серьезного вреда. Проблема скорее в том, что ставки университетской деятельности больше неидеологичны по своей сути, так как теперь они не связаны с самовоспроизводством национального государства.

Если в главе II дискурс совершенства диагностируется, то в главе III делается попытка описать его на языке процесса глобализации, частью которого он является. В этой главе я показываю, что дискурс совершенства приобретает ценность именно потому, что в эру глобализации связь между Университетом и национальным государством распадается. Университет превращается из идеологического аппарата национального государства в относительно независимую бюрократическую систему. Экономика глобализации предполагает, что от Университета теперь не требуется готовить граждан-субъектов, в то время как политика конца Холодной войны означает, что Университету больше не нужно поддерживать национальный престиж, создавая и легитимируя национальную культуру. Таким образом, Университет аналогичен ряду других институтов — например, национальным авиаперевозчикам, — которые сталкиваются с перспективой массового сокращения финансирования со стороны все более слабых государств, уже не являющихся привилегированными местами инвестирования общественной воли.

Чтобы оценить значение этих преобразований, я посвятил середину книги историческому исследованию роли, на которую претендовал Университет эпохи модерна. Историю предыдущих способов осмысления функции Университета можно в общих чертах описать следующим образом: существовало три идеи Университета эпохи модерна, а именно кантовская концепция разума, гумбольдтовская идея культуры и сегодняшнее технобюрократическое понятие совершенства. Но предлагаемый мной исторический нарратив (разум — культура — совершенство) — не просто

последовательность. Современным формулировкам предшествовали более ранние упоминания о совершенстве, равно как и сегодня можно встретить ссылки на разум и культуру. На протяжении всей книги я подчеркиваю, что в спорах об Университете участвуют разнонаправленные и разновременные дискурсы, даже если в определенные периоды один из них доминирует над остальными.

Сначала в главе IV я покажу, как Кант определял своеобразие Университета эпохи модерна. Университет становится современным, когда все формы его деятельности организуются в соответствии с единой регулирующей идеей, которой, по мнению Канта, должно выступать понятие разума. С одной стороны, разум предоставляет *ratio*<sup>21</sup> для всех дисциплин; это их организующий принцип. С другой стороны, разум имеет собственный факультет, который Кант называет философским, но сегодня мы скорее назвали бы его просто факультетом гуманитарных наук. Размышляя об Университете, Кант также впервые затрагивает проблему возможности соединения разума и государства, знания и власти. Как я покажу, принципиально важно, что для этого он вводит фигуру субъекта, способного рационально мыслить и осуществлять республиканскую политику.

Становление Университета эпохи модерна рассматривается далее в главе V, где обсуждаются немецкие идеалисты — начиная с Шиллера и заканчивая Гумбольдтом. Они отводят заданной Кантом структуре гораздо более четкую политическую роль, для чего замещают понятие разума понятием культуры. Как и разум, культура исполняет в Университете *унифицирующую* функцию. Для немецких идеалистов культура — это сумма всех приобретаемых знаний, а также культивирование и развитие характера в результате такого приобретения. В этом контексте решающее значение для центрации Университета вокруг идеи

<sup>21</sup> Принцип, основание (*лат.*) — *Примеч. перев.*

культуры, связывающей Университет с национальным государством, имеет гумбольдтовский проект учреждения Берлинского университета. То, что это произошло именно в Германии, связано, безусловно, с рождением немецкой государственности. Под рубрикой культуры Университету приписывается двойная задача: исследование и преподавание, т.е. соответственно формирование и расширение национального самосознания. По существу, он становится институтом, на который возлагается задача присмотра за духовной жизнью народа рационального государства, а также примирения этнической традиции и государственной рациональности. Университет, другими словами, идентифицируется как институт, который должен подвести основание под совместную жизнь людей, сохранив их традиции и не повторив кровавый, разрушительный путь Французской революции. Такова, на мой взгляд, ключевая роль, приписываемая Университету эпохи модерна вплоть до сегодняшнего дня.

В главе VI рассматривается разработанный британцами и американцами специфически *литературный* вариант понятия культуры, сформулированного немецкими идеалистами. В конце XIX и начале XX вв. англичане, в частности Ньюмен и Арнольд, развили идеи Гумбольдта и Шлегеля, сделав центральной дисциплиной Университета и тем самым национальной культуры не философию, а литературоведение. Обсуждая Арнольда, Ливиса и «новых критиков», я прослеживаю имплицитную связь между институционализацией литературоведения в качестве университетской дисциплины, прямо описываемой в категориях национальной традиции, и органическим взглядом на возможность унифицированной национальной культуры. Овладение традицией национальной литературы становится доминирующим способом обучения студентов тому, что значит быть французом, англичанином или немцем. В Соединенных Штатах этот процесс осуществляется под рубрикой овладения

*канон*ом, а не традицией — в показательной республиканской манере. Канон столь важен в США потому, что его утверждение считается результатом республиканского волеизъявления. Автономный *выбор* канона в противоположность подчинению слепому авторитету традиции аналогичен избранию правительства в противоположность подчинению наследственной монархии. Именно роль литературоведения в формировании национальных субъектов объясняет то огромное институциональное влияние, которое приобрели факультеты литературы, в особенности благодаря своему традиционному контролю над общеуниверситетским курсом «сочинительства» (composition), который входит в обязательную программу многих американских университетов. Нынешнее распространение сепаратистского движения, призывающего выделить «сочинительство» в самостоятельную дисциплину, является симптомом распада связи между изучением национальной литературы и формированием национальных граждан-субъектов. Грамотность больше не определяется эксплицитной отсылкой к национальной культуре.

В главе VII историческая перспектива предыдущих глав используется для анализа дисциплинарного становления культурных исследований и американских «культурных войн», который должен прояснить, что представляет собой культура, из-за которой мы столь часто ломаем копья. Немецкие идеалисты считали, что опека культуры — функция философии, хотя в XIX и XX столетиях эта роль начала все больше переходить к факультетам национальной литературы. Сегодня мы наблюдаем упадок исследований национальной литературы и широкое распространение «культурных исследований» в качестве наиболее сильной дисциплинарной модели гуманитарных наук в англо-американском Университете. В этом контексте радикальные притязания культурных исследований обнаруживают неожиданно глубокую преемственность с испугательным

посылом литературной модели культуры, сколь бы они ни противостояли ее институциональным формам. Я полагаю, что институциональный успех культурных исследований в 1990-х гг. обусловлен тем, что они сохраняют структуру литературоведческой аргументации, одновременно признавая, что литература больше не работает, так сказать, выплескивают младенца, оставляя воду. Культурные исследования не делают из культуры регулятивный идеал исследования и преподавания, они пытаются сохранить структуру доводов в пользу искупления с помощью культуры, одновременно признавая неспособность культуры служить такого рода идеей. Говоря предельно жестко (эти слова относятся лишь к попытке сделать культурные исследования господствующим институциональным проектом, а не к конкретным работам в области культурных исследований), культурные исследования придерживаются представления о культуре, соответствующего веку совершенства.

Как и совершенство, культура больше не имеет специфического содержания. При определенных условиях все может стать или становится культурой. Таким образом, выход культурных исследований на сцену сопровождается своеобразным опустошением. Плодовитость и многочисленность авторов, работающих в области культурных исследований, обусловлены тем, что культура больше не служит специфическим референтом какой-либо одной вещи или группы вещей — вот почему культурные исследования могут быть столь популярны, не имея при этом единого теоретического определения. В основании культурных исследований — в той их форме, которая реализовалась в виде институционального проекта в 1990-е гг., — лежит ощущение того, что производство *знания* больше невозможно, поскольку о культуре нельзя сказать ничего, что само не было бы культурой, и наоборот. Все определяется культурой, и поэтому культура *как таковая* перестает что-либо значить.

Я буду называть этот процесс также дифференциализацией. Этим я хочу подчеркнуть, что ключевой особенностью таких терминов, как «культура» и «совершенство» (и порой даже «Университет»), является отсутствие у них специфических референтов; они больше не отсылают к какому-либо ряду явлений или идей. Однако, прибегая к термину «дифференциализация», я не хочу просто ввести в наш словарь еще один громоздкий жаргонизм; скорее я стремлюсь дать имя тому, что, как я покажу, представляет собой кардинальное изменение способа мышления, имеющее драматические последствия для Университета. Если использовать указанные термины, то мы можем сказать, что появление культурных исследований становится возможным, только когда культура дифференциализируется и перестает быть принципом обучения в Университете. В век культурных исследований культура оказывается лишь одним из множества объектов, с которыми имеет дело система. Данный полемический аргумент не принижает историю работы, осуществленной в области культурных исследований, скорее он служит критике попыток — сколь бы благонамеренными они ни были — превратить культурные исследования в дисциплину, которая спасет Университет, вернув ему его утраченную истину.

В главе VIII делается попытка осмыслить Университет «после» культуры и намечается проблематика заключительной части книги, для чего очерчиваются общие рамки постановки институционального вопроса об Университете в век совершенства, после того как исторический проект культуры зашел в тупик. Я хочу предложить язык институционального прагматизма, позволяющий говорить о тактическом использовании пространства Университета и одновременно признавать это пространство историческим анахронизмом. Для достижения данной цели я обсуждаю некоторые споры, ведущиеся сегодня вокруг Университета, а также общие термины, с помощью которых можно



апеллировать к деятельности мышления. В центре внимания при этом находится вопрос о способе оценки Университета, который требует философского различения понятий *отчетности* и *учета*. Я считаю, что Университет должен обязательно отвечать на требование отчетности, но при этом отказываться обсуждать характер своей ответственности исключительно на языке учета (платежной единицей которого выступает совершенство). Ставить проблему ценности именно как *вопрос* — значит отказываться автоматически отождествлять глобализацию и капитализм. Я хочу показать, что бухгалтеры — не единственные, кто способен постичь горизонт современного общества, и даже не самые сведущие в этом вопросе люди.

В главе IX обсуждается, каким образом вопросы ценности, поднимаемые мной — и столь беспокоящие сегодня Университет, — выходят на первый план в результате волны студенческих протестов конца 1960-х, синекдохой<sup>22</sup> которых выступает «1968 год». Эти волнения инспирируют подозрительное отношение к Университету как институту, принципиальное неверие в него, оказывающееся полезным, когда мы пытаемся представить себе, каким образом можно было бы находиться в Университете, не веря в его реальную или идеальную форму. Наиболее интересной особенностью документов студенческой революции, принадлежащих перу Кон-Бендита и др., является, на мой взгляд, примечательное *отсутствие* в них идеализма, тенденция к отрицанию категорий, с помощью которых их впоследствии трактовали. Размышляя о 1968 г., я ввожу понятия, благодаря которым мы можем осмыслить Университет в отсутствие публичной сферы и за пределами общества, состоящего из индивидов-потребителей.

То, каким образом можно понимать современную ситуацию в Университете, не прибегая ни к носталь-

<sup>22</sup> Синекдоха — троп, состоящий в назывании целого через его часть или наоборот. — *Примеч. перев.*

и по национальной культуре, ни к дискурсу потребительства, составляет предмет трех заключительных глав, в которых рассматриваются соответственно вопросы педагогики, институтов и сообщества. Глава X посвящена обсуждению прагматической сцены преподавания. В ней подчеркивается, что педагогику нельзя рассматривать в отрыве от институционального контекста образования. Значительная часть нынешней шумихи вокруг практики преподавания связана с простым противоречием между временем, которое занимает преподавание, и административной логикой, отдающей приоритет эффективной передаче информации. Я полагаю, что целью педагогики должно быть не производство автономных субъектов, якобы становящихся свободными благодаря полученной информации (как утверждает нарратив Просвещения); скорее сцена преподавания, освобожденная от претензии на соединение авторитета и автономии, должна анализироваться как сеть обязательств. Демонстрируя, что преподавание — это вопрос справедливости, а не поиска истины, я в главе X пытаюсь указать на то, что по-прежнему остается проблематичным в деле совместного мышления. Трансгрессивная сила преподавания определяется не столько содержанием, сколько способностью педагогики сохранять открытой темпоральность вопрошания, сопротивляясь попыткам приравнять педагогику к процессу передачи, который может завершаться либо выставлением баллов, либо присуждением степени.

В главах XI и XII исследуются категории, позволяющие понимать Университет как пространство структурно незавершенной практики мышления. Прежде всего, на мой взгляд, нужно согласиться с тем, что Университет не следует рассматривать в качестве естественного или исторически неизбежного хранилища подобных форм деятельности; мы должны признать, что Университет — это институт, находящийся *в руинах*, институт, утративший свой исторический *raison*

*d'être*. В то же время Университет в своем современном виде не избежал парадоксального увлечения эпохи модерна идеей руин, вследствие чего нужно самым тщательным образом отделить статус руин от метафизической традиции, стремящейся вновь придать руинам целостность (практически или эстетически).

Институциональный прагматизм, которым я призываю заменить как просвещенческую веру, так и романтическую ностальгию, ведет к предпринимаемому в главе XII анализу возможных способов переосмысления характерной для эпохи модерна претензии на то, что Университет представляет собой модель рационального сообщества, микрокосм чистой формы публичной сферы. Претензия на существование в Университете идеального сообщества все еще весьма влиятельна, несмотря на свою вопиющую нереалистичность, очевидную всякому, кому довелось засесть хоть в одном факультетском комитете. Я полагаю, мы должны признать, что утрата Университетом культурной функции открывает пространство, в котором понятие сообщества можно осознать иным образом, без обращения к идеям единства, консенсуса и коммуникации. При этом Университет перестает быть моделью идеального общества и становится местом, позволяющим представить возможность существования таких моделей — мыслить практически, а не в идеальных условиях. Университет теряет свой привилегированный статус модели общества и не возвращает его, не становится моделью отсутствия моделей. Скорее Университет оказывается одним из мест, в которых *ставится вопрос бытия-вместе*, ставится с настоятельностью, обусловленной отсутствием институциональных форм (таких как национальное государство), исторически способствовавших замалчиванию данного вопроса на протяжении приблизительно трех последних столетий.

## II. *Идея совершенства*

Различать Университет эпохи модерна, служащий идеологическим орудием национального государства, и современный Университет, являющийся бюрократической корпорацией, важно потому, что это позволяет зафиксировать один существенный феномен. Совершенство стремительно превращается в лозунг Университета, и чтобы понять Университет как современный институт, необходимо проанализировать, что может (или не может) означать апелляция к совершенству.

Через несколько месяцев после моего первого выступления по поводу значимости понятия совершенства главный новостной еженедельник Канады «Маклинс» опубликовал свой третий ежегодный специальный номер, содержащий рейтинг канадских университетов, аналогичный рейтингу «Новостей США и международного обозрения». Номер «Маклинс» от 15 ноября 1993 г., в котором все университеты Канады ранжировались по ряду критериев, назывался, к моему удивлению, «Показатель совершенства»<sup>1</sup>. Для меня это означает, что совершенство — не просто эквивалент тотального управления качеством (ТУК), не что-то, перенесенное в Университет из сферы бизнеса с целью обеспечить управление Университетом, *как если бы* это было коммерческое предприятие. Такое перенесение означало бы в конечном счете, что Университет на самом деле не является коммерческим предприятием, а лишь в некоторых отношениях напоминает его.

Когда компания «Форд Моторс» заключает с Университетом штата Огайо «партнерское соглашение» о развитии «системы тотального управления качеством всех областей жизни университета», это соглашение строится на том допущении, что, говоря словами про-

<sup>1</sup> Macleans. 1993. Vol. 106. No. 46. November 15.

ректора по коммерческой и административной части Университета Огайо Жанет Пишет, «миссия университета и миссия корпорации не столь уж различны»<sup>2</sup>. Возможно, они «не столь уж различны», но и не совпадают. Университет постепенно превращается в корпорацию, но он еще должен применить принципы ТУК ко всем аспектам своей деятельности, хотя способность ректора Университета Огайо Э. Гордона Джи говорить об «университете и потребителях, которым он служит», свидетельствует, что Университет Огайо уверенно движется в данном направлении. Призыв к качеству является как раз средством подобного рода трансформации, поскольку понятие «качество» может применяться одинаково ко «всем областям жизни университета» и связывать их между собой на основе единой шкалы оценивания. Университетская газета «Фонарь Университета Огайо» сообщает: «Качество — ключевой вопрос для университета и потребителей, которым он служит, сказал Джи, имея в виду факультеты, студентов, их родителей и бывших выпускников»<sup>3</sup>. То, что автор статьи чувствует необходимость уточнить, кого имел в виду ректор, говоря о «потребителях» Университета, — трогательное свидетельство почти архаического представления об образовании, еще допускающего, что по этому поводу возможна какая-либо путаница.

Нам следовало бы пояснить ректору Джи: качество — не ключевой вопрос, а вот совершенство скоро им станет, поскольку оно подразумевает, что Университет не просто *похож* на корпорацию, а *является* корпорацией. Студенты Университета Совершенства не *похожи* на потребителей, они *являются* потребителями. Совершенство предполагает квантовый скачок: понятие совершенства вырабатывается *внутри* Университета в качестве идеи, вокруг которой центриру-

<sup>2</sup> Цит. по: *Jagtiani A.* Ford Lends Support to Ohio State // Ohio State Lantern. 1994. July 14. P. 1.

<sup>3</sup> Ibid.

ется Университет и благодаря которой он становится понятен окружающему миру (в случае «Маклинс» — среднему и высшему классам канадского общества).

Университетские чиновники много рассуждают о совершенстве, поскольку оно стало объединяющим принципом современного Университета. Две культуры Ч.П. Сноу превратились в «два совершенства»: гуманитарное и естественнонаучное<sup>4</sup>. Как интегрирующий принцип, совершенство имеет одно неоспоримое преимущество: оно лишено всякого значения или, говоря точнее, нереперенциально. То, каким образом совершенство избавляется от лингвистической референции, можно проиллюстрировать с помощью отрывка из письма бывшего декана инженерного факультета Калифорнийского университета в Ирваине Уильяма Сириньяно. В письме, опубликованном в университетской газете, Сириньяно обращается к руководству и преподавателям Университета, выражая свое возмущение тем, что ректор (Лорель Уилкенинг) отправила его в отставку.

«Управление делами ректора и центральная администрация кампуса КУИ слишком заняты кризисным менеджментом, поиском источников финансирования и трудовыми конфликтами, чтобы беспокоиться о *совершенстве* академических программ», — написал Сириньяно в прощальном письме от 22 марта. Он призвал нового декана, кафедры и преподавателей «всеми силами способствовать *совершенству* нашего факультета...». Смена руководства «затруднит продвижение к *совершенству* и большей мобильности инженерного факультета», — заявил он. «Не так уж легко отыскать *совершенного* декана в условиях нынешнего финансового кризиса» (курсив мой. — Б.Р.)<sup>5</sup>.

Испытывая сильный стресс и желая возразить ректору Университета, декан обращается к языку совер-

<sup>4</sup> См.: *Snow C.P.* The Two Cultures and a Second Look. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

<sup>5</sup> *Chem P.X.* Dean of Engineering Forced Out // New University (University of California at Irvine). 1944. April 4.

шенства с регулярностью, которая тем сильнее бросается в глаза, что освещающий событие журналист не обращает на нее никакого внимания<sup>6</sup>. Автор статьи отобрал фразы, в которых упоминается совершенство, так как они наиболее точно резюмируют содержание письма. Совершенство предстает здесь в качестве само собой разумеющегося основания, риторического орудия, которое скорее всего найдет понимание у читателей. Если вернуться к примеру партнерского соглашения между Университетом штата Огайо и «Фордом», то, полагаю, значительное число академических работников сумело бы заметить, что им навязывают «тотальное управление качеством», и выступить против идеологии, имплицитно заложенной в понятии качества, объявив, что Университет не аналогичен коммерческому предприятию, как думают в «Форде». Но Сириньяно — академический работник, обращающийся к другим академическим работникам, к академической аудитории. Его апелляция к совершенству не уклончива и не завуалирована, она не нуждается в объяснениях. Наоборот. Мы все согласны с необходимостью совершенства, и согласны потому, что совершенство — не идеология, в том смысле, что у него нет внешнего референта или внутреннего содержания.

Сегодня любой факультет Университета можно побудить стремиться к совершенству, так как повсеместная применимость данного понятия напрямую связана с его пустотой. Например, служба научных исследований и аспирантской подготовки Университета Индианы в Блумингтоне поясняет, что в ее программе

<sup>6</sup> О пройденном нами историческом пути отчасти свидетельствует тот ироничный факт, что данное письмо, содержащее критику Университета, написано 22 марта, т.е. в день, увековеченный в названии революционного движения, развернувшегося во французских университетах в 1968 г.: «Движение 22 марта». *Sic transit.* («Так проходит» *флам.*) — фрагмент латинского изречения «*Sic transit gloria mundi*» («Так проходит слава мира»), принадлежавшего немецкому богослову Фоме Кемпийскому. — *Примеч. перев.*

летних стажировок для факультетских сотрудников «основным критерием при отборе является совершенство планируемого исследования»<sup>7</sup>. Это утверждение, конечно же, абсолютно ничего не значит, но в его основе лежит допущение, что обращение к совершенству решает проблему оценки разнородных дисциплин, поскольку совершенство — общий знаменатель хорошего исследования в любой области. Даже если бы дело обстояло именно так, это значило бы, что совершенство нельзя использовать в качестве критерия, поскольку совершенство — не фиксированный стандарт оценки, а указатель, значение которого зафиксировано по отношению к чему-то еще. Совершенство корабля определяется по другим критериям, нежели совершенство самолета. Поэтому сказать, что критерием выступает совершенство, — значит сказать лишь то, что приемная комиссия не собирается обнародовать критерии, по которым будут оцениваться заявки.

При этом использование термина «совершенство» не ограничивается академическими университетскими дисциплинами. Например, Джонатан Каллер сообщил мне, что сотрудники службы парковки Корнельского университета недавно получили награду за «совершенство в обслуживании автостоянок». Это означало, что они достигли значительных успехов в ограничении доступа автомобилей к стоянкам. Он также отметил, что совершенство могло бы означать и облегчение жизни сотрудников за счет увеличения количества доступных им парковочных мест. Главное здесь — не выгодность того или иного варианта, а то, что совершенство может успешно функционировать в качестве критерия оценки как первого, так и второго подходов к «совершенной парковке», поскольку совершенство не имеет собственного содержания. Какова конкретная цель — увеличение числа автомобилей в кампусе (в интересах рационализации жизни

<sup>7</sup> Summer Faculty Fellowships: Information and Guidelines. Indiana University, Bloomington Campus. 1994. May.



сотрудников путем сокращения времени пеших перемещений) или его уменьшение (в интересах сохранения окружающей среды) — не имеет никакого значения; и в том, и в другом случаях действия работников службы парковки могут быть описаны на языке совершенства<sup>8</sup>. Именно отсутствие референции позволяет совершенству служить принципом переводимости радикально различных идиом: парковочные услуги и исследовательские гранты могут быть одинаково совершенны, и их совершенство не зависит от наличия у них каких-либо общих качеств или результатов.

Именно это можно наблюдать в статье из «Маглинс», в которой совершенство выступает основной единицей ранжирования. Столь разные категории, как состав студентов, размер учебных групп, финансы и библиотечные фонды, оцениваются по единой шкале совершенства. Эти рейтинги составляются не вслепую или наугад. Журнал посвящает две полные страницы обсуждению того, каким образом создавались рейтинги, делая это со скрупулезностью, которой академическое сообщество могло бы гордиться. Например, студенческий корпус измеряется по оценкам на вступительных экзаменах (чем выше, тем лучше), среднему баллу за время обучения (чем выше, тем лучше), числу студентов «из иных провинций» (чем больше, тем лучше) и числу окончивших обучение за стандартный отрезок времени (нормализация считается преимуществом). Размер и качество учебных групп измеряются исходя из соотношения студентов и преподавателей (которое должно быть низким), а также соотношения штатных сотрудников и почасовиков или аспирантов, работающих ассистентами преподавателей (которое

<sup>8</sup> Будучи исключительно внутренней единицей ценности, совершенство, как и макиавеллевская *virtù*, обладает тем преимуществом, что позволяет производить расчеты на основе гомогенной шкалы. О *virtù* Макиавелли см.: *Макиавелли Н.* Государь / Пер. Г. Муравьевой. М.: Азбука-классика, 2007.

должно быть высоким). Факультет оценивается по числу преподавателей, имеющих степень доктора, по числу преподавателей, имеющих награды, а также по числу и объему полученных федеральных грантов — исе эти показатели засчитываются как плюс. Категория «финансы» описывает фискальное благополучие университета исходя из доли бюджетных средств, направляемой на текущие расходы, обслуживание студентов и научные разработки. Библиотечные фонды анализируются в соответствии с количеством томов на одного студента и процентом университетского бюджета, выделяемым на нужды библиотеки, а также на приобретение новой литературы. Последняя категория, «репутация», зависит от числа бывших выпускников, жертвующих средства на нужды университета, и результатов «опроса высших должностных лиц университетов и главных исполнительных директоров крупнейших канадских корпораций» (р. 40). Конечным результатом является показатель совершенства, вычисляемый путем сложения полученных данных в пропорции: 20% — студенты, 18% — размер учебных групп, 20% — факультет, 10% — финансы, 12% — библиотеки и 20% — «репутация».

При ознакомлении с данной процедурой в глаза сразу бросается несколько моментов, первый из которых — произвольность удельной доли факторов и спорность количественных индикаторов качества. Подвергая сомнению относительный вес, приписываемый каждой категории, мы можем также поставить ряд фундаментальных вопросов о том, что представляет собой качество в образовании. Являются ли оценки единственным способом измерения достижений студентов? Почему на первое место выдвигается эффективность, что автоматически делает окончание университета «в срок» достоинством? Сколько времени нужно, чтобы стать «образованным»? Исследование «Маклинс» предполагает, что лучший преподаватель — тот, кто имеет наивысшую университетскую

степень и наибольшее число грантов, преподаватель, который наилучшим образом воспроизводит систему. Но почему именно это делает преподавателя хорошим? Обязательно ли лучший университет является самым богатым? Какие отношения со знанием имеются в виду, когда библиотека рассматривается в качестве места его хранения? Действительно ли количественные показатели — наилучший способ измерения значимости библиотечных фондов? Должно ли знание просто извлекаться из хранилищ или оно должно производиться в процессе преподавания? Почему высшие должностные лица университетов и главные исполнительные директора крупнейших корпораций способны лучше других судить о репутации? Не ведет ли использование категории «репутация» к тому, что предубеждения возводятся в ранг индикатора ценности? Как отбирались конкретные фигуры? Почему результаты «репутационного опроса» включаются в рейтинг, по замыслу призванный создавать эту самую репутацию?

Большинство этих вопросов носит философский характер, так как систематически уклоняется от когнитивной определенности или окончательных ответов. Эти вопросы будут неизбежно провоцировать дальнейшие споры, поскольку радикально расходятся с логикой квантификации. В исследовании «Маклинс», как и в эквивалентном исследовании «Новостей США и международного обозрения», критика использованных категорий (и оснований их выбора) сглаживается. Вероятно, именно поэтому «Маклинс» дополнительно включил трехстраничную статью, озаглавленную «Война за факты», в которой описывается героическая борьба журналистов, разоблачающих правду невзирая на попытки некоторых университетов скрыть ее. В этом эссе также упоминаются сомнения, высказывавшиеся представителями некоторых университетов, например жалоба ректора Университета Брэндона в Манитобе на то, что «многие индивидуальные достоинства универ-

ситетов не нашли отражения в рейтинге „Маклинс“) (р. 46). При этом ректор опять же апеллирует лишь к конкретным критериям, но не к логике совершенства и основывающимся на ней рейтингам. Когда авторы статьи замечают, что «данный спор, несомненно, свидетельствует о глубокой боязни отчетности», они не хотят подвергнуть критике логику учета. Скорее наоборот. Любые сомнения насчет индикаторов результативности преподносятся как свидетельство сопротивления публичной отчетности, нежелания подвергаться оцениванию в соответствии с логикой современного капитализма, требующей наличия «четких показателей эффективности университета» (р. 48).

В такой ситуации необходимо не только ставить под вопрос критерии, но и анализировать общее соответствие университетов логике учета. Университет и «Маклинс» вроде бы говорят на одном языке: языке совершенства. Но в Канаде вопрос о том, что значит «говорить на одном языке», неоднозначен. Указанное исследование проводилось в двуязычной стране, где разные университеты буквально говорят на разных языках. И за тем фактом, что данные критерии ориентированы гораздо больше на англофонные институты, скрывается фундаментальное предположение о том, что существует единый стандарт, мера совершенства, на основании которой можно оценивать университеты. Именно совершенство позволяет сочетать в одной шкале такие крайне гетерогенные характеристики, как финансы и состав студентов. Гибкость совершенства состоит в том, что оно допускает включение репутации как одной из категорий в рейтинг, фактически создающий репутацию. Металепсис<sup>9</sup>, благодаря которому репутация составляет 20% от самой себя, возможен в силу чрезвычайной пластичности совершенства, он позволяет выдавать категориальную ошибку за научную объективность.

<sup>9</sup> Металепсис *{греч.}* — риторическая фигура, состоящая в замене предшествующего последующим. — *Примеч. перев.*

Совершенство играет главным образом роль разменной единицы в закрытом поле. Исследование «Маклинс» позволяет априорно исключить любые вопросы относительно референции, т.е. любые вопросы о том, в чем могло бы состоять совершенство в Университете, что этот термин мог бы означать. Совершенство — и исследование недвусмысленно говорит об этом — является средством относительного ранжирования элементов *полностью закрытой системы*. «Между тем для университетов данное исследование предоставляет возможность прояснить свой подход — и сопоставить его с подходом коллег» (р. 40). Очевидно, совершенство выступает чисто внутренней единицей ценности, которая эффективно выносит за скобки любые вопросы референции или функции, создавая тем самым внутренний рынок. Поэтому вопрос об Университете — это лишь вопрос об относительной денежной стоимости, вопрос, адресуемый студенту, который понимается исключительно как потребитель, а не как человек, желающий мыслить. (Позже я вернусь к вопросу о том, что значит мыслить.)

Образ листающих каталоги студентов, перед которыми раскрывается целый мир, полный возможностей выбора, чрезвычайно распространен, но мало обсуждался. Хотя я не намерен отрицать **право** студентов на выбор, думаю, стоит поразмыслить над тем, что предполагает данный образ. Прежде всего он, очевидно, подразумевает платежеспособность. Вопрос доступа к высшему образованию выносится за скобки. Высшее образование воспринимается лишь как еще один предмет потребления, поэтому финансовая доступность или реальная денежная стоимость становится одной из категорий, влияющих на индивидуальный выбор. Вспомните о советах по покупке автомобиля, публикуемых в журналах. Один из факторов — цена, что сразу же делает явным эффект интеграции разнородных категорий ранжирования в единственный «коэффициент совершенства». Выбор того или ино-

ю конкретного университета преподносится как нечто напоминающее взвешивание затрат и выгод при покупке «Хонды Цивик» в сравнении с «Линкольном Коп гиненталь» в определенный год или определенный иер и од.

Потенциальная параллель между автомобильной промышленностью и Университетом открыто эксплуатируется в выпуске «Новостей США и международною обозрения» от 3 октября 1994 г.<sup>10</sup> После статьи, прямо названной «Как оплатить учебу в колледже», помещен ряд таблиц, в которых «наиболее эффективные школы» и «наилучшие показатели» ранжируются на основе сопоставления «прейскурантной стоимости» (иявляемой платы за обучение) и «стоимости со скидкой» (реальной платы за обучение с учетом стипендий и грантов). Потребителям — родителям и студентам — напоминают, что, приобретая машину, особенно в те годы, когда американский автопром нуждается и покупателей, они не станут платить первую запрошенную цену. «Новости США и международное обозрение» обращает внимание своих читателей на то, что в университетском образовании тоже существуют икрытые скидки и умные потребители, которые сегодня встречаются среди людей с любым достатком (логика потребительства теперь распространяется не только на «менее состоятельных»), должны ориентироваться на реальную стоимость. Эффективность использования топлива, вычисляемая путем подсчета расхода бензина на одну милю, или средств на одного

<sup>10</sup> News You Can Use // U.S. News and World Report. 1994. Vol. 117. No. 13. October 3. P. 70-91. Журнал «Новости США и международное обозрение» не ограничил свое внимание только бакалаврской подготовкой, как можно было бы решить судя по данному номеру. Раньше в этом же году он издал специальный «информационный» выпуск, целиком посвященный лучшим аспирантурам Америки. Номер спонсировал автомобильный концерт, в частности автомобиль «Неон» от компаний «Плимут» и «Додж», и иронию этого факта не стоит сбрасывать со счетов.

студента все больше становится предметом интереса при измерении совершенства<sup>11</sup>.

Сколько бы такой подход ни пугал нас и сколько бы некоторые из нас ни полагали, что мы можем сопротивляться логике потребительства, проникающей в высшее образование, каждый выступает за совершенство<sup>12</sup>. Оно

<sup>11</sup> Названные журналы определенно рассчитывают, что связь между потребительством и риторикой совершенства привлечет внимание широкой аудитории, и стремятся при этом не только к повышению продаж отдельных номеров, но и к тому, чтобы побудить читателей искать дополнительную информацию и новые номера в будущем. Довольно любопытно, что показатели совершенства и реальной стоимости университетского обучения меняются ежегодно, как и в автомобильной промышленности. Чтобы быть в курсе этих тенденций и получать самую свежую информацию, здравомыслящий потребитель должен, по идее, каждый год покупать «Маклинс» и (или) «Новости США и международное обозрение». К примеру, хотя в рейтинге «Маклинс» за 1993 г. Университет Макгилла занял первое место в категории «Медицинские/врачебные вузы», к 1994 г. он скатился на менее впечатляющую третью строчку (*Macleans*. 1994. Vol. 107. No. 46. November 14.). Точно так же читатель, который хочет узнать критерии, применявшиеся «Новостями США и международным обозрением» при вычислении «самого эффективного» и «самого доступного» университетов, должен купить еще и предыдущий номер журнала, поскольку, говорят нам в статье, прилагающейся к таблице, «в качестве потенциально наиболее доступных рассматривались только школы, располагающиеся в верхней половине нашего рейтинга национальных университетов и национальных колледжей свободных искусств, опубликованного на прошлой неделе (курсив мой. — *Б.Р.*) (1994. October 3. P. 75)». Чтобы получить полную информацию, надо, похоже, приобрести два выпуска «Новостей США и международного обозрения».

<sup>12</sup> Очевидно, не всем университетам хочется быть похожими на магазины по продаже автомобилей. Эдвин Билоу, начальник управления финансовой поддержки в Университете Уэсли, говорит: «Мне гораздо больше нравятся заявки [на оказание финансовой помощи] от семей, которые честно высказывают свои финансовые запросы, чем от тех, которые подходят к данному процессу как к покупке подержанного автомобиля» (цит. по: *U.S. News and World Report*. 1994. October 3. P. 72). Однако не все представители университетской

мняется не просто стандартом внешнего оценивания, но единицей ценности, с помощью которой Университет сам себя описывает и сам себя осознает, что предположительно должно обеспечить ему интеллектуальную литономию в современную эпоху. Кто в таком случае одует против совершенства? Факультет последипломных исследований Университета Монреала, например, описывает себя следующим образом.

**Созданному в 1972 г. факультету последипломных исследований (Faculte des etudes зирёпенгев) была доверена миссия поддержания и распространения стандартов совершенства на уровнях магистратуры и докторантуры, координации преподавателей и стандартизации [normalisation] программ последипломных исследований, стимулирования роста и координации исследований в сотрудничестве с исследовательскими подразделениями университета, содействия разработке междисциплинарных или мультидисциплинарных программ<sup>13</sup>.**

Обратите внимание на привязку совершенства к интеграции и стандартизации, а также апелляцию

администрации остерегаются данного сходства, даже если сами они не хотят проводить такую параллель. Согласно тому же выпуску «Новостей США и международного обозрения» «все большее число вузов (например, Университет Карнеги Меллон в Питтсбурге) уведомляют семьи, что они приветствуют обращения [за финансовой помощью]. В письмах, разосланных этой весной всем потенциальным студентам, нуждающимся в поддержке, университет открытым текстом сообщает: „Пришлите нам копии других сделанных вам предложений — мы хотим быть конкурентоспособными"» (р. 72).

<sup>13</sup> Рекламная брошюра, опубликованная управлением связей Университета Монреала 1 октября 1992 г., перевод мой. Оригинальный текст гласит: «Créée en 1972, la Faculte des etudes superieures a pour mission de maintenir et de promouvoir des standards dexcellence au niveau des etudes de maitrise et de doctorat; de coordonner l'enseignement et la normalisation des programmes detudes superieures; de stimuler le developpement et la coordination de la recherche en liaison avec les unites de recherche de l'Universite; de favoriser la creation de programmes interdisciplinaires ou multidisciplinaires».



к междисциплинарнои. Французский термин «normalisation» четко указывает, и чем именно заключается «стандартизация», — особенно для тех, кто знаком с работами Мишеля Фуко. Удивительно ли, что корпорации похожи на Университеты, медицинские учреждения и международные организации, которые похожи на корпорации? В «Надзирать и наказывать» Фуко изучает произошедшую в XVIII и XIX столетиях реорганизацию механизмов государственной власти (в особенности судебной системы) на основе практики надзора и нормализации делинквентов, а не наказания их посредством пыток и казней. Уголовников теперь исправляют, а не уничтожают, пока кажущаяся либерализация тоже является формой господства, которая еще ужаснее, поскольку не оставляет ни малейшей возможности сбежать. Преступление больше не является актом свободы, избытком, с которым общество не способно справиться и потому должно его исключить. Преступление начинает рассматриваться как патологическое отклонение от социальных норм, подлежащее излечению. Главу «Паноптизм» Фуко заканчивает серией риторических вопросов.

Установление «надзора» за индивидами является естественным продолжением правосудия, пропитанного дисциплинарными методами и экзаменационными процедурами. Удивительно ли, что многокамерная тюрьма с ее системой регулярной записи событий, принудительным трудом, с ее инстанциями надзора и оценки, специалистами по нормальности, которые принимают и множат функции судьи, стала современным инструментом наказания? Удивительно ли, что тюрьмы похожи на заводы, школы, казармы и больницы, которые похожи на тюрьмы?<sup>14</sup>

Понятие совершенства, функцией которого является обеспечение не столько визуального наблюдения, сколько исчерпывающего учета, связывает Университет с аналогичной сетью бюрократических институтов. То

<sup>14</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / Пер. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999. С. 334.

ость совершенство позволяет Университету понимать себя исключительно в терминах структуры корпоративного управления. Поэтому, как я отмечал в главе I, Лльфонсо Борреро Кабаль, автор составленного для ЮНЕСКО отчета «Университет как институт сегодня», целенаправленно структурирует свое представление об Университете в административных категориях: «В части I — введении — администрирование рассматривается с точки зрения внутренней институциональной организации и внешней или проецируемой вовне идеи предоставления услуг... В части II рассматривается первый способ понимания администрирования: исходя из организации и внутреннего функционирования университета... В части III рассматривается внешний смысл администрирования как предоставления услуг обществу»<sup>15</sup>. Такой преимущественно административный подход открыто выводится из потребности Университета «влиться в международное сообщество» (р. 19). Глобализация вынуждает «уделять больше внимания администрированию» с целью обеспечить интеграцию рынка знаний, которую Борреро Кабаль напрямую связывает с потребностью в развитии. По окончании Холодной войны, отмечает во введении к книге Марко Антонио Родригес Диас, «основной мировой проблемой стало „недоразвитие"» (р. xv). На практике это означает, что глобальная дискуссия должна вестись на языке не культурного конфликта, а экономического менеджмента. И именно язык экономического менеджмента определяет проводимый Борреро Кабалем анализ Университета в планетарном масштабе. Поэтому, например, он утверждает: «Планирование, исполнение и оценка — естественные действия ответственных людей и институтов. Они представляют собой три важные стадии, образующие полный цикл административного процесса. Логически планирование предшествует исполнению и оценке, но любое планирование должно начинаться с оценивания» (р. 192).

<sup>15</sup> *Cabal A.B.* The University as an Institution Today. P.; Ottawa: UNESCO and IDRC, 1993. P. xxiv.

Идея о том, что последовательные процессы бизнес-управления представляют собой «чт темные действия» «ответственных людей», может удивить некоторых из нас. О какой ответственности идет речь? Очевидно, например, не об ответегвенности родителя перед ребенком. Единственная ответственность, которая здесь имеется в виду, — это ответственность за предоставление менеджерских отчетов крупным корпорациям, что становится ясно, когда Борреро Кабаль начинает конкретизировать свое понимание планирования: «Поскольку часто обсуждают „стратегическое планирование"... „целевое администрирование"... и системы „тотального качества", было бы вполне естественно использовать эти средства планирования, которые столь же стары, как человеческий род, хо тя и не были формализованы вплоть до конца XVIII в.» (р. 197).

Здесь вновь упоминается естественность. Борреро Кабаль цитирует некоторых авторитетных авторов, желая доказать, что уже первые охо пики-собиратели, по сути, занимались тотальным управлением качеством, вследствие чего мне сразу приходи т на ум прекрасный язвительный выпад Маркса против Рикардо.

Даже Рикардо не мог обойтись без своей робинзолады. Первобытного рыбака и первобытного охотника он заставляет сразу, в качестве владельцев товаров, обменивать рыбу и дичь пропорционально овеществленному в этих меновых стоимостях рабочему времени. При этом он впадает в тот анахронизм, что первобытный рыбак и первобытный охотник пользуются мри учете своих орудий труда таблицами ежегодных процен тных погашений, действовавшими на лондонской бирже и 1817 г.<sup>16</sup>

То, что Борреро Кабаль прибегает к анахронизму, является, безусловно, следствием желания сделать эксклюзивные правила бизнес-менеджмента менее несовместимыми с предшествующей ролью Университета. Хотя он признает, что экономические критерии

<sup>16</sup> *Маркс К.* Капитал. Т. I. Кн. I // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 23. М.: Гос. изд-во полит, лит-ры, 1960. С. 86.

и культурное развитие противоречат друг другу, он просто отмечает данный факт, переходя затем к более подробному описанию практики административного управления Университетом по аналогии с крупной корпорацией. Поэтому он соглашается, что в своем анализе отношений «университета и мирового рынка груда» опустил «существенный ингредиент — культуру», в силу чего «часто кажется, что экономические критерии имеют приоритет над культурным развитием народов и стран. Такой подход сводит профессиональный труд к количественным целям: профессия перестает пониматься как „способ культурного и нравственного совершенствования народов и стран" (García Corrido, 1992), вместо этого редуцируясь до необходимого, но не достаточного, т.е. до материального продукта и дохода на душу населения» (р. 161).

Признавая наличие конфликта между сугубо экономическим походом и традиционной культурной миссией, Борреро Кабаль предлагает чисто экономическое описание деятельности Университета в терминах затрат и выгод. Он периодически напоминает, что мы не должны забывать о культуре, но, похоже, не знает, куда ее приспособить. Он одобрительно цитирует Генерального директора ЮНЕСКО: «Федерико Майор (Mayor, 1991) делает следующее уточнение: нельзя обеспечить качество образования, не ставя перед собой цель достижения совершенства в области исследования, преподавания, подготовки и обучения... Стремление к совершенству подтверждает его целесообразность и тесно связывает его с качеством» (р. 212). Цель достижения совершенства позволяет синтезировать исследование, преподавание, подготовку и обучение, т.е. все формы деятельности Университета, к которым мы могли бы добавить администрирование (одна из немногих конкретных рекомендаций Борреро Кабала состоит в том, что университетское администрирование следует превратить в исследовательскую программу). Примечательно, что, с точки зрения Борреро Кабала, это

«уточнение» способно прояснить, и чем может состоять институциональное качество университетского образования. Здесь, как и везде, совершенство упоминается лишь для того, чтобы не сказано» ничего определенного: оно отвлекает внимание от вопросов о том, в чем состоят качество и целесообразность, к то действительно судит о важном или полезном для Университета и что за власть наделяет этих людей нравом судить.

Борреро Кабаль советует Университету постоянно оценивать себя в соответствии с «индикаторами результативности», которые позволяют судить о «качестве, совершенстве, эффективности и целесообразности» (р. 212). Все эти термины, признается он, «взяты из экономического словаря» (р. 213), и благодаря им самооценка Университета становится вопросом учета, как внутреннего, так и внешнего. Словом, для Борреро Кабала отчетность — это исключительно проблема учета. «Если обобщать, то понятие отчетности, признанное составным элементом академического лексикона, эквивалентно способности университета отчитываться перед самим собой в своих ролях, миссии и функциях, а также отчитываться перед обществом в том, как эти роли, миссия и функции переводятся в эффективные услуги» (р. 213). Обратите внимание на использование в этом пассаже слова «переводятся»; хотя отчетность может быть шире бухучета, в том смысле, что это не только вопрос денег, принципом перевода выступает принцип затрат и выгод. Анализ затрат и выгод структурирует не только внутреннюю бухгалтерию Университета, но и его академическую деятельность (с точки зрения достижения целей), а также социальные связи Университета в целом. Социальная ответственность Университета, его подотчетность обществу, — исключительно вопрос услуг, предоставляемых за деньги. В «академическом лексиконе» отчетность — синоним учета.

В данном контексте совершенство превосходно отвечает потребностям технологического капитализма, свя-

данным с производством и обработкой информации, поскольку позволяет осуществлять более глубокую интеграцию любых форм деятельности в рамках общего рынка, при этом допуская определенную степень гибкости и инновационности на локальном уровне. Совершенство, следовательно, является интегрирующим принципом, позволяющим примириться с «разнообразием» (еще один лозунг из университетских буклетов), не ставя под угрозу единство системы.

Дело не в том, что никто не знает, что такое совершенство, а в том, что у *всех* есть свое представление о нем. А после того как совершенство было повсеместно признано организующим принципом, необходимость спорить о расходящихся определениях отпадает. Каждый по-своему совершенен и больше заинтересован в том, чтобы ему позволили быть на свой манер совершенным, чем в том, чтобы вмешиваться в административный процесс. Здесь обнаруживается прямая параллель с положением политического субъекта при современном капитализме. Совершенство проводит лишь одну границу — границу, защищающую бесконечную власть бюрократии. И если тип совершенства конкретного факультета не согласуется с остальными, тогда этот факультет можно исключить без особого риска для системы. Такова, например, судьба многих факультетов классической литературы. Это же начинает происходить и с философией.

Причины упадка классического литературоведения, безусловно, неоднозначны, но, как мне кажется, они определяются тем фактом, что изучение классики традиционно предполагало наличие субъекта культуры — субъекта, связывающего греков с Германией XIX в. и легитимирующего национальное государство как рациональную реконструкцию прозрачной коммуникативной общности древнего *полиса* в эпоху модерна. О фикции коммуникативной прозрачности свидетельствует ошибочное мнение историков XIX в. (все еще заявляющее о себе в образах масскульта)

о том, что Древняя Греция была миром тотальной безлизы (ослепительных мраморных зданий, статуй и людей), чистым и прозрачным истоком. То, что идеологическая роль такого субъекта больше не находит подтверждения, само по себе является важнейшим симптомом упадка культуры как регулятивной идеи национального государства. Поэтому, хотя классические тексты будут читаться и дальше, допущения, из которых вытекала необходимость факультета классической литературы (потребность доказать, что Перикл и Бисмарк — люди одного склада), больше не действуют, ввиду чего больше нет нужды использовать массивный институциональный аппарат, призванный сделать из древних греков идеальных итонцев или молодых американцев *avant la lettre*<sup>17, ii</sup>.

Этот дисциплинарный сдвиг наиболее заметен в Соединенных Штатах, где Университет всегда состоял в двусмысленных отношениях с государством. Причина кроется в том, что американское гражданское общество

<sup>17</sup> Не вполне законченный, предварительный, развивающийся (*фр.*) — *Примеч. перев.*

<sup>18</sup> Поэтому античные тексты могут читаться сегодня достаточно непривычными способами, которые допускают историческую прерывистость, не преодолевая ее тут же с помощью нарратива грехопадения, «утраченного нами величия». Один из наиболее ярких примеров — осознание рядом современных мыслителей (например, Лиотаром) того, что аристотелевские понятия «золотой середины» и *phronesis*\*а (практическая мудрость, рассудительность (*греч.*) — *Примеч. перев.*) не имеют ничего общего с допущениями демократического централизма, что позволяет дать гораздо более радикальную политическую трактовку аристотелевскому призыву к рассудительному суждению, опирающемуся на конкретные случаи. В «Никомаховой этике» Аристотель подчеркивает, что середина не подвластна индивиду и никакое правило вычисления не укажет судящему на нее, поскольку сущность рассудительного поведения радикально различается в разных случаях. Я проанализировал политические следствия этой «революционной рассудительности» в своей статье: *PseudoEthica Epidemica: How Pagans Talk to the Gods* // *Philosophy Today*. 1992. Vol. 36. No. 4.

структурируется тропом обещания или договора, а не вокруг единой национальной этнической принадлежности. Поэтому если университетский проект Фихте, как мы увидим, предлагает реализовать сущность *Volk*'а<sup>19</sup> путем раскрытия его сокровенной природы в форме национального государства, то американский университет предлагает исполнить обещание рационального гражданского общества — как говорит Т.Г. Гексли в визионерской концовке своей речи по случаю основания Университета Джона Хопкинса. Этот фрагмент, где выстраивается широкая оппозиция между прошлым и будущим, между сущностью и обещанием, характерная для взглядов Гексли на специфику американского общества и американского университета, стоит процитировать более подробно, поскольку он показывает, каким образом Гексли удается говорить об Америке как об еще-не-сбывшемся обещании даже в сотую годовщину Декларации независимости.

Я постоянно слышу, как американцы твердят об очаровании нашей старой доброй отчизны... Но предвкушение чарует не меньше воспоминаний, и англичанин, впервые ступающий на ваши берега, проезжающий сотни миль сквозь вереницы больших и прекрасно обустроенных городов, наблюдающий у вас и ныне огромное, а потенциально почти неисчерпаемое изобилие любых товаров, а также желание и способность извлекать из этого изобилия пользу, находит нечто возвышенное в открывающихся перспективах. Не думайте, будто я потакаю тому, что принято называть чувством гордости за родину... Большие размеры не равносильны величию, а территория не создает нацию. Главный вопрос, коему сопричастна подлинная возвышенность и ужас надвигающейся судьбы, состоит в том, как вы поступите со всем этим. Какой цели послужат эти средства? Вы совершаете небывалый политический эксперимент, грандиознее которого еще не видывал свет<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Народ (*нем.*). — *Примеч. перев.*

<sup>20</sup> 1876 Address on University Education (Delivered at the Opening of the Johns Hopkins University, Baltimore) // *Huxley T.H.* Science and Education. Vol. 3: Collected Essays. L.: Macmillan, 1902. P. 259-260.



В конце XIX в. Гексли, будучи ректором Абердинского университета, играл важную роль в развитии шотландского Университета, который, оставаясь независимым от оксбриджской<sup>21</sup> модели, отличался открытостью естественным наукам и медицине и не контролировался англиканской церковью. Эти две особенности делают шотландский Университет гораздо более схожим с Университетом эпохи модерна, т.е. более близким к американской модели<sup>22</sup>. В своей речи Гексли выделяет главную черту, которая будет определять современность Университета Джона Хопкинса: то, что Соединенные Штаты как нация не имеют внутреннего культурного *содержания*. То есть американская национальная идея понимается Гексли как обещание, научный эксперимент. И роль американского Университета не в том, чтобы раскрыть содержание американской культуры, воплотить в жизнь дух нации; скорее она состоит в исполнении национального обещания, договора<sup>23</sup>. Как я объясню позже, именно

<sup>21</sup> Имеется в виду модель, объединяющая в себе качества Оксфордского и Кембриджского университетов. — *Примеч. перев.*

<sup>22</sup> По словам Хинер де лос Риоса, шотландский Университет похож на американский тем, что на него в большей мере повлиял немецкий исследовательский Университет: «Британский тип наблюдается в чистой форме в Оксфорде и Кембридже либо в модифицированной на латинский или немецкий манер форме, в Шотландии или Ирландии, в новых университетах и в Соединенных Штатах». La Universidad española: Obras Completas de Francisco Giner de los Rios. Vol. 2. Madrid: University of Madrid, 1916. P. 108; цит. по: *Cabal B.* The University as an Institution Today. P. 30.

<sup>23</sup> Рональд Джуди в своей краткой истории американского Университета, предваряющей его книгу «(Рас)формирование американского канона: африкано-арабские нарративы рабства и просторечие» ((Dis)Forming the American Canon: African-Arab Slave Narratives and the Vernacular. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), тоже указывает на учреждение Университета Джонса Хопкинса как на переломный момент, определяющий специфику американского Университета: «Движение в сторону академической про-

па основанная на обещании структура делает споры о каноне специфически американским явлением, так как утверждение культурного содержания — это не реализация имманентной культурной сущности, а акт республиканского волеизъявления: парадоксальный договорный выбор традиции. Поэтому гуманитарные науки в США сохраняют форму европейской идеи

фессинализации и инструментального знания достигло своей кульминации с учреждением Университета Джонса Хопкинса в 1870 г. или, точнее, с назначением его ректором в 1876 г. Дэниэла Койта Джилмана. Джилман превратил Университет Джонса Хопкинса в образцовый исследовательский институт, в котором гуманитарные и физические науки (Naturwissenschaften) обрели прочную методологическую опору» (р. 15). Описание Джуди несколько отличается от моего, так как он связывает с основанием Университета Джонса Хопкинса появление бюрократической идеологии методологической специфики, подрывающей возможность управляемым знанием, которое я рассматриваю в качестве отличительного признака современного Университета Совершенства. Поэтому он утверждает, что учебные планы по гуманитарным наукам приобрели дисциплинарную специфику в XIX в., «в тот момент, когда от гуманитарных наук перестали требовать обоснования своей актуальности»; это событие он связывает с учреждением Дэвидом С. Джорданом первой степени по английской литературе в Университете Индианы в 1885 г. (р. 16). Джуди называет данный этап «профессионализацией гуманитарных наук» и связывает его с развитием всеохватывающей «бюрократической культуры», которая объединяет гуманитарные и естественные науки под общей рубрикой профессионализации (р. 17). Таким образом, Джуди рассказывает историю, которая вполне согласуется с моей, поскольку тоже описывает замещение общей идеи культуры обобщенной бюрократией, за исключением того, что он помещает данное событие во вторую половину XIX, а не XX в. Это расхождение, мне кажется, носит не столько исторический, сколько картографический характер. Меня интересует промежуточная ступень в переходе от немецкого Университета Национальной Культуры эпохи модерна к бюрократическому Университету Совершенства, ступень, которая делает американский Университет Университетом бессодержательной национальной культуры.

культуры, но у этой культурной формы нет внутреннего содержания. Содержание канона основывается на единовременном акте заключения общественного договора, а не на непрерывности исторической традиции и потому всегда доступно пересмотру.

Такой договорный взгляд на общество позволяет Гарварду предлагать себя «в услужение нации», а Нью-Йоркскому университету — называть себя «частным университетом на службе общества». Характер этой службы не определяется исключительно одним-единственным культурным центром. В Америке идея нации всегда была абстракцией, опирающейся на обещание, а не на традицию. Вот почему совершенству легко снискать признание в Соединенных Штатах: оно более открыто будущности обещания, чем культура, поэтому, как указывает Рональд Джуди, в американском Университете вопрос культурного содержания выносился за скобки уже в конце XIX в. В современном пришествии совершенства можно видеть, таким образом, свидетельство отказа от остаточной апелляции к форме культуры как способу самореализации республиканского народа, образованного гражданами национального государства, — отказа Университета от роли модели социальных связей (пусть даже договорных) в пользу структуры автономной бюрократической корпорации.

Похожим образом можно понять и тот момент, на котором я уже останавливался выше, говоря о глобализации как разновидности американизации. Глобальная американизация сегодня (в отличие от периода Холодной войны, Кореи и Вьетнама) означает не доминирование американской нации, а глобальную реализацию бессодержательной американской национальной идеи, которая в своей бессодержательности напоминает денежные отношения и совершенство. Несмотря на массу сил, потраченных на то, чтобы выделить и определить «американскость» в рамках программы американских исследований, в этих стараниях

можно видеть лишь попытку скрыть фундаментальное беспокойство по поводу того, что в некотором смысле быть американцем *ничего не значит*, что американская культура все больше становится структурным оксюмороном. Симптомом данной тенденции, на мой взгляд, является то, что столь престижный и значимый для идеи американской культуры институт, как Университет Пенсильвании, недавно решил реформировать программу американских исследований. То, что именно в Соединенных Штатах университеты быстрее других отказались от парадного мундира обоснований, отсылающих к национальной культуре, вряд ли удивительно для нации, которая отличается подозрительным отношением к вмешательству государства в символическую жизнь, нашедшим выражение в разделении церкви и государства.

Однако США не одиноки в этом движении. Переход британцев к индикаторам результативности тоже следует рассматривать как шаг в сторону дискурса совершенства, идущему на смену апелляциям к культуре в североамериканском Университете<sup>24</sup>. Индикатор результативности — это, конечно же, показатель совершенства, выдуманный стандарт, якобы позволяющий ранжировать любые факультеты в любых британских университетах по пятибалльной шкале. Полученный рейтинг затем можно использовать для определения объема централизованных правительственных субсидий, выделяемых факультетам. Поскольку данный процесс призван внедрить в академический мир правила конкурентного рынка, успешность ведет к инвестициям, и, значит, правительство вмешивается, чтобы углубить различия в наблюдаемом качестве, а не редуцировать их. В результате больше денег выделяется университетским факультетам, набравшим

<sup>24</sup> Анализ споров об индикаторах результативности см.: *Peters M. Performance and Accountability. Post Industrial Society. The Crisis of British Universities // Studies in Higher Education. 1992. Vol. 17. No. 2.*

большее количество баллов, тогда как факультеты с меньшим числом баллов вместо поддержки переводятся на голодный паек (во время правления Тэтчер считалось, разумеется, что этот подход стимулирует развитие у таких факультетов навыков самостоятельности). Долгосрочная тенденция состоит в обеспечении концентрации ресурсов в наиболее успешно функционирующих центрах, а также в содействии закрытию факультетов и, возможно, даже университетов, считающихся «более слабыми».

Оксфордский университет, например, начал разрабатывать план строительства Научно-исследовательского центра гуманитарных наук, несмотря на свое традиционное подозрительное отношение к самой идее исследовательского проекта, применить которую к гуманитарным наукам, по мнению оксфордцев, могло прийти в голову только немцам или американцам. Говорят, Бенджамин Джоуэтт сказал как-то об исследовании: «В моем колледже *этого* никогда не будет». Подобные изменения приветствуются консерваторами, видящими в них «движение навстречу рыночным силам», тогда как на самом деле происходит в высшей степени искусственное создание фиктивного рынка, предполагающего исключительно государственный контроль финансирования. Однако сама искусственность процесса копирования определенной версии капиталистического рынка освобождает от изначальной необходимости использования унифицированного и виртуального механизма учета, что сопровождается структурным включением угрозы кризиса в деятельность Университета. Результатом оказывается не что иное, как повсеместное применение двойной логики совершенства.

Безусловно, кризис Университета характерен скорее для «запада», о чем свидетельствуют итальянское студенческое движение 1993 г. и повторные французские попытки «модернизации». Именно предложенный Фором план модернизации Университета спровоцировал события 1968 г. во Франции (я буду обсуждать их в главе IX). Однако попытки модернизации продолжи-

лись, и аргументы, высказанные недавно Клодом Аллегром в работе «NAge des Savoirs: Pour une Renaissance tic l'Universite»<sup>25</sup>, разительно контрастируют с описанными мной тенденциями в Соединенных Штатах, Канаде и Британии. С 1988 по 1992 г. Аллегр был специальным советником Лионеля Жоспена в министерстве образования, и его книга, по сути, представляет собой изложение принципов реформы французского Университета, который видится местом стагнации и сопротивления изменениям (против чего мало кто стал бы возражать). Любопытно, что он утверждает, будто необходимость реформы является «прежде всего возвращением к идеалам 68-го года... но возвращением обдуманном и взвешенным»<sup>26</sup>. О каких идеалах он говорит, не уточняется, но становится ясно, что 1968 г. означал прежде всего *открытость*. И двумя неразрывно связанными характеристиками этой новой открытости выступают — что вряд ли удивит читателя — интеграция и совершенство.

**Мы попытались в процессе [реформ] открыть Университет, который был замкнут в себе, и сделать его ближе к Городу.**

**Открытие Университета навстречу Городу — это его адаптация к профессиональным нуждам.**

**Открытие Университета навстречу знаниям — это попытка возродить исследования и сделать целью достижение *совершенства*.**

**Интеграция Университета в окружающий Город — это Университет второго тысячелетия, располагающийся в центре городского планирования, это политика партнерских отношений с местными группами.**

**Интеграция французского Университета в европейскую семью — таков смысл европейских критериев оценивания (курсив мой. — Б.Р.)<sup>27</sup>.**

<sup>25</sup> «Век знаний: ренессанс Университета» (фр.). — *Примеч. перев.*

<sup>26</sup> *Allegre C.* NAge de savoirs: pour une renaissance de l'Universite. P.: Gaillimard, 1993. P. 232 (перевод мой. — Б.Р.).

<sup>27</sup> Ibid. P. 232.

Внутренняя политика Университета во Франции должна опираться на идею совершенства, играющего роль термина, который осуществляет перегруппировку и интеграцию всех форм деятельности, связанных со знанием. Это в свою очередь позволяет Университету более широко интегрироваться — в качестве одной из форм корпоративной бюрократии — в город и Европейское сообщество. Город — это уже не «улицы» и даже не образ гражданской жизни (т.е. не ренессансный город-государство, как можно было бы ожидать исходя из названия книги Аллегра). Скорее это агломерат профессионально-бюрократических капиталистических корпораций, потребности которых вращаются прежде всего вокруг обслуживания менеджерско-технического класса. Город предоставляет Университету коммерческую форму выражения, а Европейское сообщество вытесняет национальное государство в качестве ключевой фигуры, обеспечивающей Университету политическую форму выражения, которая эксплицитно связана с вопросом оценивания. Университет будет производить совершенные знания и за счет этого легко включаться в круговорот капитала и транснациональной политики. Все дело в том, что у понятия совершенства нет культурного содержания, например нет ничего специфически «французского», за исключением «французскости» как товара на глобальном рынке.

Совершенство отдает традиции Университета, сохранившиеся от предыдущей эпохи, на откуп рыночному капитализму. Преграды на пути свободной торговли рушатся. Любопытным примером этого процесса является решение британского правительства предоставить политехническим вузам право переименовывать себя в университеты: Оксфордский политехнический институт становится Университетом Брукса и т.д. Этот классический для свободного рынка маневр гарантирует, что единственным критерием совершенства является успешная деятельность на рыночных просторах. Однако было бы ошибкой думать, что таким образом правительство консерва-

торов предприняло *идеологический* маневр. Решение мотивировалось не заботой о содержании обучения в университетах или политехнических вузах. Хотя может показаться, что наметившаяся среди политехнических институтов тенденция к сотрудничеству с бизнесом в целях включения практической подготовки в стандартные учебные программы усиливает позиции мелкобуржуазного антиинтеллектуализма в британской консервативной партии, столь же верно и то, что именно на политехнические вузы оказала наибольшее влияние Бирмингемская школа культурных исследований. Поэтому внезапную реденоминацию политехнических институтов как университетов лучше всего рассматривать в качестве *административного* хода, как уничтожение барьеров на пути циркуляции и экспансии рынка, аналогичное отмене законов против роскоши, позволившей капитализировать торговлю тканями в Англии эпохи раннего Нового времени.

Одной из форм подобной рыночной экспансии является появление междисциплинарных программ, которые часто выступают моментом, объединяющим радикалов и консерваторов при обсуждении университетских реформ. Отчасти дело в том, что, как показывает пример Чикагской школы, междисциплинарность не соотносится ни с одной политической ориентацией<sup>28</sup>. Кроме того, бблынная гибкость этих программ зачастую

<sup>28</sup> Это утверждение может показаться излишне релятивистским. Безусловно, если, как заявляет Джулия Томпсон Кляйн в книге «Междисциплинарность» (*Klein J.T. Interdisciplinarity*. Detroit: Wayne State University Press, 1990. P. 11), «все междисциплинарные формы деятельности имеют своим истоком идеи единства и синтеза, согласующиеся с общепринятой эпистемологией конвергенции», эти идеи могли бы поддержать как левые, так и правые, которые разошлись бы лишь в понимании того, где именно должна находиться точка конвергенции. По сути, описание междисциплинарности, которое дает Кляйн, является убедительным доводом в пользу подозрительного отношения к имплицитной гармоничной конвергенции в междисциплинарных практиках. Одна из основных целей моей книги — показать, что, размышляя об Университете, мы должны лишать единство и синтез автоматических привилегий, при этом не делая негативной целью дисгармонию и конфликт.



привлекает администраторов, видящих в них средство борьбы с устоявшимися демаркационными практиками, старинными привилегиями и феодальными вотчинами в структуре университетов. Как человек, работающий на междисциплинарном факультете, я прекрасно понимаю, что выгоды от междисциплинарной открытости огромны, однако они не должны закрывать нам глаза на институциональную цену, которую приходится за них платить. Сегодня междисциплинарные программы в основном дополняют существующие дисциплины, но близок час, когда они полностью заменят сложившиеся дисциплинарные кластеры.

Именно поэтому следует крайне осторожно относиться к институциональной претензии культурных исследований на междисциплинарность, которая ведет к замещению старого порядка гуманитарных дисциплин более общим полем, сочетающим в себе теорию, историю искусств, литературу, исследования масс-медиа, социологию и т.п. Здесь я хочу присоединиться к Рей Чоу, которая, придерживаясь близкой точки зрения, ставит под вопрос безоговорочное принятие междисциплинарной активности и культурных исследований, ставшее обычным явлением среди академических радикалов<sup>29</sup>. Мы можем быть междисциплинарными во

<sup>29</sup> Рей Чоу в работе «Политика и преподавание азиатских литератур в американских университетах» (*Chow R. The Politics and Pedagogy of Asian Literatures in American Universities*), *differences*. 1990. Vol. 2. No. 3) высказала несколько полезных наблюдений по поводу того, каким образом обращение к культурным исследованиям в рамках преподавания азиатской литературы может выступать консервативной стратегией: «Когда ученые распределяются по факультетам лишь на том основании, что они „занимаются“ „Китаем“, „Японией“ или „Индией“, на самом деле так называемая „междисциплинарность“ строится по модели колониальной территории и национального государства» (р. 40).

Чоу убедительно показывает, что рассмотрение азиатских литератур с позиции общей культуры является маргинализирующим действием, описывающим Азию «исключительно на универсалистском языке „междисциплинарности“, „кросс-культурного многообразия“ и т.п., в границах которого она

имя совершенства, поскольку совершенство сохраняет существующие дисциплинарные границы лишь в той мере, в какой они не угрожают целостности системы и не препятствуют ее росту и интеграции.

Иными словами, апелляция к совершенству означает, что больше нет никакой идеи Университета, или скорее, что эта идея утратила все свое содержание. Будучи нереперенциальной единицей ценности, функционирующей целиком внутри системы, совершенство обозначает лишь момент саморефлексии технологии. Системе нужно только то, что позволит ей осуществлять свою деятельность, и пустое понятие совершенства отсылает исключительно к оптимальной пропорции входящей/исходящей информации<sup>30</sup>. Возможно, эта роль не столь героична как та, которую мы привыкли приписывать Университету, но она решает проблему паразитизма. Сегодня Университет — это точно такой же паразитический нарост на ресурсах, как биржа или страховые компании — наросты на промышленном производстве. Подобно бирже Университет является местом самопознания капитала, он позволяет капиталу не просто управлять рисками или разнообразием, но извлекать из этого управления прибавочную стоимость. В случае Университета данное извлечение является результатом спекуляции на разнице в информации.

Подобное изменение функции ведет к тому, что анализ Университета как Идеологического Аппарата Государства, если использовать термины Альтюссера,

становится локальной декорацией общего нарратива» (р. 36). Как и я, Чоу не просто отвергает междисциплинарность или культурные исследования; она приводит веские доказательства, подтверждающие, что организация гуманитарных наук является частью процесса, который она вслед за Эдвардом Саидом называет информационализацией.

<sup>30</sup> Об информационализации культурного знания см.: *Said E. Opponents, Audiences, Constituencies and Community* // Н. Foster. *The Anti-Esthetic: Essays in Postmodern Culture*. Port Townsend: Bay Press, 1983, а также: *Lyotard J.-F. New Technologies 11 Political Writings* / Trans. B. Readings, К.-Р. Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

больше не работает, так как Университет отныне — не главное идеологическое орудие национального государства, а автономная бюрократическая корпорация. Если взять другой, возможно, менее громоздкий пример, то мы можем сравнить Университет с Национальной баскетбольной ассоциацией. В обоих случаях имеется бюрократическая система, управляющая сферой деятельности, систематическое функционирование и внешние эффекты которой не зависят от внешней референции. У баскетбола свои правила, и эти правила допускают различия, которые становятся предметом спекуляции. И хотя победы игроков «Филадельфии 76» влияют на их фанатов, которые в свою очередь влияют на победы игроков (как источник эмоциональной поддержки и денег), эти победы или поражения не связаны напрямую с существенным значением города Филадельфия. Конечные результаты не бессмысленны, но они приобретают смысл лишь в границах баскетбольной системы, а не в отношении внешнего референта.

Превращение Университета в такого рода систему означает коренное изменение способа понимания его институционального значения. Как я покажу далее, Шиллер видел в Университете Культуры квазицерковь, сообразную рациональному государству, и полагал, что Университет оказывает государству те же услуги, какие церковь оказывает феодальному или абсолютистскому монарху. Однако современный Университет Совершенства нужно понимать как бюрократическую систему, внутренняя регуляция которой является целиком ее собственным делом и никак не связана с более широкими идеологическими императивами. Поэтому фондовый рынок стремится максимизировать не стабильность оборота денег, которая могла бы защитить сугубо национальные интересы, а неустойчивость конъюнктуры, которая позволяет увеличить прибыли, связанные с перемещением капитала.

Отсюда следует, что мы должны анализировать Университет как *бюрократическую систему*, а не как идеологический аппарат, которым его традиционно считали

левые. Будучи автономной системой, а не идеологическим инструментом, Университет больше не должен пониматься в качестве орудия, которое левые могут использовать в иных целях, нежели капиталистическое государство. Это объясняет ту легкость, с которой бывшие западные немцы колонизировали университеты бывшей Германской Демократической Республики (ГДР) после объединения. Университеты старой ГДР очистили от всех, кого считали политическими аппаратчиками режима Хонеккера. Однако в университетах бывшей *Bundesrepublik*<sup>31</sup> таких чисток не проводилось, несмотря на то что объединение не рассматривалось как завоевание Востока Западом. Иными словами, данный конфликт преподносится не как конфликт между двумя идеологиями (что неизбежно потребовало бы чисток с обеих сторон), а как конфликт между Востоком, где Университет был под идеологическим контролем, и Западом, где Университет был якобы неидеологичен.

Конечно, западные университеты играли огромную идеологическую роль в годы Холодной войны, и об отдельных случаях можно было бы рассказать очень много, но в целом безмолвность и быстрота данной замены, а также тот факт, что контраргументы, которые могли бы быть выдвинуты в защиту интеллектуального проекта бывшей Восточной Германии, уже попросту *не слышатся*, впечатляют. Дело в том, что падение Стены означает утрату Университетом роли основного идеологического института, и представители Запада лучше готовы к исполнению соответствующих новых ролей. Если должности уволенных часто занимают молодые преподаватели с бывшего Запада, то не потому, что они являются головными проводниками конкурирующей идеологии, а в силу простой бюрократической эффективности. Молодые немцы из бывшей Западной Германии не обязательно умнее или образованнее тех, на место кого они приходят; они просто «чище», их труднее

<sup>31</sup> Федеративная республика (*нем.*). Имеется в виду Федеративная Республика Германия. — *Примеч. перев.*

идентифицировать в качестве идеологических агентов государства. Это ключевой симптом упадка национального государства как одной из сторон договора, в соответствии с которым был основан Университет эпохи модерна, Университет Культуры. Мои замечания по поводу апелляции Аллегра к Европейскому сообществу уже показали, что возникновение Университета Совершенства вместо Университета Культуры можно понять лишь на фоне упадка национального государства.

Требование «чистоты рук», будь то в немецких университетах или в итальянской политике<sup>32</sup>, может обосновываться желанием обновить государственный аппарат, но я думаю, что лучше рассматривать его как продукт общей неопределенности в отношении роли государства, как призыв: «руки прочь». Столь сложное и часто противоречивое желание может приводить к парадоксальным союзам, вроде коалиции интеграционистских фашистов (MSI<sup>33</sup>) и сепаратистов (Северная Лига<sup>34</sup>) в Италии. Примечательно, что эта коалиция была учреждена под патронажем удивительно прозрачной организации Берлускони, Forza Italia<sup>35</sup>, национализм которой заключается в пении футбольного гимна, а притязания на власть основываются на довольно двусмысленных заявлениях об «успешном предпринимательстве». Я бы поставил этому очевидному парадоксу достаточно странный диагноз: заключенный в Италии альянс — это альянс между теми, кто хочет, чтобы вопрос об итальянском обществе был закрыт:

<sup>32</sup> В начале 90-х гг. в Италии группа юристов предприняла попытку искоренить коррупцию в высших эшелонах власти. Эта операция получила название «Чистые руки». — *Примеч. перев.*

<sup>33</sup> Movimento Sociale Italiano, Итальянское общественное движение (ит.) — праворадикальная итальянская партия, основанная в 1946 г. — *Примеч. перев.*

<sup>34</sup> Северная Лига (или Лига Севера) — созданная в 1980 г. радикальная правая партия, выступающая среди прочего за отделение части Северной Италии. — *Примеч. перев.*

<sup>35</sup> Вперед, Италия (ит.). Лозунг футбольных болельщиков, давший название основанному в 1994 г. политическому движению Сильвио Берлускони. — *Примеч. перев.*

либо потому, что может вернуться Дуче, который даст ответ на вопрос о том, что значит «быть итальянцем», и навяжет его с помощью грубой силы (Лига прикажет людям «быть региональными»), либо потому, что Берлускони заверит нас в том, что это вообще не вопрос, что ответ прозрачен и легко различим в голубом тумане, струящемся с экрана телевизора, или на голубой майке футболиста. Берлускони не предлагает обновленный национализм (об опасности которого мы могли бы подумать, глядя на его альянс с MSI), он предлагает дезинфицированную националистическую ностальгию, которая заглушает и подавляет любые вопросы, касающиеся сущности общественной жизни.

Вместо вопроса сообщества, который когда-то ставился как в рамках, так и в противовес национализму, мы получаем обобщенный, но бессмысленный национализм, снимающий любые вопросы. Иными словами, национальный вопрос считается лишь обобщенным поводом для ностальгии, будь то ностальгия по злодеяниям фашизма (Фини, нынешний лидер MSI, — не Дуче, но он и не мечтает об этом) или по голубым цветам королевского Савойского дома<sup>36</sup>. И правительство вынуждено учиться управлять страной как коммерческим предприятием.

Нация воспринимает себя в качестве своего собственного тематического парка, и это снимает вопрос о том, что значит жить в Италии: теперь это значит — быть в прошлом итальянцем. Между тем государство — лишь огромная корпорация, которую следует доверить бизнесмену, корпорация, которая все больше исполняет роль служанки всепроникающего транснационального капитала. Правительственная структура национального государства уже не является организующим центром сосуществования людей на планете, а Университет Совершенства служит только самому себе — еще одной корпорации в мире транснационально обмениваемого капитала.

<sup>36</sup> Савойский дом — королевская династия, правившая Италией до 1946 г. — *Примеч. перев.*

### III. Упадок национального государства

Университеты не всегда были бюрократическими системами, стремящимися к совершенству. Как мы увидим, в прошлом идее Университета приписывались определенные референции, которых лишено совершенство. Причины такого положения дел тесно связаны с национальным государством: апелляция к совершенству появляется, когда национальное государство перестает быть базовой единицей капитализма. В этот момент державы, соревнующиеся друг с другом за право служить образцом капитализма, сходят с арены, и капитализм поглощает идею национального государства<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Лучший обзор философских взглядов на идею национального государства см.: *Guimar Y.* La Nation entre l'histoire et la raison. P.: La Decouverte, 1990. Как отмечает Гийомар, национальное государство является формой организации человеческого общества эпохи модерна. Неплохое краткое изложение основных тропов экономической глобализации можно найти в: Les Frontiers de leconomie globale // Le Monde diplomatique: тат ёге de voir 18.1993. Мау. Относительно культурных и экономических проблем, сопутствующих глобализации, а также ее связи с фигурой национального государства см.: *Wallerstein I.* Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Ричард Дж. Барнет и Рональд Э. Мюллер в своей книге «Обширная география: власть мультинациональных корпораций», опубликованной в 1974 г. (*Barnet R. J. Midler R. E.* Global Reach: The Power of the Multinational Corporations. N. Y.: Simon and Schuster, 1974), начали анализировать власть и сферу влияния мультинациональных корпораций, показав, что люди (обычно это мужчины, а не женщины), руководящие глобальными корпорациями, предпринимают «серьезные попытки управлять миром как интегрированным целым» (р. 13). И хотя Барнет и Мюллер стараются смягчить свои утверждения, отмечая, что «реальность не так стройна, как

### III. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Этот сдвиг обычно называют глобализацией, т.е. происходящим на наших глазах разрастанием транснациональных корпораций (ТНК), которые контролируют сегодня больший объем капитала, чем основная масса национальных государств. В своем великолепном исследовании Масао Мийоси показывает, что в индустриализованном мире буржуазные капиталы «больше не зависят исключительно от национального госу-

каталоги университетских курсов», они все же показывают реальную способность глобальных корпораций вытеснять национальные государства. В частности, они пишут, что «чем больше экономические вопросы перевешивают интересы военной безопасности, тем больше глобальная корпорация перехватывает власть у национального государства» (р. 96). Довольно интересно, что одним из основных предлагаемых ими способов усиления отчетности глобальных корпораций является обнародование используемых процедур учета. Рассмотрение отчетности в тесной связи с учетом будет играть важную роль в моих рассуждениях о состоянии современного Университета.

В книге «Обширные грезы: имперские корпорации и новый мировой порядок» (*Barnet R.J., Cavanagh /*. *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*. N. Y.: Simon and Schuster, 1994), написанной Барнетом вместе с Джоном Кевено, показывается, что за прошедшие 20 лет многие утверждения предыдущей книги стали реальностью. По словам авторов, «во главе складывающегося мирового порядка стоит несколько сотен корпоративных гигантов, многие из которых крупнее большинства суверенных наций... Архитекторы и менеджеры этих космопланетарных бизнес-организаций понимают, что за последние годы баланс сил в мировой политике изменился и власть перешла от территориально ограниченных правительств к компаниям, которые способны перемещаться по всему миру» (р. 14). «Наиболее тревожным аспектом этой системы, — заключают Барнет и Кевено, — является то, что огромная власть и мобильность глобальных корпораций подрывают способность национальных правительств эффективно осуществлять необходимую политику в интересах своего народа» (р. 19). Авторы прекрасно понимают, что «не существует такой инстанции мировой власти, которая была бы способна задавать параметры глобального благосостояния, а тем более увеличивать его» (р. 419).



дарства, обеспечивавшего им защиту и поддержку»<sup>2</sup>. Бывшие мультинациональные объединения (корпорации, которые действуют поверх национальных границ, но головные офисы которых все еще четко ассоциируются с конкретной страной) превращаются в ТНК, когда корпорация интернализирует корпоративную лояльность, становясь «текучей и мобильной, готовой разместиться где угодно и эксплуатировать любое государство, в том числе собственное, до тех пор пока данное местоположение служит ее интересам» (р. 736). Ссылаясь на данные Лесли Склера, Мийоси указывает, что из 100 крупнейших хозяйствующих субъектов глобальной экономики более 50 являются ТНК, а не национальными государствами (р. 739-740). Например, транснациональный финансист Джордж Сорос объявил, что его доход в 1993 г. составил 1,1 млрд долл., что превышает валовой внутренний продукт по крайней мере 22 государств, хотя в списке наиболее прибыльных компаний США он занял бы лишь 37-е место. Как утверждает Мийоси, дискурс мультикультурализма позволяет ТНК легко делать объектом корпоративной лояльности не национальный флаг какой-либо страны, а логотип компании.

Вывод из аргументов Мийоси таков: национальное государство больше не служит «социальным клеем»; оно перестает спланировать общество, уступая эту роль ТНК. В глобальной экономике «национальная история и культура... являются лишь вариантам одной „универсальности" — словно в огромном тематическом парке или торговом комплексе» и присваиваются «туризмом и другими формами коммерциализма» (р. 747). Культура полностью интернализируется как часть потока глобального капитала; она больше не представляет собой идею, ради которой аккумулируется национальный капитал.

<sup>2</sup> *Miyoshi M.* A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State // *Critical Inquiry*. 1993. Vol. 19. No. 4. P. 732.

### III. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Мое расхождение с Мийоси обнаруживается там, где он анализирует влияние интеллектуалов и академических работников на этот **процесс**. Он считает индивидуальное участие моральным вопросом, отмечая, что академические работники, вместо того чтобы оказывать сопротивление, с удовольствием «постоянно летают и разъезжают по всему миру» (р. 750). Я бы сказал, что индивидуальное сознание — не главное. Мне кажется, признаваемое Мийоси сходство между дискурсами культурных исследований и мультикультурализма следует анализировать на уровне Университета, при этом рассматривая Университет как бюрократический институт, все больше напоминающий по своей роли ТНК<sup>3</sup>. Поэтому задача мыслителей-гуманитариев и представителей других дисциплин больше не может формулироваться на уровне индивидуального сопротивления, героизма мысли, так как институту не нужен еще один герой. Как показывает Кафка, при бюрократии нет героев.

Таким образом, упадок национального государства ведет к изменению статуса подданного-субъекта, и это изменение имеет важные последствия для Университета — главного института (помимо нуклеарной семьи), отвечающего за подготовку субъектов для национального государства модерна. Возникновение субъекта эпохи модерна тесно связано с национальным государством, которое выступает в качестве его зеркального гаранта. Вместо субъекта, подчиняющегося самодержавной монархии, гражданин эпохи модерна становится субъектом национального государства, политический **дискурс** которого легитимируется отсылкой к коллективно провозглашаемому субъективному «мы» — как во фразе «мы, народ». Поэтому

<sup>3</sup> По словам Мийоси, «в той мере, в какой культурные исследования и мультикультурализм предоставляют студентам и ученым алиби в обмен на их соучастие в насаждаемой ТНК версии неокolonialизма, они служат еще одним механизмом сокрытия либерального самообмана» (*Ibid.* P. 751).

цель государства эпохи модерна — дать раскрыться идентичности национального субъекта, будь это универсальный субъект человечества (в таких республиканских демократиях, как революционная Франция или США) или этническая идентичность национального субъекта, являющаяся предметом рационального обсуждения (в либерально-демократических национальных государствах Европы).

Субъект оказывается в подчинении у государства главным образом потому, что раскрытие этой идентичности требует прохождения через институты государства: чтобы «я» стало «я», реализовало себя, оно должно пройти через «мы». Иными словами, индивидуальный гражданин должен стать для самого себя носителем смысла, который доступен ему лишь как части коллектива. Субъект обнаруживает себя в той мере, в какой он отражается в представительских институтах государства, в той мере, в какой он говорит «я — американец». По словам Влада Годжича, «люди, обличенные государственной властью, сначала кооптируют индивидов, тем самым отделяя их от остальной части общества, а затем позволяют государству как аппарату власти определять конфигурацию социального поля»<sup>4</sup>. Я покажу, что Университет эпохи модерна понимался Гумбольдтом в качестве одного из первичных аппаратов производства национальных субъектов в эпоху модерна, поэтому упадок национального государства вынуждает ставить серьезные вопросы относительно содержания современной функции Университета.

Следовательно, в данной книге я хочу сделать прежде всего две вещи. Во-первых, проследить, каким образом интеграция Университета как института, произошедшая под эгидой концепта «культура», была связана с вопросом национального государства. Во-вторых,

<sup>4</sup> *Godzich W.* Religion, the State, and Postal Modernism», afterword to Samuel Weber // Institution and Interpretation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. P. 161.

### III. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

поставить вопрос о том, существует ли альтернатива дискурсу совершенства. Может ли на закате эпохи модерна, являющемся также закатом известного нам Университета, существовать иной путь осмысления Университета? Может ли Университет, лишившийся своей культурной миссии, стать чем-то иным, нежели бюрократическим орудием однополярной капиталистической системы? Но чтобы прояснить суть проблемы, мы должны сначала понять современную ситуацию, в которой вследствие упадка национального государства экономическое перестает подчиняться политическому (это означает, что мы говорим о глобальных потребителях, а не о национальном производстве). Экономика отныне не контролируется национальной политикой, она все больше становится предметом забот транснациональных объединений, которые в поисках прибыли перемещают капиталы, не считаясь с национальными границами. Некогда всемогущее государство низводится до простого бюрократического аппарата управления. Как отмечает Мийоси, нынешними признаками «государственности» — единичными сегодня для всех «ведущих мировых держав» — являются внутренняя непопулярность и международная слабость (р. 744). Национальное государство — это формация, которая постепенно становится таким же пережитком, как и исполнение национальных гимнов при награждении пилотов гонок «Формула 1», победы в которых являются, по сути, результатом работы транснациональных технологических конгломератов, с которыми больше не способна конкурировать ни одна страна.

Я поясню, что имею в виду, говоря об угасании национального государства. Мои слова не означают, что *национализм* снят с повестки дня. Национализм в таких местах, как Босния и бывший Советский Союз, свидетельствует как раз о распаде национального государства (а не его возрождении), потому что больше нельзя представить себе такое национальное государство, которое могло бы интегрировать мно-

жество конфликтующих желаний. Этим объясняется отчаяние, испытываемое многими интеллектуалами перед лицом подобных событий. Те виды националистических движений, которые мы сегодня наблюдаем, на самом деле больше служат капитализму, чем старому национальному государству. В условиях глобализации государство не исчезает; оно просто постепенно становится менеджерской структурой, все менее способной навязывать свою идеологическую волю, т.е. все менее способной навязывать свою волю в качестве *политического* содержания экономических практик. Государство уже не может спрашивать, каковы составляющие «экономического здоровья», поскольку даже осмелиться задать этот вопрос — значит проявить экономическую слабость. Одним из признаков данной слабости является, например, отсутствие «независимого» центрального банка. Международный валютный фонд (МВФ) определяет кредитоспособность национальных государств на основе ряда критериев, среди которых одним из важнейших является наличие центрального банка, «независимого» от правительственного контроля (вроде Федерального резервного банка или Банка Англии), т.е. более доступного контролю со стороны МВФ.

Бывшим национальным гражданам процесс такого опустошения государства кажется деполитизацией — утратой веры в альтернативную политическую истину, которая придает авторитет и легитимность оппозиционной критике<sup>5</sup>. Утрата веры в спасение актуализируется после рождения бюрократического государства эпохи модерна как однополярного общества. Таким образом, капиталистическая система в ее современной форме предлагает людям не националь-

<sup>5</sup> См.: *Lyotard J.-F. The State and Politics in the France of 1960 II Political Writings / Transl. B. Readings, K. Paul Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.* Более подробное обсуждение деполитизации см. в моем предисловии к указанному сборнику — «Конец политики».

### III. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

иую идентичность (это всегда была плохая идеологическая сделка), а неидеологическую принадлежность: корпоративную идентичность, которой они причащаются, лишь становясь чернорабочими. Возникновение однополярного или менеджерского государства знаменует собой конец политического мышления. Отныне политический вопрос состоит не в том, какого рода государство способно построить справедливое общество и реализовать предназначение человека, скорее позиционирование государства как унифицирующего горизонта любых политических репрезентаций показывает, что социальный смысл находится в другом месте — в экономической сфере, выходящей за рамки политической компетенции государства.

Потребительство, в котором правильно видят наиболее серьезную угрозу традиционному субъекту университетского образования в Северной Америке, является экономическим эквивалентом опустошения политической субъективности, сопровождающего упадок национального государства. Это симптом практически полной интернализации и вторичного потребления продукта системы. Таким образом, потребительство — не столько идеологическая фальсификация благополучия («хлеба и зрелищ»), сколько признак того, что больше не существует выгод за пределами системы, выгод, которые нельзя было бы проанализировать на предмет затрат/прибыли («стоила ли эта турпоездка своих денег?»). Потребительство — не вопрос политики или идеологии, это не вопрос для национального государства. Это свидетельство того, что индивид больше не является *политическим* существом, что он уже не субъект национального государства. Так, в отчете ООН за 1993 г. сообщается, что 100 млн населения земного шара составляют мигранты, только 37% которых было вынуждено сменить место жительства в результате гонений, войн или катаклизмов. То есть миграция — скорее *экономическое*, чем политическое явление. Экспоненциальный рост

числа мигрантов становится понятен, если учесть, что с 1989 г. их количество увеличилось вдвое. Личные и культурные издержки миграции огромны, однако очевидно, что экономическое давление на миграцию в рамках глобального рынка ставит увеличение гибкости рабочей силы и ее приспособляемости к капиталу в прямую зависимость от распада целостности национального государства как культурного феномена.

Эти изменения дают о себе знать и в Университете. Альфонсо Борреро Кабаль в своем предисловии к отчету «Университет как институт сегодня», адресованному ЮНЕСКО и Канадскому национальному центру исследований международного развития, отмечает «усиливающуюся институционализацию высшего образования. По данным ЮНЕСКО, в 62 странах, в которых в 1990 г. обучалось около 95% всех иностранных студентов, численность учащихся из-за рубежа выросла с 916 тыс. в 1980 г. до почти 1,2 млн в 1990-м (29%)»<sup>6</sup>. Горизонт глобализации означает, что студент уже не является будущим национальным субъектом. О выгоды такого положения дел для глобального капиталистического рынка прямо говорится в отчете Европейского центра высшего образования ЮНЕСКО за 1990 г., авторы которого призывают «организовывать (возможно, на модульной основе) преподавание и сертификацию, которые позволили бы студентам переходить на заранее оговоренных условиях из одного института в другой и с одной специализации на другую»<sup>7</sup>. Выигрышность такого порядка вещей состоит в том, что он «не только содействовал бы процессу обучения на протяжении всей жизни, но и, найдя

<sup>6</sup> *Dias M.A.* Preface to Alfonso Borrero Cabal // *The University as an Institution Today*. P.; Ottawa: UNESCO and IDRC, 1993. P. xi. В самом отчете Борреро Кабаль подтверждает это: «Сегодня проблема [эквивалентностей] усугубилась, поскольку, по словам Харрель-Бонд, „XX столетие можно охарактеризовать как столетие беженца, эмигранта“» (p. 154).

<sup>7</sup> Цит. по: *Cabal B.* *The University as an Institution Today*. P. 138.

признание в обществе, способствовал бы мобильности граждан ЕС»<sup>8</sup>. Международная и междисциплинарная гибкость является условием производства субъекта, который больше не связан с национальным государством и может легко перемещаться в соответствии с требованиями глобального рынка. Если великий У.Э.Б. Дюбуа полагал, что «основная проблема XX столетия — это проблема „цветного барьера"», то я бы добавил, что основная проблема — это проблема пограничного барьера, тесно связанная с проблемой расовой принадлежности<sup>9</sup>.

Я говорю о пограничном барьере, поскольку это своеобразное «не-место» (термин Мишеля Серра), в котором проявляют себя силовые линии глобализации. В замечательной книге «Грядущее сообщество» Джорджи Агамбен связал влияние глобализации на производство политических субъектов с возникновением глобальной мелкой буржуазии: «Если мы сегодня заново попытаемся взглянуть на судьбу человечества с классовой точки зрения, то следовало бы сказать, что социальных классов больше нет, что все они растворились во всемирной мелкой буржуазии, ибо мир в целом как таковой унаследован ей, и она-то и есть та форма, в которой человечество смогло пережить нигилизм»<sup>10</sup>. Аргумент Агамбена состоит в том, что всемирная мелкая буржуазия освободилась от фашистского позиционирования мелкой буржуазии как класса, который сильнее прочих связывал свой потенциальный доступ

<sup>8</sup> Цит. по: *Cabal B.* The University as an Institution Today. P. 138.

<sup>9</sup> *DuBois W.E.B.* On the Dawn of Freedom // The Souls of Black Folk. N. Y.: Fawcett World Library, 1961. P. 23.

<sup>10</sup> *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / Пер. С.Д. Новикова и Е.Г. Молочковской. М.: Три квадрата, 2008. С. 59. Англ. пер.: *Agamben G.* The Coming Community / Transl. M. Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 62. Отдельной похвалы заслуживает переводчик американского издания, которому удалось передать отголоски декламационной манеры Маркса и Энгельса.



к буржуазному величию с дискурсом всенародной идентичности и национализма (самые ярые шовинисты получают из лавочников). Агамбен отмечает:

Всемирная мелкая буржуазия, наоборот, освободилась от этих мечтаний [о ложной всенародной идентичности] и обрела способность пролетариата упразднить всякую социальную идентичность... мелкий буржуа... знает только отчужденное и неподлинное и отвергает саму мысль об истинном слове. Различия языков, диалектов, образа жизни, характеров, нравов и прежде всего природных черт, отличающих каждого человека, — различия, из которых складывалась истина и ложь народов земли на протяжении сменявших друг друга поколений, — все это утратило для него какой-либо смысл, во всем этом для него уже нет ни новизны, ни тайны. Мелкая буржуазия лишила различия, знаменовавшие трагикомедию всемирной истории, какого-либо содержания, и все они разом оказались перед нами в некой призрачной пустоте (с. 59-60).

Может показаться, что автор оплакивает конец культуры, жалуется на то, что новое поколение, повально обутое в «Рибок» и болеющее за «Чикаго булле», уничтожает культурную специфику. Но когда Агамбен пишет, что «абсурдность индивидуального существования» утратила свой пафос, стала «объектом повседневной демонстрации», мы узнаем читателя Вальтера Беньямина (с. 60). Агамбен не довольствуется простой скорбью об утраченном культурой смысле. Как Беньямина интересует скорее *переоценка*, нежели оплакивание исчезнувшей ауры, которую когда-то повсеместно демонстрировало произведение искусства, так и Агамбен пытается предпринять переоценку дифференциализации культуры, т.е. переоценку процесса, в результате которого культура теряет всякий специфический референт<sup>11</sup>. При этом он на самом деле вы-

<sup>11</sup> См.: *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / Пер. С.А. Ромашко // Озарения. М.: Мартис, 2000, где он говорит об «абсолютном преобладании экспозиционной ценности» как характеристике современного произведения искусства (с. 132).

ходит за рамки замкнутого круга культуры, поскольку в эпоху модерна культура, на мой взгляд, всегда позиционировалась либо как реконструкция утраченной аутентичности (в ее ностальгической или романтической форме), либо как смирение с утратой истока (в его иронической или высокомодернистской форме). Агамбен загадочно говорит: «Отбирать в этом новом планетарном человечестве характеры, позволяющие ему выжить, всякий раз заново проводить черту, отделяющую дурную рекламу масс-медиа от того безукоризненно совершенного „внешнего“, которое возвещает лишь само себя, — вот политическая задача нашего поколения» (с. 61).

Формулировка Агамбеном политической задачи представляет собой попытку мыслить против глобализации изнутри нее самой — мыслить несоответствие глобализации и капитализма, вместо того чтобы предполагать их полнейшую изоморфию. Это значит, что мы больше не можем противопоставлять капитализму нечто аутентичное, идеал или национальную культуру, как будто культура — реальный модус социальных процессов, а капитализм — нечто ложное или антикультурное. В 1980-х гг. британские левые попытались выступить против тэтчеризма, обвинив его в предательстве истинной национальной культуры, в ложном национализме, служащем интересам глобального капитала. Они были изначально обречены на поражение, поскольку неправильно трактовали замысел тэтчеристского национализма, который служил ТНК потому, что был национализмом, *противостоящим модернистской идее национального государства*. Это внутреннее противоречие тэтчеристского национализма делало его разом твердым и гибким, поэтому разоблачения данного противоречия было недостаточно для опровержения. Глобальное слияние и национальное дробление идут рука об руку, и оба процесса способствуют разрыву связи между символической жизнью и национальным государством, которая на-

чина с XVIII в. лежала в основе идеи национальной культуры. В такой ситуации апелляция к понятию универсальной или глобальной культуры говорит о непонимании того, что подобные апелляции всегда моделируют универсальное или глобальное *по контурам европейского национального государства эпохи модерна*, саму возможность чего ТНК сводят на нет.

Значение этой ситуации для идеи Университета громадно. Как показал Жерар Гранель, сегодня бессмысленно искать предназначение Университета в способности воплощать сущность национального государства или его народа<sup>12</sup>. «Ректорская речь» Хайдеггера во Фрайбурге является последней попыткой подчинить экономическую технологию политической воле национального государства посредством апелляции к этнической судьбе. Университет, будучи идеологическим аппаратом государства, занимал в культуре положение, в чем-то эквивалентное положению национального авиаперевозчика, вроде «Эйр-франс». Схематизировав данный пример, который на практике

<sup>12</sup> *Granel G. De l'Universite. Mauzevin: Trans-Europ-Repress, 1982. Прекрасное резюме аргументов Гранеля см.: Fynsk Ch. But Suppose We Were to Take the Rectorial Address Seriously... Gerard Grands De l'Universite // Graduate Faculty Philosophy Journal. 1991. Vol. 14. No. 2; Vol. 15. No. 1. Анализируя высказывания Гранеля о Хайдеггере, Финск приходит к выводам, которые не так уж далеки от моих, особенно в том, что касается необходимости деконструктивного осмысления сообщества, делающего институциональный вопрос Университета одновременно насущным и безответным. Однако оксюморонная «последовательная анархия», предлагаемая им вслед за Гранелем в качестве деконструктивной идеи Университета, который «достигнет своей цели, лишь познав и признав свою недостаточность и тем самым артикулировав необходимость постоянного обновления» (р. 350), остается, на мой взгляд, слишком оптимистичной. (Я говорю это с той оговоркой, что пессимизм — неединственная альтернатива.) Стремясь оправдать Хайдеггера, Финск и Гранель скатываются к попыткам спасти Университет, придав ему негативную целостность. По сути, это лишь более сильная версия аргументов Роберта Янга, которые я буду обсуждать ниже.*

### III. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

исегда носит более сложный характер, мы можем сказать, что деятельность национального авиаперевозчика иллюстрирует попытку национального государства реализовать себя, обеспечив гегемонию *политического* над *экономическим*. Мотив получения прибыли не является определяющим для национального авиаперевозчика, субсидируемого национальным государством, для которого он исполняет как внутреннюю, так и внешнюю функции. Внешняя функция состоит в упрочении технологической конкурентоспособности государства, внутренняя — в гомогенизации территории государства за счет обеспечения легкого доступа ко всем его областям. Эта внутренняя функция, по сути, является субсидией, направленной на подчинение экономических факторов политическим. Если рыночные силы могли бы привести к развитию эксцентрических направлений торговли и перевозок, в итоге усилив внутреннее дробление государства, то национальный авиаперевозчик (который может летать во все регионы страны, вне зависимости от их экономического значения) осуществляет своего рода картографическое «выравнивание» и сопутствующую централизацию, аналогичную демографическому «выравниванию», проводимому Государственным Университетом (который обучает своих студентов как подданных государства, вне зависимости от их классового происхождения). Как и в случае Государственного Университета, государственные инвестиции в национальную авиакомпанию являются (хотя и не только) мощной внутренней субсидией в средний и высший средний классы. Более обеспеченные классы могут всегда зафрахтовать частный самолет или нанять репетитора. Средний и высший средний классы могут позволить себе дополнительные маргинальные затраты на государственные авиапутешествия или высшее образование, что обеспечивает им и их детям привилегированный доступ, одновременно избавляя от необходимости платить реальную цену.

Упадок национальной идеологии означает, что капиталу больше не нужно формировать у средних классов идеологическое ощущение принадлежности, и он с радостью их пролетаризирует, поэтому профессора сегодня летают экономклассом. Более того, судьба авиакомпаний «Пан-американ» (отказ правительства США выделять дополнительные государственные субсидии на защиту образа Америки за рубежом) свидетельствует о нерелевантности подобного политического образа государства современному глобальному экономическому порядку ТНК. В отчете Европейского экономического сообщества за 1994 г. тоже рекомендуется прекращать государственное субсидирование национальных авиакомпаний в рамках общего рынка с целью повышения эффективности и обеспечения возврата к рентабельности (что, несомненно, также ведет к исчезновению ряда национальных перевозчиков). Аналогичное урезание индивидуальных студенческих грантов наблюдается и в университетском секторе в связи с внедрением европейскими правительствами программ студенческих обменов, в то время как правительство США, где такие программы уже существуют, устанавливает строгие критерии не столько субсидирования, сколько окупаемости этих программ.

Как же нам мыслить институт Университета, в котором мы себя обнаруживаем? Очевидно, мы никогда не сможем «обнаружить себя» в Университете, вступить в свое право первородства; мы не сможем предаться чистому самолюбанию, кладущему конец мышлению в виртуальном присутствии полностью сознающего себя и автономного субъекта. Идея самораскрытия была на протяжении эпохи модерна ядром великого нарратива, описывающего роль Университета. Субъект человеческой истории стремится к автономии, самопознанию, которое освободит его от оков прошлого, от долга перед природой и языком, созданными не им. Кант полагал, что мы можем обнаружить свою абсолютную разумность. Немецкие

### III. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

идеалисты думали, что мы можем обнаружить свою принадлежность к этнической культуре. Сегодняшние технократы считают, что мы можем обнаружить свое «наивысшее совершенство», о котором говорится в «Невероятных приключениях Билла и Теда»<sup>13</sup> — фильме, представляющем собой интересную попытку понять невозможность исторического мышления после того, как знание оказалось коммодифицировано в качестве информации.

Университет становится современным (modern), когда принимает на себя ответственность за налаживание связей между субъектом и государством, когда предлагает воплотить идею, позволяющую одновременно теоретизировать и выстраивать эти связи. Такова его двойная миссия исследования и преподавания, и если последнее всегда шло позади первого в деле реального служения государству, то тут нет ничего удивительного. В главе V я буду обсуждать связку преподавания и исследования, описанную немецкими идеалистами (наиболее последовательно — Гумбольдтом). Но если мы хотим понять значение Университета Совершенства, прояснить, в чем состоит суть пост-исторического выхода за пределы культуры, вызванного упадком национального государства, мы должны сначала коротко остановиться на том, каким образом связаны рождение Университета эпохи модерна и рождение национального государства. Если мы хотим понять, что для современных студентов значит быть потребителями, а не национальными субъектами, мы должны сначала проследить возникновение идеи Университета эпохи модерна.

<sup>13</sup> «Невероятные приключения Билла и Теда» (Bill & Ted's Excellent Adventure) — фильм режиссера Стивена Херека, снятый в 1989 г. В фильме рассказывается о 17-летних подростках Билли и Теде, которые, чтобы сдать экзамен по истории, отправляются с помощью машины времени в прошлое и привозят оттуда разных знаменитых личностей (Наполеона, Жанну Д'Арк, Зигмунда Фрейда и др.). — *Примеч. перев.*

## IV. Университет в границах разума

рактерной особенностью Университета эпохи модерна является наличие идеи, служащей его референтом, конечной целью и смыслом его деятельности. Выше я упоминал, что в целом у такого Университета было три идеи. Как и многие истории эпохи модерна, эта начинается с Канта, который хотел, чтобы Университетом руководил *разум*. На смену кантовскому представлению пришла гумбольдтовская идея *культуры*, а в наши дни — техно-бюрократическое понятие *совершенства*. Отличительной чертой последнего является то, что у него на самом деле нет никакого референта. То есть идея, функционирующая в качестве референта Университета, — совершенство, — сама референта не имеет. Университет Совершенства — это *симулякр* идеи Университета.

Если хотите практический пример, подумайте о том, каковы обязанности ректора Университета. В кантовском Университете его или ее функция чисто дисциплинарна: он или она принимает конечные решения в случае межфакультетских конфликтов, опираясь при этом только на разум. В Университете, основанном на культуре, ректор воплощает пандисциплинарный идеал общекультурной ориентированности, становясь представителем всего Университета (здесь вспоминаются университетские ректора XIX в., вроде Чарльза Элиота или Бенджамина Джоуэта)<sup>1</sup>. По мнению Шлейермахера, истинная «идея» ректора — это идея одного человека, метафорически выражающего в

<sup>1</sup> Значение Чарльза Элиота для Гарварда и американском образовании в целом хорошо показано в: *Carnochan W.B.* The Battleground of the Curriculum: Liberal Education and American Experience. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 9-21.

глазах мира весь Университет и при этом остающегося метонимически связанным с преподавательским корпусом. *Primus inter pares*<sup>2</sup>, такой ректор символизирует двойную функцию культуры как живительного начала Университета: постепенное *Bildung*\* и одновременно раскрытие единства социального смысла, метонимию и метафору<sup>4</sup>. Но в Университете Совершенства ректор — это бюрократ-чиновник, легко отправляющийся из лекционной аудитории на спортивную площадку или в гостиную бизнес-класса. Он расстается с ролью судьи, становясь синтезатором, должностным лицом и добытчиком денег, не выражающим публично никаких мнений и не выносящим никаких суждений<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Первый среди равных (*лат.*). — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> Образование, воспитание (*нем.*). — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> «Вот почему важно, чтобы один человек, выступающий внутри университета лишь *primus inter pares*, но в глазах света обличенный достоинством всего профессорского корпуса, представлял профессоров перед государственными министерствами, отдельными гражданами и прежде всего перед юношеством. Такова истинная идея университетского ректора, который, дабы не ущемлять демократический характер целого, должен избираться среди тех, кого он представляет, и получать их согласие согласно установленной процедуре и на ограниченное время» (*Schleiermacher F. Pensee de circonstance sur les universites de conception allemande // Philosophies de l'Universite / Ed. L. Ferry, J.-P. Pesron, A. Renaut. P.: Payot, 1979. P. 302* (перевод мой. — *Б.Р.*). Оригинальный немецкий текст можно найти в: *Gelegentliche Gedanken iiber Universitaten / Ed. H. Muller. Leipzig: Reclam Verlag, 1990. P. 159-237.*

<sup>5</sup> Если, по словам Карнохана, «чарльзы элиоты больше не возможны» (*Battleground of the Curriculum. P. 112*), то причина не просто в том, что им, как он утверждает, не хватает времени или влияния. Скорее дело в том, что место ректора в системе теперь связано не с учебным планом как содержательным предметом, а со всей системой как предметом *администрирования*. Поэтому большую часть времени ректор Университета занимается не общеполитическими вопросами, а поиском денег. Возможно, наиболее четко эта трансформация показана в статье Уильяма Хонана «Безмолвен стражник на вершине башни из слоновой кости» (*Honan W. At the Top of the Ivory Tower the Watchword Is Silence // New York Times. 1994. July 24.*



Однако нынешняя ориентация на Университет Совершенства не означает, что влияние модели немецкого Университета перестает быть релевантной для анализа Университета. Ключ к определяющей роли модели немецкого Университета можно обнаружить, проанализировав выделенные Кантом три уровня реализации мышления: индивидуальный исследователь, Университет и академический мир в целом. В известном смысле кантовский Университет Разума строится по модели индивидуального исследователя, возможно, вопреки желанию самого Канта. Спор факультетов полностью аналогичен спору между традицией и разумом, суеверием и просвещением, который предположительно ведется в сердце каждого подлинно страстного искателя знаний. В современном же Университете Совершенства модель академического мира соотносится, напротив, с процессом, известным нам под именем профессионализации, которая ведет ко все большей интеграции функций, вследствие чего исследование оказывается нерепрезентативным. Иначе говоря, содержание исследования утрачивает свое значение по мере того, как становится все более

*Окончание см. 5*

Р. Е5). Автор напоминает нам, что «когда-то (давным-давно) у ректоров университетов было что сказать внешнему миру». Теперь все иначе. Если перефразировать Варгана Грегориана, ректора Университета Брауна, университетские ректоры «столь пекутся об источниках финансирования, что бояться обидеть даже муху». Статья заканчивается несколькими выразительными высказываниями Стэнли Н. Катца, президента Американского совета ученых обществ, который идет даже дальше Грегориана, используя еще одну красноречивую аналогию между автопромышленностью и Университетом: «Мистер Катц утверждает, что нынешние лидеры вузов молчат главным образом потому, что заняты административными хлопотами, так как университеты стали больше, сложнее и дороже. „Университеты требуют кормежки 24 часа в сутки. — сказал он. — То же самое и в промышленности. Сегодня никто не знает главу 'Крайслера'. Все дело в том, что люди, управляющие этими организациями, слишком загружены административной работой"».

сложно отделить исследование от простого воспроизводства системы. В результате происходит сближение исследования, преподавания и профессионального обучения в пределах системы.

Это, конечно, обобщение, но оно объясняет побудительный мотив столь опрометчивой книги, как «Конец мыслящей Америки» Аллана Блума. Блум, сам того не осознавая, понял, что культура больше не является паролем к Университету. Другими словами, Университет перестал быть гумбольдтовским, а это значит — перестал быть *собственно* Университетом. Немцы не только основали Университет и сформулировали его миссию, они также превратили Университет в головную инстанцию интеллектуальной деятельности. Теперь все иначе: интеллектуальная деятельность и оживлявшаяся ею культура уступают место индикаторам результативности и стремлению к совершенству.

Чтобы понять, каким образом *культура* смогла стать миссией гумбольдтовского Университета и как Университет Совершенства может функционировать без нее, мы должны сначала более внимательно рассмотреть основные положения, сформулированные Кантом. Наиболее важный момент состоит в том, что Кант кладет в основание Университета эпохи модерна разум; именно разум обеспечивает универсальность Университета в современном смысле<sup>6</sup>. В средневековом Университете порядок дисциплин (который не совпадал с порядком факультетов) отражал порядок знаний в семи свободных искусствах, разбитых на тривиум (грамматика, риторика, логика) и квадравиум (арифметика, геометрия, астрономия, музыка). Такое членение ведет отсчет от Аристотеля, оно задает принцип деления согласно при-

<sup>6</sup> *Кант И.* Спор факультетов / Пер. Ц.Г. Арзакяна, И.Д. Копцева, М.И. Левиной. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. Также избранные места доступны на английском языке под названием «Противоборство факультетов» в: *Kant I.* Political Writings / Ed. H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

роде изучаемого предмета и не нуждается в имманентном объединяющем начале. Разумеется, объединяющим началом средневекового Университета выступает теодицея, но она располагается в иной плоскости, лишь вмешиваясь в качестве внешнего цензора, поверяющего преходящее духовным. Что отличает Университет эпохи модерна, так это наличие универсального объединяющего начала, *имманентного* Университету. Кант возвещает об Университете эпохи модерна, когда называет это начало разумом, т.е. делает из разума *ratio* всех наук. При этом у разума есть своя собственная дисциплина — философия, низший факультет.

Согласно «Спору факультетов» три высших факультета обладают собственным содержанием: это теология, право и медицина. Низший факультет, факультет философии (охватывающий также гуманитарные науки), не имеет собственного содержания, он лишь занимается свободным применением разума. Говоря, что у него нет содержания, я имею в виду, что историческое исследование на факультете философии отличается от исторического исследования в области права, медицины или религии тем, что первое преследует лишь цель свободного, рационального поиска.

Три высших факультета, таким образом, гетерономно узаконены; они обязаны своим авторитетом инстанциям, которые остаются для них непреложными. Теология зависит от Библии, право — от гражданского кодекса, медицина — от профессиональных правил лечения. Авторитет низшего факультета, однако, автономен, поскольку философия не зависит ни от чего внешнего; она легитимируется самим разумом, его собственной практикой. Даже признавая какой-либо внешний авторитет, например авторитет государства, философия сохраняет свою автономию, поскольку выносит суждение свободно и самостоятельно, основываясь лишь на разуме.

В силу своей зависимости от гетерономного авторитета три устоявшихся факультета — теологии, пра-

па и медицины — пребывают во власти суеверия, так как слепо подчиняются традиции, которая стремится контролировать людей, не побуждая их пользоваться разумом, а принуждая их соглашаться с общепризнанным авторитетом. Они не воспитывают в людях рассудительность, а предлагают им чудодейственные решения. Так, теология учит людей тому, как спастись, не будучи праведным (в этом отношении телевизионные проповедники недалеко ушли от продавцов индульгенций). Право говорит людям, как выигрывать тяжбы, будучи виновным (некоторые вещи неизменны). Медицина учит людей тому, как лечить болезни, а не как вести здоровый образ жизни (сегодня, в эпоху антитабачных кампаний, мы больше не признаём это различие). Философия, с другой стороны, на место практической смекалки этих волшебников помещает разум, отвергающий любые упрощения. Поэтому философия ставит под сомнение предписания законодательной власти и задает фундаментальные вопросы исходя из одного только разума, тем самым вторгаясь на территорию высших факультетов с целью критики их оснований.

Жизнь кантовского Университета представляет собой непрерывный спор между общепринятой традицией и рациональным изысканием. Этот спор приобретает исторический размах и становится проектом прогрессивного развития в силу того, что он носит диалектический характер. Спор между традицией, признаваемой гремя высшими факультетами (теологии, медицины и права), и свободными поисками низшего факультета (философии) порождает универсально обоснованную рациональность. Каждое конкретное исследование, каждая дисциплина развиваются путем прояснения своих собственных оснований с помощью факультета философии. Таким образом, исследование превращается из простой эмпирической практики в теоретическое познание себя посредством самокритики. Каждая дисциплина стремится к чистоте — к тому, что составляет

ее суть. Сутью же философии является сам поиск сути: способность критики. В этом смысле низший факультет становится высшим, королевой наук, дисциплиной, воплощающей чистый принцип, который вдыхает в Университет жизнь и отличает его как от технической школы (гильдии), так и от специализированного академического заведения (королевского общества).

Как видим, автономия Университета, основанная на автономии разума, приобретенной путем самокритики, запрещает любое прямое социальное влияние, любую связь между Университетом и государством. На этот парадокс социальной миссии кантовского Университета указал Деррида в своей работе «Мохлос, или Спор факультетов»<sup>7</sup>. Текст Канта напрямую ставит вопрос о связи между Университетом и государством и утверждает, что одной из функций Университета является производство технических специалистов, служащих государству, т.е. деловых людей. Функция же государства по отношению к Университету состоит в постоянном вмешательстве и напоминании деловым людям о том, что они должны использовать свои знания на благо государства, т.е. в контроле за факультетами, в особенности факультетом философии. Таким образом, с одной стороны, государство должно защищать Университет, чтобы поддерживать господство разума в публичной жизни. С другой стороны, философия должна защищать Университет от вмешательства государственной власти, ограничивая влияние сложившихся интересов на высшие факультеты. Это безграничное право вмешательства разума отличает легитимный спор, *concordia discors*<sup>8</sup>, от нелегитимного (представляющего собой своевольное применение власти уполномоченными органами высших факультетов и государства).

<sup>7</sup> *Derrida J.* Mochlos; or, The Conflict of the Faculties II Logomachia: The Conflict of Faculties / Ed. R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

<sup>8</sup> Несогласное единодушие (*лат.*). — *Примеч. перев.*

Таким образом, уже первые попытки осмысления Университета эпохи модерна сталкиваются с проблемой: как объединить разум и государство, знание и власть, как разрешить апорию этого спора? Автономный разум подрывает общепризнанный авторитет гетерономного суеверия, но как институционализировать автономию? Разве институционализация автономии разума в Университете не вынуждает его неизбежно становиться гетерономным? Может ли разум, воплощенный в Университете, быть предметом не суеверного поклонения, а рационального отношения? Философия обещает добиться этого, сначала применив самокритику, а затем благодаря этой критике реализовав сущность человека. Вместе с тем, чтобы уберечь мышление от гетерономии фатализма, реализация данной сущности должна быть результатом не эмпирического исторического процесса, а рациональной рефлексии.

Возникающий в итоге парадокс иллюстрируют самые первые страницы «Спора факультетов», на которых Кант описывает место Университета среди других институциональных форм распространения знания. Объяснив, что разделение факультетов в Университете базируется, по его мнению, на рациональных основаниях, он замечает, что в то же время эмпирическая история прусского народа *по чистой случайности* подтолкнула его к принятию таких форм организации. В отличие от Гегеля Кант не пытается вывести из этого факта существование исторического разума и доказать, что история — рациональный процесс. Скорее он оставляет за нами право отметить бросающееся в глаза совпадение. Он делает это потому, что хочет сохранить возможность разума вмешиваться в историю, даже если стремится оставить в силе разделение между эмпирической историей и критикой. Канту нужен третий термин, в котором разум сможет соединить институт и автономию, при этом не смешивая чистый разум и эмпирическую историю.

Для достижения этой цели Кант создает фигуру *республиканского субъекта*, воплощающего данный спор. Если регулятивным принципом кантовского Университета является принцип разума «*sapere aude*»<sup>9</sup>, то проблематика институционализации переносится на фигуру субъекта, выступающего рационалистом в вопросах знания и республиканцем — в вопросах власти. К примеру, могло бы показаться странным, что в тексте, призванном умиловить монарха, Кант с энтузиазмом рассуждает об «энтузиазме», вызванном Французской революцией. Его, однако, определенно интересует не эмпирический народ, а то, что Французская революция как «исторический знак» указывает на возможность реализации универсального субъекта человечества в ходе истории: «...долг монархов, хотя бы они властвовали *автократически*, управлять все же *по-республикански* (не демократически), т.е. обходиться с народом по принципам, соответствующим духу законов свободы (как их предписал бы себе сам народ со зрелым разумом), хотя формально его согласия на это и не испрашивалось бы»<sup>10</sup>.

В таком случае Университет, началом которого выступает разум, институционализирует разум лишь фиктивно, подобно просвещенному деспоту, правящему своим народом, *как если бы* тот достиг зрелости. Хотя он навязывает законы автократически (т.е. гетерономно, в роли самодержавного властителя), их навязывание должно подчиняться регулятивному принципу разума.

<sup>9</sup> В переводе Канта это означает: «Имейте мужество пользоваться собственным умом» (*лат.*). — *Примеч. перев.*

<sup>10</sup> *Кант*. Спор факультетов. С. 200, 216. Для удобства читателей я воспроизвожу перевод этого отрывка, сделанный Г.Р. Нисбетом (*Kant I. Political Writings*. P. 187): «Долг монархов — править *республикански* (а не демократически), даже если они *правят автократически*. Иными словами, они должны относиться к народу в соответствии с принципами, сообразными духу законов свободы, которые народ с развитыми рациональными способностями предписал бы себе сам, даже если бы его согласие не испрашивалось напрямую».

Гетерономная власть используется, чтобы дать народу законы, которые он предписал бы себе сам, *если бы был автономен*. Университет институционализирует разум, и хотя его власть навязывания разума может функционировать гетерономно (в силу суеверного уважения к Университету как институту разума), эта власть должна функционировать лишь для подтверждения принципа автономии рационального субъекта. Таким образом, кантовский Университет является *фиктивным* институтом в самом буквальном смысле слова. Разум институционализируется, только если институт остается фикцией, функционирует, «как если бы» он не был институтом. Когда институт становится реальным, разум исчезает. Эта апория носит более фундаментальный характер, нежели проблема наивно-оптимистического отношения к вероятным действиям государства по защите автономии Университета. В некотором смысле она даже первичнее, нежели сложность демаркации государства и Университета, высших и низшего факультетов, которую обнаруживает у Канта Деррида<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> По словам Деррида, у Канта высшие факультеты отвечают за «представление интересов государственной власти и подерживающих ее сил» (*Derrida* / *Du droit à la philosophie*. P.: Galilee, 1991. P. 419 (перевод мой. — *Б.Р.*). Тем самым они несут ответственность за действия и должны говорить на чисто перформативном языке приказов. Философия, отвечающая за истину, должна говорить на чисто констатирующем языке: «Члены „низшего“ факультета могут и должны иметь свободу не отдавать распоряжения (*Befehle gehen*). Согласно договору правительство имеет право контролировать и цензурировать в последней инстанции все его высказывания, которые не являются констатирующими и в определенном смысле слова репрезентативными. Задумайтесь о современных тонкостях анализа неконстатирующих высказываний, о влиянии, которое они оказали бы на подобное понимание Университета, на его отношения с гражданским обществом и государственной властью! Вообразите образование, которое должны были бы получить цензоры и правительственные эксперты, занимающиеся проверкой чисто констатирующего характера университетских дискурсов. Где можно было бы подготовить таких экспертов? На каком факультете — высшем или низшем? И кто решал бы это?» (p. 427).



Нужно было найти способ облечь эту фикцию плотью, позволить Университету обрести форму, которая могла бы разрешить апорию разума и института. Как показал Гумбрехт, исторически в этой точке возник разрыв, связанный с понимаем способа легитимации государства<sup>12</sup>. Вслед за Лиотаром и его «Состоянием постмодерна» Гумбрехт, в фокусе внимания которого находится литература, отмечает, что французская мысль начинает вдохновляться идеей человечества, в то время как немцы сосредоточиваются на идее этничности<sup>13</sup>. Я бы добавил, что причина кроется в том, что в послереволюционной Франции государство легитимируется путем апелляции к идее народа, в то время как для Германии до и после Бисмарка актуальна проблема легитимации немецкого государства как этнической общности. Университет оказывается в подчинении у государства, когда идея национальной культуры вытесняет понятие универсального разума в качестве жизненного принципа Университета. За счет апелляции к культуре государство, по сути, задает ориентиры институциональной структуры Университета и направления его взаимодействия с обществом, эффективно контролируя как исследование, так и преподавание.

<sup>12</sup> *Gumbrecht H. U.* Bulky Baggage from the Past: The Study of Literature in Germany 11 Comparative Criticism II, 1990.

<sup>13</sup> См.: *Луотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетей; М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. С. 79-85. Лиотар показывает, что французский акцент на «человечестве как герою свободы» делает образовательную политику больше «политикой начального образования, чем университетов или высшей школы» (с. 79). Немецкий нарратив спекулятивного знания, однако, говорит о том, что «само национальное государство может адекватно выражать народ только посредством спекулятивного знания» (с. 85). Два великолепных резюме дебатов по поводу французской революционной политики в области образования дают Пегги Камюф (*Kamuf P.* The University Founders: A Complete Revolution // *Logomachia: Conflict of the Faculties*, esp. P. 89-90) и Кристи Макдональд (*McDonald Ch.* Institutions of Change: Notes on Education in the Late Eighteenth Century. *Ibid*; в эссе особое внимание уделяется Дидро и Мирабо).

Во Франции подобные изменения менее выражены, так как французы пытаются легитимировать государство, апеллируя к универсальному разуму, и потому их университетская система ставится на службу национальной культуре, но при этом ее идентичность и родолжает осмысливаться в терминах борьбы между суевением и просвещением. У англичан же государственной университетской системы вообще не существовало, и необходимость ее создания стала обсуждаться лишь позже Ньюменом и Арнольдом, когда трудности, с которыми столкнулась империя, заставили поднять вопрос о нации, государстве и современности. Как я покажу, английский опыт специфичен тем, что ответственность за формирование национальной идентичности возлагается не на философию, а на литературу, вероятно, по той причине, что союз церкви и государства (а также единовластное господство англиканской церкви в Оксфордском и Кембриджском университетах вплоть до реформ 1854 г.) разрушает простую оппозицию, лежащую в основе просвещенческой истории об эмансипации как триумфе рационального государства над исполненной суевений церковью. Поэтому именно с Шекспиром, а не с греками связывают англичане момент грехопадения спонтанной, непосредственной органической культуры, которую национальное государство должно возродить путем рационального осмысления университетского образования.

В общем, я покажу, что немецкий опыт имел решающее значение и гумбольдтовский ответ Шлейермахеру и Фихте, ответ, задавший шаблон для только что созданного Берлинского университета, выступает общей моделью государственного Университета эпохи модерна. Соединенным Штатам — по крайней мере, после основания Университета Джона Хопкинса — принадлежит сомнительная честь технологизации немецкой модели и последующей разработки идеи совершенства. О трудностях на пути этого процесса в англофонном

## Билл Ридингс. УНИВЕРСИТЕТ В РУИНАХ

мире свидетельствует то, что споры по поводу культуры вращаются прежде всего вокруг вызова, который бросает культуре технология. Высказанная Ч.П. Сноу идея двух культур — блестящая риторическая уловка, которую Ливис правильно идентифицирует в качестве первого шага к дереференциализации, утрате культурой какого-либо специфического референта, о чем у меня будет возможность поговорить позже.

Но прежде чем перейти к анализу обстоятельств превращения литературной культуры в «путеводную нить» университетского образования (в противовес технологии), я хочу кратко проследить возникновение философского понятия культуры в работах немецких идеалистов. Именно на идее культуры базируется Университет эпохи модерна, и определяется она прежде всего в оппозиции к фрагментации. Университет должен стать «клеем», скрепляющим молодое немецкое национальное государство. Университет должен позволить модерности синтезировать прогресс и единство, поставить деструктивный аспект инноваций Нового времени на службу более высокому социальному объединению — тотальному национальному государству.

## V. Университет и идея культуры

Большинство проектов Университета XXI в. разительно напоминают университетские проекты века XIX. Необходимость перечитывания Гумбольдта, Шиллера, Шлейермахера, Фихте и Канта обусловлена тем, что огромное число современных «рецептов» вывода Университета из кризиса, в сущности, представляет собой не более чем переложение идей Гумбольдта или Ньюмена, и их мнимая актуальность — лишь результат незнания этих основополагающих текстов по истории института. Мы часто слышим о том, что нужно ценить не только преподавание, но и исследование, или о том, что чистое исследование приносит лишь косвенную выгоду, как будто эти идеи новы. Они уже были новыми когда-то, и их возвращение — хороший повод, чтобы заняться перепрочтением, которое я начал в предыдущей главе и продолжу сейчас, обратившись к наследникам Канта.

Немецкие идеалисты достигли действительно выдающегося результата: они обосновали и первыми проанализировали знание и его социальную функцию. Из апории кантовской философии они вывели не только Университет эпохи модерна, но и немецкую нацию. Диалектика перманентного знания и исторической традиции, обнаруженная Шеллингом и преодоленная Шиллером посредством эстетической идеологии, привела к объединению этнической нации, рационального государства и философской культуры, которое связало спекулятивную философию с историческим разумом (почти на две сотни лет имперской экспансии).

Известная шиллеровская критика Канта заключается в признании за разумом способности возвышать человека до уровня универсального. Разум, со-

гласно Шиллеру, помещает субъекта в центр, наделяя его автономией и способностью рассуждать о мире детерминаций, от которого он освобождается, становясь чистой точкой сознания. По мнению Шиллера, разум эмансипирует человека, но кантовское неэмпирическое описание разума как чистой системы, на его взгляд, отсылает к произвольным техникам заключения, которые Шеллинг называет обычным рассудком, подчиняющимся законам логики<sup>1</sup>. Шиллер указывает, что моральное состояние чистого разума можно навязать лишь ценой разрушения предсуществующего, неэмансипированного человеческого состояния, характеризующегося интериорностью «естественных чувств»<sup>2</sup>. Антиномия природы и разума у Канта не оставляет субъекту выбора: приобщиться разума — значит уничтожить природу, обрести зрелость — значит полностью забыть детство. В результате возникает пресловутый герменевтический круг: рациональное государство должно воспитывать человечество, но лишь воспитанное человечество способно основать такое государство.

Стоящая перед Кантом проблема институционализации формулируется Шиллером как вопрос перехода из «естественного состояния» в «рассудочное состояние» без разрушения. Если говорить кратко, то его ответ: с помощью культуры как процесса эстетического воспитания. То есть культура позволяет переходить от естества к разуму без уничтожения природы. Искус-

<sup>1</sup> *Schelling F.W.J. Lemons sur la methode des etudes academiques II Philosophies de l'Universite: L'idealisme allemand at la question de l'Universite / Ed. L. Ferry, J.-P. Pesron, A. Renaut. P.: Payot: 1979. P. 93 (перевод мой. — Б.Р.) [Шеллинг Ф.В.К Лекции о методе университетского образования / Пер. И. Фокина. СПб.: МІръ, 2009. С. 56-57].* Немецкий оригинал: *Vorlesungen liber die Methode des akademischen Studiums / Ed. by W. Erhardt. Hamburg: Meiner, 1990 (Philosophische Bibliothek).*

<sup>2</sup> *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человечества / Пер. с нем. Э. Радлова // Собр. соч. Т. 6. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957. С. 251-358.

ство устраняет случайность из природы (делая возможной нравственность), но при этом не полностью освобождает разум от природы. *Bildung* представляет собой процесс формирования нравственного характера, делающий красоту промежуточным звеном между хаосом природы и жесткими произвольными структурами чистого разума. Искусство располагается между чисто пассивной детерминацией разума природой (человек-животное) и целиком активной детерминацией природы разумом (человек-машина). Однако важно понимать, что процесс эстетического воспитания рассматривается Шиллером не как простое разглядывание живописных полотен. Это всецело исторический процесс: разум обретает органическую жизнь в результате исторического исследования. Человечество достигает морального состояния, не отвергая природу, а переинтерпретируя ее в качестве исторического процесса.

Тем самым разум заменяет веру; государство должно занять место церкви. Но нужен и посреднический институт, который должен осуществлять окультуривание, подготавливающее переход природного нрава людей в рассудочное состояние. Шлейермахер, разрабатывая герменевтику как способ перестройки традиции с целью возвышения творения природы до уровня разума, указывает в качестве такого посреднического института Университет<sup>3</sup>. Реформа институтов, подчеркивает Шлейермахер, не должна заключаться в простом отказе от традиции и произвольном употреблении разума в противоположность таким естественным формациям, как средневековый Университет. Традицию не следует отбрасывать, ее нужно переработать, поняв ее истинное значение. В этом случае рациональная сторона традиции не просто выделяется и закрепляется, но и обретает органическую жизнь, поскольку ее *сохраняют*, а не лишают силы.

<sup>3</sup> *Schleiermacher F.* Pensee de circonstance sur les universites de conception allemande // *Philosophies de rUniversit6* (перевод мой. — *Б.Р.*).

Например, посредством герменевтического процесса нация способна воплотить в жизнь свою этническую сущность, которая возвышается до рационального самосознания. Это далеко не то же самое, что вера в замещение форм, существовавших ранее, формами, выведенными из абстрактной идеи человечества. В более практическом плане это означает, что потрясения, сопровождавшие Французскую революцию (вспомним лозунг Мирабо: «*pour tout reconstruire, ilfallait tout demolir*»<sup>4</sup>), не обязательны для того, чтобы народ достиг самосознания и стал сам определять свою судьбу<sup>5</sup>. Поэтому немецкая модель оказывает серьезную поддержку государственной власти: Университет существует, чтобы утверждать разум без революций и потрясений.

Процесс герменевтической переработки называется культурой и сочетает в себе две вещи. С одной стороны, культурой именуется *идентичность*. Единство всех форм знания, составляющее цель поисков, является объектом *Wissenschaft*<sup>6</sup> (научно-философского исследования)<sup>7</sup>. С другой стороны, культурой именуется *процесс развития*, культивирования характера — *Bildung*. В Университете эпохи модерна двумя

<sup>4</sup> «Чтобы все перестроить, нужно было все разрушить» (фр.). — *Примеч. перев.*

<sup>5</sup> Mirabeau // Une education pour democratic: textes et projects de lepoque revolutionnaire / Ed. Bacsko. P.: Gamier, 1982. P. 71 (перевод мой. — *Б.Р.*)

<sup>6</sup> Наука, исследование (нем.). — *Примеч. перев.*

<sup>7</sup> Здесь мы сталкиваемся с проблемой перевода. Как отмечает Сэмюэль Вебер в своей книге «Институт и интерпретация», *Wissenschaft* переводится на французский язык как «наука», которой противопоставляется *saviors* или *connaissances* — термины, обозначающие «знание». В английском языке наукой называют совокупность естественных знаний, а не объединяющее начало всех форм знания. Перевести *Wissenschaft* существительным «учение» было бы заманчиво, однако его слишком легко спутать с «обучением», обозначаемым термином *Bildung* (который тоже может быть переведен как «учение»).

звеньями этого процесса выступают исследование и преподавание, и для идеалистов был характерен акцент на том, что Университет служит тем специфическим местом, где эти две составляющие неразрывно связаны. Высшая школа практикует преподавание без исследования, академия практикует исследование без преподавания. Университет — это центр образовательной системы, поскольку именно в нем соединяются преподавание и исследование, и поэтому, по словам Шеллинга, «питомники науки» должны быть также «учреждениями общей культуры»<sup>8</sup>. Университет Культуры, основанный Гумбольдтом, обязан своей легитимностью культуре, которая представляет собой синтез преподавания и исследования, процесса и продукта, истории и разума, филологии и критики, исторических изысканий и эстетического опыта, института и индивида. Поэтому раскрытие идеи культуры и развитие индивида неразделимы. Объект и процесс связаны органически, и местом их соединения выступает Университет, который тем самым дает народу идею национального государства, требующую воплощения, а национальному государству — народ, способный ее воплотить.

Термином *Wissenschaft* Шлейермахер обозначает спекулятивную науку, т.е. единство, лежащее в основе всех специфических форм знания. *Wissenschaft* — это спекулятивный поиск *единства* знаний, подобающий образованным людям. Подобное единство интегрированных знаний наблюдалось, разумеется, у греков, но было утеряно. Описание греков как незамутненного источника утраченной культуры — распространенный нарратив немецкой спекулятивной философии. Вероятно, наибольшее выражение он получил в «Лекциях об эстетическом воспитании человечества» Шиллера. Согласно Шиллеру наступление эпохи модерна привело к вытеснению целостной культуры фрагментиро-

<sup>8</sup> *Schelling*. *Lemons sur la methode*. P. 64 (*Шеллинг*. Лекции о методе. С. 25).



ванной цивилизацией, которая более разнообразна (и в некотором смысле более развита) в своих конкретных познаниях, но исполнена меньшего смысла. Как утверждает Фихте в своей версии плана Берлинского университета, проигравшей альтернативному предложению Гумбольдта, необъятность современного поля позитивных знаний делает всю сумму знаний неподдающейся индивидуальному постижению<sup>9</sup>. Но даже если индивид не способен объять всю сумму знаний, он, заявляют идеалисты, может тем не менее попытаться ухватить сущностное единство знаний, тем самым приобщившись к органической целостности живого знания, даже если на него обрушится невероятная масса мертвых материальных фактов.

Немецкие идеалисты полагают, что множество известных фактов можно вновь интегрировать в единую науку о культуре при помощи *Bildung* а, облагораживания характера. Посредством *Bildung*'а национальное государство способно на научной основе обрести то культурное единство, которое некогда естественным образом сложилось у греков. Национальное государство вновь воплотит единство, утраченное интеллектуальной сферой в результате мультипликации и дисциплинарного дробления знаний, а социальной сферой — в результате разделения труда. Как это произойдет? Здесь, возможно, стоит указать на некоторые внутренние различия между идеалистами, пытающимися придать институциональную форму шиллеровской идее «эстетического воспитания». Для этого поздние идеалисты превращают шиллеровскую апелляцию к красоте в апелляцию к культуре, выступающей одновременно трансценденцией (руководящим единством чистой науки, являющимся целью и основанием спекулятивного мышления или исследования) и процессом развития (педагогическим *Bildung* ом). По мнению

<sup>9</sup> *Fichte J.G.* Plan deductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin // *Philosophies de l'Université*. P. 176 (перевод мой. — **Б.Р.**).

Гумбольдта, принцип культуры, воплощенный в Университете, сочетает в себе продвижение объективной науки (культурное знание) и субъективное духовное и нравственное образование (культивирование)<sup>10</sup>.

Чтобы достичь этой цели, Гумбольдт организует Университет по правилам спекулятивной философии, которая осмысливает позитивные знания, обнаруживая их исток и предназначение, и предлагает метадискурс, легитимирующий и организующий все формы знания. Шлейермахер утверждает, что факультет философии представляет собой внешнюю форму, которую принимает внутренняя потребность Университета. Здесь, как и у Канта, философия — чисто автономный момент саморефлексии знания. Разница в том, что в версии Шлейермахера процесс философской рефлексии кладет в основание знания органический принцип, а не простую внутреннюю связность абстрактной системы. Философская рефлексия не просто упорядочивает факты согласно логическому принципу непротиворечивости; она наполняет их жизнью. Такое органическое обоснование принимает форму филологии, исторического изучения языка. В герменевтическом процессе филологического исследования история перерабатывается согласно рациональным принципам с целью выявления ее единства. В «Лекциях о методе университетского образования» Шеллинг даже называет филологию историей, погруженной в живую целостность, процессом, благодаря которому языки

<sup>10</sup> *Гумбольдт В.* О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине / Пер. Л. Григорьевой // Современные стратегии культурологических исследований: Труды Ин-та европейских культур. Вып. 1. М.: РГГУ, 2000. С. 68. Немецкий оригинал: *Humboldt W.* Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, опубликован в: *Gelegentliche Gedanken über Universitäten* / Ed. E. Müller. Leipzig: Reclam Verlag, 1990. S. 273-284.

обретают жизнь<sup>11</sup>. Шлейермахер тоже провозглашает национальный язык объединяющим началом науки. Наука достигает единства в пределах национального языка, который образует закрытую тотальность внутри более широкой тотальности абсолютного знания. Поэтому наука основывается на исторической этничности, а не на целиком рациональной и абстрактной идее народа как чистой воли.

В отличие от Фихте Шлейермахер настаивает на том, что связь между Университетом и государством должна быть целиком побочной. Государство должно вмешиваться, лишь чтобы защищать свободу Университета. Эта свобода делает возможной автономную философскую рефлексию и следование внутренним потребностям самого знания, не нуждающегося ни во внешнем структурировании, ни в фиксированном порядке курсов и дисциплин. С точки зрения Шлейермахера, Университет не приносит государству прямую, утилитарную пользу. Университет не производит более эффективных слуг государства. Выгода косвенная: Университет создает не слуг, а *субъектов*. Это ключевой момент педагогики *Bildung* а, которая учит *процессу* приобретения знаний, а не передает его продукты. Даже сегодня данный вопрос регулярно всплывает в спорах об относительной пользе больших лекционных курсов по сравнению с семинарами<sup>12</sup>.

Надлежащим образом воспитанный субъект овладевает правилами мышления, а не содержанием позитивного знания, ввиду чего мышление и приобретение знаний становятся свободной автономной деятельностью, частью субъекта. Идеалисты единодушно различают рефлексивный процесс *Bildung* а, сообразного науке, и простое механическое приобретение позитивных знаний. Так, для Фихте педагогика — это чистый процесс. Преподаватель не сообщает факты (их удобнее добывать из книг, чтение которых оставляет

<sup>11</sup> *Schelling*. *Lemons sur la methode*. P. 73 (*Шеллинг*. Лекции о методе. С. 34-35).

<sup>12</sup> См.: *Schleiermacher*. *Pensees de circonstance*. P. 259, 288, 275-276, 293-295.

больше времени для свободных размышлений), скорее он делает две вещи. Преподаватель, во-первых, рассказывает о поиске знаний, описывая процесс их приобретения<sup>13</sup>, а во-вторых, осуществляет данный процесс, заставляет знание работать. Поэтому преподаются не факты, а критика — формальное искусство использования умственных сил, практика суждения.

Время *Bildung* а прекрасно выражает идею абсолютной науки, так как оно является одновременно мигом и вечностью. В этом отношении философия *Bildung*'а демонстрирует своей неоплатный долг перед кантианским рационализмом и свое отличие от простых эмпирических представлений о развитии или созревании<sup>14</sup>. Как отмечает Шлейермахер, время Университета — в сущности, лишь миг пробуждения идеи знания, когда субъект одновременно постигает разум и свою рациональность<sup>15</sup>. Но этот единственный миг заключает в себе также и вечность, поскольку, как подчеркивает Фихте, рациональное упорядочивание знания открывает дорогу бесконечной мультипликации времени: «Искусство упорядочивания... ибо оно не допускает ни одного напрасного шага, бесконечно умножает время и расширяет краткий отрезок человеческого существования до размеров вечности»<sup>16</sup>. Безусловно, темпоральность этой вечности больше не доступна Барзуну, Университет которого в 1960-е гг. оказывается добычей консультантов по организации времени и передвижений. Спекулятивная философская рефлексия, обрисованная Фихте, не теряется в безбрежном море фактов. Скорее рефлексия схватывает смысл фактов, позволяя памяти систематически работать в соответствии с фундаментальными принципами, а не в качестве простого хранилища.

<sup>13</sup> *Fichte*. Plan deductif. P. 168.

<sup>14</sup> Этих же идей придерживается Джон Генри Ньюмен, размышляющий о воспитании просвещенных джентльменов в своей книге «Идея университета», одно из основообразующих понятий которой — временность — больше обязано, как мы увидим в следующей главе, XIX в., чем Просвещению.

<sup>15</sup> *Schleiermacher*. Pensees de circonstance. P. 271.

<sup>16</sup> *Fichte*. Plan deiductif. P. 176.

Такая теория передачи знания является в целом теорией педагогического времени, *хронотопа*, в котором порядок знаний может утверждаться как пространственная система. Поскольку знание становится автономным объектом, который можно мыслить органически, преподавание должно быть *одновременно* процессом и производства, и воспроизводства. Именно время преподавания прежде всего позволяет немецким идеалистам предложить Университет в качестве модели института, в котором настоящее может соединять традицию прошлого и упования на будущее в едином поле культуры. У этой модели, однако, есть несколько вариантов. Наиболее существенное отличие гумбольдтовской версии проекта Университета от фихтевской состоит в том, что первая гораздо больше ограничивает контроль государства над средствами такого соединения. Проект Гумбольдта предписывает форму, менее явно ориентирующуюся на модель государства как «регулируемого объединения разнонаправленных сил, воедино спаянных в органическое целое, ради достижения общей цели»<sup>17</sup>. Если Университет Фихте по своей структуре стремится к состоянию государства (с подробными планами финансирования), то Университет Гумбольдта является продуктивным дополнением к государственному аппарату, располагающим широкой свободой действий, институтом, находящимся в диалоге с государством. Поэтому Гумбольдт устанавливает четкие границы той власти, которой может обладать государство над Университетом: «Что же касается внешней стороны [Университета] — отношения к государству и его деятельности, то оно должно заботиться лишь о богатстве, жизнеспособности и многообразии духовной силы посредством отбора ученых, а также о свободе их деятельности»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Fichte*. Plan deductif. P. 251.

<sup>18</sup> *Гумбольдт*. О внутренней и внешней организации. С. 73-74.

План, составленный Гумбольдтом для Белинского университета, доводит до конца фундаментальную реорганизацию дискурса знания, посредством которого Университет описывал свою непрямую или культурную функцию в государстве: функцию одновременного поиска его объективного культурного смысла в качестве исторического образования и субъективного морального обучения его подданных в качестве потенциальных носителей такой идентичности. Мы осознаем всю глубину подобной реорганизации, если вспомним гумбольдтовскую мысль о том, что автономная работа философской рефлексии должна обходить как Сциллу праздного досуга (полнейшего отсутствия направления), так и Харибду практической полезности (следования исключительно в направлении, указанном государством)<sup>19</sup>. Знание не должно быть ни целиком недетерминированным, ни эмпирически детерминированным способами его применения. Скорее оно должно детерминироваться неопределенным идеалом абсолютного знания. Этот идеал полностью перестраивает средневековую оппозицию между активной и созерцательной жизнью, которые здесь становятся соответственно чистой полезностью и чистым досугом. Социальная миссия Университета не должна пониматься ни в терминах мышления, ни в терминах действия. Университет — не просто место для созерцания, переходящего затем в действие, т.е. не просто инструмент государственной политики; скорее он должен воплощать мышление как действие, как стремление к идеалу. В этом и заключается его связь с государством, поскольку государство и Университет — две стороны одной медали. Университет воплощает мышление как действие, устремленное к идеалу; государство должно реализовывать действие как мышление, идею нации. Государство защищает действие Университета, Университет оберегает мышление государства. И оба стремятся реализовать идею национальной культуры.

<sup>19</sup> *Гумбольдт*. О внутренней и внешней организации. С. 74.

Идея Университета, движущим началом которого выступает культура, определила форму Университета как института эпохи модерна и его связь с национальным государством<sup>20</sup>. Может показаться, что более либеральный проект Гумбольдта восторжествовал над более консервативным вариантом Фихте. Гумбольдт не отождествляет разум с «порядком», как это делает Фихте. Однако, хотя гумбольдтовская версия разума по сравнению с фихтевской была более спекулятивной и универсальной, а представление Гумбольдта о нации — менее этнически укорененным, развитие Университета пошло по пути, указанному Фихте, и процесс воспитания стал определяться прежде всего в *этнических* терминах. Если продолжить нашу историю, то инструментом, с помощью которого этничность начала соотноситься с культурой, — особенно в англофонном мире — стало понятие *национальной литературы*. Поэтому, как я покажу в следующей главе, факультет философии постепенно уступает факультету национальной литературы свое место центра гуманитарных наук и *a fortiori*<sup>21</sup> духовного центра Университета.

<sup>20</sup> Жан-Франсуа Лиотар высказывает схожее соображение в «Состоянии постмодерна» (*Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 1998), когда отмечает, что «более либеральный» проект Гумбольдта предпочли проекту Фихте в качестве плана Берлинского университета (с. 81).

<sup>21</sup> Тем более (*лат.*). — *Примеч. перев.*

## VI Литературная культура

Следующий важный сдвиг в понимании культуры происходит в XIX и XX столетиях: центральной дисциплиной, которой национальное государство поручает рефлексию культурной идентичности, вместо философии становится литературоведение. Культура перестает быть философской и превращается в литературную. Как мы увидим, именно изобретение категории литературы приводит к отмеченному Ч.П. Сноу разрыву между научной и литературной культурами, поскольку литература противостоит науке сильнее, чем философия, особенно в англоязычных странах.

Безусловно, роль литературы открыто признавалась Шлегелем, который в своих «Лекциях по истории литературы» утверждает, что литература, а не философия сплачивает людей в нацию, так как философия менее связана с национальными интересами (она не ставит вопрос о языке) и более элитарна.

**...Представляется важным для всего дальнейшего развития, для всего духовного существования нации, чтобы у народа были великие национальные воспоминания, теряющиеся большей частью в смутных временах его происхождения, — воспоминания, сохранить и возвеличить которые составляет преимущественную задачу поэтического искусства... если они возвышают и как бы облагораживают народ в его собственных глазах тем, что у него есть великое прошлое, такие воспоминания древности, одним словом, поэзия, то и в наших глазах и суждениях он тем самым становится на более высокую ступень<sup>1</sup>.**

<sup>1</sup> Шлегель Ф. История древней и новой литературы // Эстетика. Философия. Критика. Т. 2 / Пер. с нем. Ю.Н. Попова. М.: Искусство, 1983. С. 295.



Хотя можно было бы рассмотреть возникновение национальной литературы в Германии, и многие это уже делали<sup>2</sup>, я хочу показать, что понятие национальной литературы оказало особенно сильное влияние на Университет в англоязычных странах. В данной главе я попытаюсь выявить особенности этого влияния.

Но прежде всего нужно осознать, что категория литературы возникла достаточно недавно. Она появляется в XVII и XVIII вв., и литературой первоначально (хотя не только) называют англофонный культурный проект, о чем Гёте напоминал Эккерману<sup>3</sup>. «Поэтика» Аристотеля, например, не содержит теорию литературы; у Аристотеля вообще нет понятия литературы как объединяющей категории, связывающей воедино различные практики письма. Аристотель рассматривает *поэсис* как ремесленный процесс использования слов. То есть технология мимесиса — не общая наука, а нечто специфическое для каждого рода деятельности. Поэтому между драматургом и прозаиком не больше общего, чем между ткачом и парусных дел мастером. Оба работают с тканью, но их искусства структурно гетерогенны. Именно такой способ мышления пронизывает систему средневековых гильдий и определяет различные поля того, что мы скорее всего отнесли бы к культурному производству. Вообще говорить о средневековом искусстве в корне анахронично, если под искусством мы подразумеваем некую сущностно духовную деятельность, которая исключает стеклодува и

<sup>2</sup> Более подробное обсуждение развития немецкой литературы см. в трех великолепных книгах Райнера Розенберга: **Rosenberg R.** *Literaturwissenschaftliche Germanistik*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989; *Zehn Kapitel zur Geschichte der Germanistik*. Berlin: Akademie-Verlag, 1981; *Literatur — Verhältnisse im deutschen Vormarz*. München: Kiirbiskern und Tendenzen, 1975; а также в работе Юргена Формана: **Fohrmann J.** *Das Projekt der Deutschen Literaturgeschichte*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagbuchshandlung, 1989.

<sup>3</sup> См.: **Эккерман И.П.** *Разговоры с Гёте* / Пер. Н. Ман. М.: Худлит, 1981.

бондаря, но при этом сближает работу странствующего каменотеса с работой переписчика манускриптов и начинающего живописца, пытающегося подобрать правильное сочетание цветов для голубого плаща Мадонны.

Это не значит, что в Античности и Средневековье не было идеи обобщающей науки. У Платона она определенно присутствует; именно данному вопросу посвящены «Горгий» и «Ион». В этих двух диалогах (Сократ-философ противопоставляется Горгию-ритору и Иону-рапсоду, т.е. двум практическим языковым искусствам, которые мы сегодня склонны были бы называть литературными. Ион занимается драматическим чтением и комментированием текстов (своего рода выразительным исполнением, которое мы отнесли бы к критике беллетристической литературы), в то время как Горгий — публичный оратор, выступающий в судах и перед *полисом*.

Сократ хочет доказать, что не языковые искусства ораторства или рапсодии, а философия является единственно подлинной общей наукой. Именно на этом основании он исключает поэтов из государства: не потому, что они занимаются мимесисом (в конце концов он считает мир не более чем мимесисом Форм), но потому, что они осуществляют акт *lese-majeste*<sup>4</sup>, провозглашая лингвистический мимесис, а не философию потенциальной общей наукой. Сократический философ не отличается от оратора и рапсода в своей претензии на право говорить обо всем, начиная с кулинарии и заканчивая врачеванием. Однако он говорит философским языком, тогда как они — языком, который мы склонны были бы называть в той или иной степени литературным (хотя мы были бы неправы, если бы поддались такому искушению). Разница между первым и вторым связана с метонимической цепочкой означающих, практикуемой рапсодом или ритором: они

<sup>4</sup> Оскорбление величества (*фр.*). — *Примеч. перев.*

следуют за ней, не понимая ее, философ же, напротив, не производит имитацию на уровне означающего, а совершает метафорический скачок на уровень означаемого. Он понимает смысл других искусств, но не практикует их. Поэтому философия есть автономное обобщающее искусство (т.е. наука), в то время как языковые искусства — вовсе не искусства, так как они гетерономны или зависимы и представляют собой лишь имитации других искусств, не способные понять себя. Таким образом, для Аристотеля не существует вообще никакого обобщающего искусства, в то время как для Платона не существует обобщающего *литературного* искусства, поскольку философия — единственная истинная общая наука, а языковые искусства дают лишь ложную общность.

Следовательно, вина за постепенное превращение литературы в объединяющий термин, как и за многое другое, лежит именно на Платоне, так как подобное превращение происходит в результате эксплицитной переоценки платоновской критики. Понятие литературы возникает, когда письмо анализируется в терминах, исключающих публичное ораторское искусство; это новая редакция текстуального производства, тесно связанная с возникновением буржуазной публичной сферы. Что бы ни говорили, но сэр Филип Сидни не понимает литературу как обобщенное искусство *имитации*, когда в своей «Защите поэзии» называет поэтические произведения «говорящими картинами». Сидневское описание миметической практики все еще носит аристотелевский характер, для него это практика созидания (*poiein*) по правилам риторики, а не фантазии. Мимесис не обманывает индивида, заставляя принимать имитацию за реальность, он риторически убеждает публику. Живопись и поэзия должны предлагать объекты, вокруг которых будут складываться и поддерживаться сообщества понимающих людей. Важно помнить, что когда Сидни называет стихотворение говорящей картиной, он думает о его функ-

ционировании в качестве риторического образца, а не иллюстрации абсолютного закона<sup>5</sup>.

Это разительно отличается от способа функционирования образцовых литературных произведений и эпоху модерна. В последнем случае каждый образец иллюстрирует универсальный закон, каждая говорящая картина занимает свое уникальное место в обширном и непротиворечивом музейном или каноническом пространстве рационального исторического понимания. Называя это пространство — сюда относится и пространство «Нортоновской антологии» — музейным, я указываю на то, что базовый план музея эпохи модерна также представляет собой линейную карту специфического описания истории искусства, предлагающую унифицированный образ линейного развития и обобщенную систему классификации. Лишь будучи вписанной в такого рода эпистемологическое пространство, литература становится университетской дисциплиной.

Институционализация литературы как опорного элемента культурной функции Университета была описана в случае Германии Питером Уве Хогендалем, в случае Британии — Крисом Болдиком и Франклином Кортон, в случае Соединенных Штатов — Джеральдом Граффом и в случае Испании — Владом Годжи-

<sup>5</sup> *Сидни Ф.* Защита поэзии / Пер. В.Т. Олейника // Литературные манифесты западноевропейских классицистов / Под ред. Н.П. Козловой. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 138. Риторически назидательный пример — это поучение, обращенное к коллективной памяти (которая сама является одним из пяти разделов риторики), а не к субъективному сознанию. Оратор располагает запасом таких примеров, некоторые из которых крайне противоречивы, и применяет их сообразно обстоятельствам, а не в соответствии с единой логикой. В этом отношении они не похожи на пословицы. Поэтому было бы правильнее понимать эти «говорящие картины» как эмблемы, а не как примеры в современном смысле слова. Они существуют в качестве объектов, беспорядочно нагроможденных в мемориальном пространстве *wunderkabinett* (комната чудес (нем.). — *Примеч. перев.*) или сокровищницы.

чем и Николасом Спадаччини<sup>6</sup>. В работе «La Fiction du politique»<sup>7</sup> Филипп Лаку-Лабарт показал, что «национал-эстетизм» национал-социалистического движения в Германии является конвульсивным симптомом связи между национальной идентичностью и органической культурой<sup>8</sup>. Как демонстрируют вышеуказанные исследователи, история присвоения литературе социальной миссии еще не закончена, и пишется она на прекрасном английском языке. В англо-американском Университете эта миссия обычно именуется функцией критики и соотносится прежде всего с именем Мэтью Арнольда. Специфика английского ответа обусловлена во многом слиянием церкви и государства, которое не позволяет противопоставлять дискурс объективного культурного знания (государственной *Wissenschaft*) церкви в качестве источника культурного единства. Вместо этого идея культуры осмысливается в оппозиции к *технологии*, «науке» в английском смысле. В XIX в. технологический прогресс переводит вопрос социальной унификации в другую плоскость. Фрагментация

<sup>6</sup> *Hohendahl P. U.* Building a National Literature: The Case of Germany, 1830-1870. Ithaca: Cornell University Press, 1989; *Baldick C.* The Social Mission of English Criticism: 1848-1932. Oxford: Clarendon Press, 1983; *Court F.E.* Institutionalizing English Literature: The Culture and Politics of Literary Study: 1750-1900. Stanford: Stanford University Press, 1992; *Graff G.* Professing Literature. Chicago: University of Chicago Press, 1987; The Institutionalization of Literature in Spain // *Hispanic Issues I* / Ed. W. Godzich, N. Spadaccini. Minneapolis: Prisma Institute, 1987. Гаури Вишванатан в своей книге «Обличья завоевания: литературные исследования и британское владычество в Индии» (*Viswanathan G.* *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India.* N. Y.: Columbia University Press, 1989) выводит деятельность национальной литературы за границы отдельно взятого государства, исследуя, «каким образом литературные произведения служили целям британского империализма» (р. 169).

<sup>7</sup> «Фикция политического» (*фр.*). — *Примеч. перев.*

<sup>8</sup> *Lacoue-Labarthe P.* La Fiction du politique. P.: Christian Bourgois, 1987.

больше не является специфической проблемой немецкого национального самосознания; она становится всеобщей угрозой, которую несет с собой индустриализация. Поэтому литература отбирает у философии статус орудия сохранения этнической идентичности и объединения ее с идеей исторического прогресса, который представляется опасно транснациональным.

В основе англо-американского Университета лежит раскол между научной и литературной культурой. Если немецкие идеалисты решили кантовскую проблему разрыва между религией и разумом, сфокусировавшись на *Bildung* студента как процессе эмпирического созревания, то такие мыслители, как Ньюмен и Джоуэтт, предложили взамен либерального индивида джентльмена. По словам Ньюмена, «обычно о „либеральном знании“, „либеральных искусствах и изысканиях“ и „либеральном образовании“ говорят как об отличительной характеристике или особенности университета и джентльмена»<sup>9</sup>. Англичане не могли объединить науку и литературу посредством герменевтической филологии, отождествление культуры с литературой было ответом на технологию индустриализации. Я говорю «англичане», хотя, возможно, правильнее было бы говорить «Оксфорд и Кембридж», поскольку в Лондонском университете и в Шотландии обучение было организовано по-другому. Шотландские университеты отличались от старинных университетов Англии тем, что были более централизованными и менее финансово обеспеченными, в силу чего их имущественные интересы не столь сильно препятствовали реформам. Эти особенности в сочетании с более широкой ролью практико-ориентированных неортодоксальных академических заведений подгото-

<sup>9</sup> *Newman J.H.C.* The Idea of a University: Defined and Illustrated. L.: Longmans, Green and Co., 1925. P. 106. В этом тексте собраны «Девять бесед» (1852), а также ряд очерков об «университетских предметах» (1858), которые были прочитаны позднее в Университетском колледже Дублина.

вили почву для более благосклонного принятия кампании Гексли, призывавшего развивать естественные науки и медицину. По словам Гексли, «в деле приобщения к подлинной культуре сугубо научное образование не менее естественно, нежели образование сугубо литературное»<sup>10</sup>. Тем не менее в Оксфорде и Кембридже идея культуры соотносилась прежде всего со сферой литературы.

Важно отметить, что для Ньюмена в «Идее университета» моделью выступает именно Оксфорд. И судя по всему, текст Ньюмена до сих пор находит наибольший отклик у англоязычной публики, размышляющей об институте Университета. В книге Ньюмена к тому же обнаруживается множество параллелей с идеями немецких идеалистов, которые я обсуждал в главе V. Как и немецкие идеалисты, Ньюмен открыто провозглашает знание органическим целым. Объектом университетского обучения является не конкретное знание, а то, что он называет «интеллектуальной культурой», которая больше суммы ее механически приобретенных частей<sup>11</sup>. Обобщающее понятие культуры производит органический синтез, выступая одновременно всеобщностью и сущностью конкретных форм знания, «без чего нет ни цельности, ни центра» (р. 134). Опираясь на эту базовую схему, Ньюмен противопоставляет либеральное образование практическому знанию и принципу полезности. В заглавии одной из его бесед либеральное образование называется самоцелью в противоположность механическому фантому технологии: «Как видите, существуют два метода воспитания; цель одного — философская, цель другого — механическая» (р. 112). Либеральное или философское образование стремится к обобщающему пониманию и осмыслению единства знания, а не к передаче конкрет-

<sup>10</sup> *Huxley T.H.* Science and Culture // Science and Education. P. 141. В 1874 г. Гексли стал ректором Абердинского университета.

<sup>11</sup> Вот что пишет Ньюмен: «Как бы мы ее ни называли, исторически задача университета, я убежден, состоит в том, чтобы непосредственно радеть об интеллектуальной культуре» (р. 125).

**Н**ужных сведений. Поэтому либеральное образование подходит Университету «как месту воспитания, а не натаскивания». Знания — не внешняя для Университета цель, а имманентный принцип «интеллектуальной культуры». Следовательно, здесь, как и у Фихте и Гумбольдта, Университет — это сообщество: «собрание ученых мужей» (р. 101), которые, общаясь между собой, развивают интеллектуальную культуру. Последняя же применяется как для производства знания («достижение истины», которое есть «общая цель» всех наук), так и для обучения индивидов («влияние, оказываемое ими [науками] на тех, чье образование состоит в овладении ими») (р. 99-100).

Однако Ньюмен, в отличие от немцев, считает «истину» (объединяющую все науки) *теологической*. Для Ньюмена единство знаний само не является разновидностью знания, объектом философской науки, и поэтому не принимает форму исследовательского проекта. В мире Ньюмена англо-ирландский Университет все еще напрямую связан с церковью (протестантской или католической), и эта связь не должна подменяться связью с государством. Поэтому он не упоминает об исследовательском проекте, так как божественная истина занимает место продуктивного единства полученных знаний, которое в немецкой модели отводится *Wissenschaft*. Вот почему культура осмысливается в перспективе жизни джентльмена, а не как идея. Карнохан обоснованно замечает, что если для Мэтью Арнольда, находившегося под влиянием немецких идеалистов, преподавание и исследование секулярной культуры были инструментом спасения общества, то для Ньюмена преподавание секулярной культуры — это паллиативная подготовка к жизни в грешном мире, спасение которого — вопрос религиозной веры, а не научного знания<sup>12</sup>. Следовательно, для Ньюмена философия —

<sup>12</sup> *Carnochan W.B.* The Battleground of the Curriculum: Liberal Education and American Experience. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 43-46.



не обобщающая *наука*, а субъективная установка, «привычка, личное пристрастие и внутренний дар» (р. 113). Это позволяет Ньюмену высказать удивительную мысль о том, что Университет как сообщество, лишенное идеи знания, — «университет, который бы не делал ничего», — был бы лучше, чем Университет, который «заставлял бы своих учеников знакомиться со всеми существующими науками» (р. 145)<sup>13</sup>.

Хотя Ньюмен считает «интеллектуальную культуру» философской по своей сути, ключевой дисциплиной данной культуры выступает не философия. Философия — это субъективное качество «совершенства или добродетельности интеллекта», а не практика исследования (р. 125). Обучение философскому применению «мышления или разума... для добывания знаний» будет на самом деле происходить в процессе дисциплинарного изучения *литературы* (р. 139). Ньюмен с одобрением цитирует Коплстона, говорящего о «культивировании литературы» как «общего звена», соединяющего различные аспекты жизни и знания, как модели обобщенного понимания, отличающего либеральное образование (р. 169). «Ион» Платона оказывается перевернут с ног на голову: теперь способность воспитывать ум, необходимый для понимания любых наук и профессий, приписывается литературе. Таким образом, изучение литературы наравне с естественными науками — «еще одна основ-

<sup>13</sup> Полное описание вариантов выбора, предлагаемых Ньюменом, выглядит так: «Уверяю вас, джентльмены, доведись мне выбирать между так называемым университетом, располагающим собственными зданиями и штатом преподавателей и выдающим степени любому, кто сдал экзамены по широкому кругу предметов, и университетом, в котором вовсе нет профессоров и экзаменов, который просто собирает вместе молодых людей на три-четыре года, после чего они покидают его, как, говорят, было заведено в Университете Оксфорда лет шестьдесят тому назад... я бы без колебаний отдал предпочтение тому университету, который бы не делал ничего, нежели тому, который заставлял бы своих учеников знакомиться со всеми существующими науками» (р. 145).

нал составляющая предмета либерального образования» (р. 277). Физические науки могут изучаться ради предоставляемых ими знаний о жизненном мире, но жизненное единство знания, понимание места знания находит свое выражение в литературе.

Хотя в «Девяти беседах об идее университета» данный вопрос рассматривается на протяжении нескольких страниц, наиболее последовательно он разбирается в прилагающемся к «Беседам» докладе «Литература: лекция в Школе философии и литературы», прочитанном Ньюменом в 1858 г. В этой лекции, как и в лекциях по английской католической литературе, прочитанных им между 1854 и 1858 гг., Ньюмен прямо рассматривает литературу как место, где идея нации и литературные исследования получают развитие в качестве средств формирования национальных субъектов. Литература — это и первоисточник, и выражение органического единства национальной культуры, реализация синтезирующей способности культуры. По словам Ньюмена, «благодаря великим писателям многие собираются в единое целое, национальный характер закаляется, народ обретает речь, прошлое и будущее, Восток и Запад вступают в общение друг с другом» (р. 193).

То, что литература делает на уровне *Voile a*, собирая голоса отдельных людей в единый народный глас, литературное образование делает для отдельного человека, поскольку «взросление нации подобно взрослению индивида» (р. 310). В итоге литература, будучи подчеркнуто национальной, вытесняет философскую науку, принимая на себя задачу объединения обоих смыслов культуры: как продукта и как процесса, как общего объекта и как индивидуального культивирования. Теперь литература — это ни много ни мало национальность языка, так как «отличительной чертой» литературной классики является именно «национальность» языка, в отличие от «укрощенного и бездушного» продукта языка, «искаженного примесью чуждых элементов» (р. 328). Такая прямая привязка литературы к национальному самосознанию порождает откровенный им-

периализм. Ньюмен знает, что национальная культура является чисто западным изобретением: «Язык дикарей вряд ли позволит выразить какую-либо идею или мыслительный акт: разве язык готтентота или эскимоса соразмерен гению Платона, Пиндара, Тацита, св. Иеронима, Данте или Сервантеса?» (р. 287).

В «Беседах» Ньюмен одобрительно цитирует своего современника Давидсона, рассуждающего о лингвистической культуре, которую он считает продуктом беспристрастного овладения языком, «способности... здраво выражаться по-английски, без всякой платы или вознаграждения, в обычном разговоре». Ньюмен приводит слова Давидсона, который доказывает преимущества английской литературы, рисуя замечательную картину жизни незападных народов, фактически безмолвствующих, за исключением тех случаев, когда им приходится разговаривать о конкретных задачах. Нам предлагают «заглянуть в лачуги дикарей и увидеть — поскольку там нечего слушать — гнетущую пустоту бесчисленных часов молчаливого оцепенения; их военные и охотничьи дела закончены и, не имея чем заняться, они лишены предмета для разговоров» (р. 171-172). Если литература — это язык национальной культуры, письменное доказательство духовной деятельности, выходящей за рамки механических операций материальной жизни, тогда либеральное обучение интеллектуальной культуре посредством преподавания национальной литературы будет воспитывать просвещенного джентльмена, знания которого не приносят механической или непосредственной пользы, но позволяют устанавливать духовную связь с жизненным началом его национального языка, отраженным в литературе.

Именно в этом контексте Арнольд в своей книге «Культура и анархия» вводит идею культуры как органического целого в противовес механическим или внешним эффектам индустриальной цивилизации<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Arnold M.* Culture and Anarchy (1868) / Ed. J.D. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Как я уже отмечал, Арнольд превращает воспитание джентльмена в квазирелигию секулярной культуры. При этом воспроизводится характерная для немецких идеалистов риторика противопоставления единства и фрагментации, но в данном случае задачу сочетания иудейской строгости религиозного «света» и эллинского изящества поэтической «свежести» решает литературная критика, которая, объединяя знание и смысл, дает толчок тому, что Арнольд в эссе «Назначение критики в наши дни» называет «национальным подъемом»<sup>15</sup>. Выделенные Джеральдом Граффом две крайние позиции в спорах, сопровождающих институционализацию литературоведения, — исторические исследования против критики, научные изыскания против эстетического опыта, теория против литературы — уже намечены<sup>16</sup>.

Важность технологического призрака в этом споре можно оценить, если осознать, что у Арнольда, как и позже у Элиота и Ливиса, роль, которую немецкие идеалисты отводили древним грекам, исполняет Шекспир: он непосредственно репрезентирует органическую общность ей же самой при помощи живого языка. Если Шлегель превозносил греков в качестве чистого истока литературы, народа, создавшего литературу *ex nihilo*<sup>17</sup> в отсутствие какой-либо предшествующей исторической традиции, то англичане апеллируют к Шекспиру как неграмотной фигуре, служащей автохтонным началом<sup>18</sup>. Не знавший греческого и прак-

<sup>15</sup> *Arnold M.* The Function of Criticism at the Present Time (1864) // Selected Criticism of Matthew Arnold / Ed. Ch. Ricks. N. Y.: New American Library, 1972. P. 97.

<sup>16</sup> *Graff.* Professing Literature.

<sup>17</sup> Из ничего (*лат.*). — *Примеч. перев.*

<sup>18</sup> «К уже отмеченным мной причинам, подвигшим меня начать свое повествование о литературе в целом с описания литературы древних греков, должен добавить, что они — единственный народ, о котором можно сказать, что он практически во всех отношениях создал самобытную литературу, и совершенство его достижений почти никак не связано с предыдущими культурами всех прочих стран» (*Schlegel F.* Lectures on the History of Literature, Ancient and Modern. N. Y.: Smith and Wright, 1841. P. 14).

тически не владевший латынью, Шекспир писал, по словам Драйдена, не имея ничего за душой: «Те, кто обвиняет его в недостатке образованности, воздают ему еще большую хвалу: он был знатоком природы и не нуждался в линзах книг для того, чтобы читать природу; он погружался в себя и находил ее там»<sup>19</sup>.

Драйден первым вводит понятие литературного признания: тексты пишутся для благодарного субъекта (эстетики), а не для того, чтобы соответствовать правилам ремесла (поэзиса, риторики). В этот момент на смену серии гетерогенных, правилосообразных языковых практик может прийти обобщающее понятие литературы, что и происходит у Драйдена. В другой своей работе я подробно описал появление в сочинениях Драйдена понятия литературного чтения, позволяющего преодолеть напряжение между правилом и признанием за счет помещения литературной критики в парадоксальное пространство предисловия как вторичного предшественника первичного текста<sup>20</sup>. Не случайно Драйден — первый автор, который согласно Оксфордскому словарю английского языка использовал глагол «культивировать» в значении «обучать». Англичане обращаются к литературе, чтобы сделать знание предметом культуры. Ключевое значение здесь имеет апелляция Драйдена и Джонсона к Шекспиру как основополагающему моменту литературной культуры — апелляция, которая в дальнейшем будет воспроизводиться и закрепляться в учебных планах.

XIX в. извлекает драйденовский вопрос субъекта культуры из контекста противопоставления древних

<sup>19</sup> *Драйден Дж.* Эссе о драматической поэзии / Пер. В.Т. Олейника // Литературные манифесты западноевропейских классицистов / Под ред. Н.П. Козловой. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 231.

<sup>20</sup> См. мою статью о Драйдене в: *The John Hopkins Guide to Literary Theory and Literary Criticism* / Ed M. Groden, M. Kreiswirth. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993; а также: *Why Is Theory Foreign?* // *Theory Between the Disciplines* / Ed. M. Cheetham, M. Kreiswirth. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.

и новых, открыто переходя к оппозиции природы и культуры, в рамках которой Шекспир позиционируется как ни много ни мало *естественный источник культуры*. По существу, он выступает образцом, в котором национальное государство обнаруживает свое первоначало, связующим звеном между этнической природой и рациональным государством, точкой, в которой этническая природа получает спонтанное выражение в форме *национальной культуры*. Арнольд продолжает традицию романтической шекспиромании, соединяя ее с характерным для немецких идеалистов прочтением Древней Греции как момента достижения непосредственности и самоприсутствия социального единства, момента спонтанного, естественного рождения культуры, утраченного истока, к которому должна вернуться критическая культура путем герменевтической проработки себя в рациональных институтах национального государства, таких как исследовательский Университет.

Шекспировская драма оказывается для Англии тем же, чем была греческая философия для Германии: потерянным источником аутентичной общности, который следует восстановить при помощи рациональной коммуникации между национальными субъектами — рациональной коммуникации, опосредованной институтами государства. Даже круглая форма театра «Глобус» поддерживает образ органически единого общества, во многом совпадающего с представлением немецких идеалистов о политической жизни афинского города-государства, где граждане (за исключением женщин и рабов) ведут споры на круглой площади, так что каждый непосредственно беседует с каждым. Аналогично археологические ошибки, из-за которых Древняя Греция начала казаться местом абсолютной белизны (поскольку со временем краска со статуй и зданий облезла), соответствуют фантазиям о том, что Шекспир родился в день св. Георгия (23 апреля). Согласно записям Шекспир умер 23 апреля, поэтому для

округления (отличительная черта автохтонного истока) решили, что и родиться он должен был в тот же самый день.

Этот фиктивный Шекспир, выступающий спонтанным и естественным источником английской культуры, заставляет Ф.Р. Ливиса провозгласить в своей «Идее университета», что все университетское обучение должно центрироваться вокруг литературоведения. Более того, по мнению Ливиса, все исследования в области литературы должны концентрироваться на XVII столетии, поскольку именно тогда «распад чувственности» (выражение Элиота) привел к расколу между литературой и повседневным языком общения. То есть культура отделяется от общества. Этот раскол знаменует собой момент постшекспировского падения. Культурой по-прежнему именуется утраченный идеал органической целостности, но общество отныне — простой механической процесс цивилизации<sup>21</sup>. Согласно Ливису функция критики состоит в преодолении этого разрыва, в воссоединении массовой цивилизации и органической общности *Vo/fo'a*, фрагментарного мира специализированных занятий и идеи культурной целостности. Ливис говорит о диалектических отношениях между культурой и цивилизацией, налаживание которых является задачей общества, языка и Университета<sup>22</sup>.

Сначала я рассмотрю, что Ливис пишет в этом отношении об обществе. В «Массовой цивилизации и культуре меньшинства» он утверждает, что существует оппозиция между культурой (утраченным органическим единством народа, которое существовало во времена Шекспира) и цивилизацией (эпохой массовой ма-

<sup>21</sup> *Leavis F.R.* The Idea of University // *Education and the University*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

<sup>22</sup> Подробное изложение институциональной истории группы журнала «Критический взгляд» [Scrutiny], к которой метонимически отсылают работы Ливиса, можно найти у Фрэнсиса Малхерна: *Mulhearn F.* The Moment of Scrutiny. L.: Verso New Left Books, 1979.

шинной или «технолого-бентамовской цивилизации»). Согласно Ливису мы не можем ни вернуться к первой, ни выжить во второй. Нас не спасет ни ностальгия, ни модернизация. Вместо этого должна возникнуть культура меньшинства, которая диалектически разрешит противоречие, реализовав принцип утраченного единства культуры с целью сопротивления массовой цивилизации и ее реформирования в рамках критической практики. Эта же структура распространяется и на язык, при рассмотрении которого литературная традиция противопоставляется сменившему ее чисто коммуникационному языку рекламы. В работе «Меч всегда со мной»<sup>23</sup> Ливис развивает этот аргумент, утверждая, что задача критики — реанимация языка. Язык поэзии умер, но его можно вернуть к жизни с помощью критики. Однако это должна быть не просто *литературная* критика, литературная критика может только отбирать животворные элементы национальной традиции (поэтому Ливис постоянно говорит о пристрастности и без конца цитирует). Такая литературная критика ведет себя по отношению к письму и чтению критической поэзии (примером которой является поэзия Т.С. Элиота) подобно повивальной бабке, тем самым производя новый синтез элементов традиции<sup>24</sup>.

В «Идее университета» Ливис с печалью констатирует, что в области знаний единая культура, представленная старинными университетами Соединенного Королевства, расположенными в самом сердце городов, была вытеснена механическими специализациями американских университетских кампусов, в которых знание становится профессией, автономным и эзоте-

<sup>23</sup> Название работы Ливиса «Nor Shall My Sword» взято из стихотворения «Иерусалим» Уильяма Блейка. Полностью данная строчка выглядит так: «Nor shall my sword sleep in my hand». В переводе С.Я. Маршака: «Незримый меч всегда со мной». — *Примеч. перев.*

<sup>24</sup> *Leavis F. R.* Mass Civilization and Minority Culture // Education and the University; *Leavis F.R.* Nor Shall My Sword. N. Y.: Barnes and Noble, 1972.



рическим продуктом, не связанным прямо с целостной культурой. Эту оппозицию, утверждает Ливис, можно преодолеть, поместив исследования английской литературы в центр Университета в качестве его движущего начала, которое придаст академическим изысканиям жизненность и историческую непрерывность благодаря вниманию к языку. Таким образом, высокая культура, с точки зрения Ливиса, оберегает прекраснейшую из идиом, ведущую к вертикальному разрыву с массовой цивилизацией и сохраняющую горизонтальную историческую преемственность с доиндустриальной эпохой. Эстетическая пристрастность обеспечивает вертикальный разрыв, а историческое исследование — горизонтальную преемственность. Простая антикварная эрудиция не стремится к первому, вместо этого обсуждая, например, фертильность леди Макбет, и потому не является критической<sup>25</sup>. Но критике следует придать историческую непрерывность, иначе она попадет в ловушку потакания сиюминутным вкусам толпы и не сможет избежать пагубного влияния демократического популизма (участь, на которую, по мнению Ливиса, обречен Арнольд Беннет<sup>26</sup>).

Одним словом, Ливис противопоставляет культуру и фрагментацию, которая больше не является специфической проблемой немецкого национального самосознания; скорее фрагментация становится общей угрозой, которую несет с собой индустриализация. Перед ее лицом литература отбирает у философии статус орудия сохранения этнической идентичности и объединения ее с идеей технологического прогресса,

<sup>25</sup> См.: *Knights L.C.* How Many Children Had Lady Macbeth? // Selected Essays in Criticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

<sup>26</sup> Арнольд Беннет (1867-1931) — английский писатель, известный своим циклом романов о промышленном районе «Пять городов», в которых изображается быт представителей среднего класса: финансистов, мелких промышленников, сукноторговцев и пр. — *Примеч. перев.*

который представляется опасно транснациональным. И Ливис, и Арнольд убеждены, что идея литературной культуры способна синтезировать доиндустриальную органическую общность и технологию массовой коммуникации, утвердив и итоге культуру, *прозрачную для самой себя*. Как показал Лаку-Лабарт, эту же цель преследовал нацистский национал-эстетизм<sup>27</sup>: не просто обеспечить *Volk* «Фольксвагенами»<sup>28</sup>, а превратить нацию в технологическое выражение органической общности, которую знаменует собой *Volk*. Тем самым преодолевается оппозиция между органическим и технологическим. Культура превращает технологию в способ самопознания народа, а органицизм утраченной общности — в жизненный принцип самотождественности, а не закрытую систему, позволяя сообществу, вместо того чтобы замыкаться в самодовольстве, познавать себя как проект. В результате деревня и технология образуют единую «органическую культуру».

Я говорю это не для того, чтобы обвинить Ливиса или Арнольда в фашизме. Но, на мой взгляд, Университет Культуры неотвратимо пронизан тем же органицизмом, который лежит в основе нацистского представления о государстве как органической машине. На это обращает внимание и Вольф Лепенис в своей работе «Развитие наук: будущее университета», где он пишет, что каковы бы ни были поступки отдельных высоко нравственных личностей, университетская система исследования и преподавания продолжает функционировать примерно так же, как и в Германии времен Третьего Рейха<sup>29</sup>. Лепенис приходит к выводу, что способность университетской структуры адаптироваться к нацизму должна навести нас на размышления. В работе «Между наукой и литературой» он

<sup>27</sup> *Lacoue-Labarthe*. La Fiction du politique.

<sup>28</sup> Volkswagen (*нем.*) — букв. «народный автомобиль». — *Примеч. перев.*

<sup>29</sup> *Lepenies W.* The Direction of the Disciplines II Comparative Criticism II. 1990.

диагностирует проблему в терминах предложенного Ч.П. Сноу разделения между культурой искусств и культурой конкретных наук<sup>30</sup>. Разрыв между ними, согласно Лепенису, лучше понимать как разрыв между мышлением в категориях ценности и мышлением в категориях практического применения. Поэтому искусства могут представлять собой модели социальной ориентации знания, средства рефлексии его культурных последствий, но такая рефлексия принципиально не имеет никакого практического эффекта. В то же время науки вырабатывают внутри себя технологическую рациональность, не беспокоясь о необходимости учета социальных эффектов знания, которое они производят или которым они манипулируют, поскольку такого рода мышление считается относящимся к иной сфере. В качестве средства диалектического синтеза вопросов ценности и вопросов практики, практической полезности и социальной ориентации Лепенис вводит «третью культуру» социальных наук. С точки зрения Лепениса, ключевыми дисциплинами нового Университета Культуры должны стать вместо литературы и философии социальные науки.

Это, так сказать, последний вздох культуры: попытка оградить идею культуры от нацистской катастрофы, очистив ее от следов органицизма и возложив обязанность объединения знаний в Университете на социальные науки, а не на критику или спекулятивное мышление. Такой ход имеет очевидные параллели с проектом, предлагаемым Хабермасом в эссе «Идея университета», где инстанцией, которой поручается задача объединения знаний, становится не идея культуры, а коммуникативная рациональность<sup>31</sup>. Хабермас открыто возвращается к шлейермахеровскому представлению о коммуникации как о первом законе

<sup>30</sup> *Lepenies W.* Between Science and Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

<sup>31</sup> *Хабермас Ю.* Идея университета. Процессы обучения / Пер. А. Ярина // *Alma Mater.* 1994. №. 4. С. 9-17.

Университета, заявляя, что «университетские учебные процессы могут быть в конечном счете интегрированы лишь с помощью коммуникативных форм научной аргументации»<sup>32</sup>. Структура аргументации немецких идеалистов сохраняется, хотя культурный синтез не обеспечивается за счет раскрытия идеи, а достигается в практике коммуникации. Культура стремится не к абсолюту, а к консенсусу. Общность основывается не на органической идентичности, а на рациональной коммуникации.

Эта же версия общности в свою очередь фигурирует в спорах о каноне, ведущихся в Соединенных Штатах, поскольку именно она лежит в основе призыва Стэнли Фиша заниматься «обычными делами» под эгидой интерпретативного сообщества. Фиш вслед за Хабермасом апеллирует к горизонту рационального институционального консенсуса, а не культурной идентичности. Он описывает профессию как совещательный институт, автономный и саморегулирующийся, — аргумент, применимый лишь за счет определенной цикличности: интерпретативное сообщество определяет, что считается университетским дискурсом, но идентичность такого сообщества устанавливается лишь в актах определения. Чтобы сохранить иллюзию того, что определения, вырабатываемые интерпретативным сообществом, являются предметом свободного и рационального обсуждения и чтобы его аргументы не показались пустой защитой статус-кво, Фиш вынужден допустить, что «интерпретативные сообщества» способны анализировать собственные традиции и правила в свете новых типов фраз, появляющихся в университетском дискурсе.

Принятие подобного допущения более вероятно именно в Соединенных Штатах, чем где-либо еще. Исторически в США идея литературной культуры структурировалась (как и подобает республиканской демократии) вокруг понятия *канона*, а не *тради-*

<sup>32</sup> Хабермас Ю. Идея университета. Процессы обучения / Пер. А. Ярина // *Alma Mater*. 1994. №. 4. С. 16.

*ции*. Более того, в Соединенных Штатах канон имел большую ценность, чем этничность, хотя расизм — из тех дискурсов, которые всегда прикрываются дискурсом ценности. Нация, сбрасывающая оковы традиции в процессе революции, должна превратить свою литературную традицию в предмет демократического выбора, а не в тяжкий груз наследственности. В конечном счете движение «новой критики» в США, которое придало литературным исследованиям их институциональную форму, внешне было менее элитарным, нежели Ливис и группа журнала «Критический взгляд».

Тем не менее «новые критики», как и Ливис в Англии, оказали огромное влияние на образовательную систему. По обе стороны Атлантики радикальные заявления о пользе литературоведения сопровождались пристальным вниманием к подготовке школьных учителей, которые выходили из Университета с ощущением возложенной на них миссии распространения литературной культуры. Однако, если ливисовские учебники рассматривают вопрос английской литературной традиции и называются, скажем, «Великая традиция» (о романе) или «Переоценка» и «Новые направления в английской поэзии» (о лирике), то «новые критики» писали учебники с заглавиями, вроде «Осмысление поэзии». Если Ливис предлагал своим ученикам традицию, то «новые критики» предлагали способ чтения. Конечно, их способ чтения отдавал предпочтение определенной поэтической форме (короткому модернистскому стихотворению), но они заявляли, что превыше всего ставят автономное произведение искусства, стих, осознающий себя стихом вне зависимости от культурного содержания. Аналогичная приверженность Ливиса к обдуманному артистизму («зрелости») и внимание к форме побуждали его прославлять стих, осознающий себя *английским* стихом.

«Новые критики» решительно выступали против исторических исследований и рассматривали произведение искусства как нечто автономное, способное вызывать отклик, не передавая какой-либо дополнительной

информации о способе его толкования. Тем не менее, хотя Ливис и «новые критики» во многом расходятся, между ними больше общего, чем может показаться на первый взгляд, поскольку описание Ливисом исторической преемственности покоится на допущении, что литература самоочевидно *существует* в виде доступной традиции. «Новые критики» выступают в защиту канона именно потому, что канон — это, по сути, способ тайной контрабанды *исторической* преемственности в рамках исследования якобы дискретного и автономного произведения искусства. Вот почему «Нортоновская антология английской и американской литературы» стала бестселлером. Дело в том, что Соединенные Штаты как республиканская иммигрантская демократия основываются не на традиции, а на народном волеизъявлении, напоминая этим больше Францию, нежели Германию. В сущности, традиция есть то, чем ее считает американский народ, потому и существует канон. Следовательно, «новая критика» должна неизбежно поддерживать литературный канон, так как он позволяет ей говорить о целостной культуре, позволяет критике, практикуемой в Университете, претендовать на объективацию национальной культурной идентичности и ее укоренение в субъекте.

Одним словом, идея канона снимает напряжение между исторической этничностью и республиканским волеизъявлением, так как провозглашается, что, утверждая канон, американский народ выбирает свою собственную историческую этничность путем свободного рационального волеизъявления. Поэтому дебаты по поводу канона свидетельствуют о специфически американском кризисе (добавлю — спасительном). Сегодня в США на факультетах литературы мы сталкиваемся не столько с пересмотром канона, сколько с кризисом *функции* канона. Возможно, это наиболее яркий симптом распада идеи национального государства, поскольку канон больше не способен служить средством авторитетной интеграции общественной воли и этнической фикции под рубрикой культуры.

Не менее примечательным является накал литературоведческих баталий, ведущихся сегодня в США вокруг места канона в учебных программах. На это стоит обратить особое внимание не в последнюю очередь потому, что, как было убедительно продемонстрировано, канон выступает этноцентрическим и нерепрезентативным основанием, на котором исторически строились притязания в отношении литературы. Это признает даже Элвин Кернан. Кроме того, ясно, что с осознанием данных ограничений охватить все полноту дискретного поля литературы становится невозможно. На самом деле, этого не мог ни один студент ни при какой структуре учебных планов. Тем не менее преподавание литературы без отсылки к канонической структуре крайне сложно представить, поэтому учебные программы по-прежнему организуются, а вакансии — рекламируются в соответствии с историческими полями, которые больше не валидны для множества реальных исследователей.

Я уже указал на некоторые причины того, почему канон занимает центральное положение в американском литературоведении. Теперь я хочу остановиться на том факте, что сегодня поле литературы как таковое структурируется в институциональных рамках, которые не являются ни практичными, ни этнически оправданными. Столь парадоксальная ситуация складывается не в силу внешнего политического давления на поле литературоведения, а из-за проблемы статуса знания, которая неизменно сопутствует дисциплинарной проблематике современного Университета. После разрыва связи между литературоведением и воспитанием образцового гражданина литература становится одним из многих полей знания. В результате канон постепенно начинает функционировать в качестве произвольного способа членения поля знания (архива), а не как сосуд, хранящий жизненное начало национального духа.

Некоторые критики, вроде Джона Гильори, даже выступили в защиту канона как такого рода произ-

вольного архива<sup>33</sup>. В Университете Совершенства знание растворяется, вместо него целью становится способность обрабатывать информацию: что-то нужно знать, но знать то, что мы должны знать, все менее необходимо. Поэтому, хотя ревизионисты канона утверждают, что «Нортоновская антология английской литературы» слишком коротка и требует дополнения, я подозреваю, что на самом деле для будущих целей она слишком длинна — и, похоже, очень сильно. Как и раньше, в нее будут включаться новые тексты и будет уделяться внимание прежде игнорировавшимся авторам, но это внимание будет иным, поскольку целостность больше не складывается в органический образ национальной литературы и ничто в системе знания не побуждает к этому. Функция литературного канона требует секулярной религии литературы. Однако огонь в святая святых этой религии — в национальном государстве, колыбели идеи национальной культуры, — пылает уже не столь ярко.

По сути, именно эта тенденция проявляется в «Культурной грамотности» Э.Д. Хирша. Хирш описывает культурную идентичность, как если бы она была не исторической традицией, а простой совокупностью обязательных фактов, — формулировка, которая, между прочим, поощряет создание стандартизированных тестов по культурной идентичности (SAT<sup>34</sup> и GRE<sup>35</sup> по литературе)<sup>36</sup>. Содержание учебников не

<sup>33</sup> См.: *Guillory J.* Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

<sup>34</sup> Stanford Achievement Test — Стэнфордский тест уровня владения знаниями (англ.). — *Примеч. перев.*

<sup>35</sup> Graduate Record Examination — экзамен для поступающих в аспирантуру (англ.). — *Примеч. перев.*

<sup>36</sup> *Hirsch E.D.* Cultural Literacy: What Every American Should Know. Boston: Houghton Mifflin, 1987. Политические допущения, лежащие в основе тестов культурной грамотности, по меньшей мере сомнительны. Они запятнаны историей применения «тестов грамотности» в США для обоснования необходимости сохранения законов Джима Кроу и лишения афроамериканского населения его гражданских прав.



предоставляет, как раньше, доступа к культуре знания (способу мышления и высказывания, способу *бытия*). Место «Осмысления поэзии» остается пустым, т.е. его занимает воображаемая версия «Культурной грамотности» Хирша: культура, исчерпывающаяся «тем, что должен знать каждый американец», готова занять свое место на полках аптек и книжных лавок в разделе самоучителей.

Чтобы не показалось, будто я вторю Мэтью Арнольду, должен сразу сказать, что я не сожалею об упадке. Я всего лишь отмечаю, что возможность хиршевского фиксированного перечня фактов свидетельствует о замещении крайне подозрительного органицистского представления о культуре идеей набора *сведений*, а именно механическим или технологическим призраком совершенно безжизненных фактов, от которого должна была защищать идея культуры. Что бы ни думал Хирш о том, что он делает, определяющей чертой этих сведений, основным мотивом его проекта является не что иное, как эффективность их усвоения студентами. Иначе говоря, данный перечень отвечает на чисто *функциональный* вопрос. Он не предлагает формировать национального субъекта, он должен производить минимально запрограммированную единицу.

Это очень далеко от того, о чем в 1928 г. говорил Эдгар Робинсон, тогдашний ректор Стэнфорда. Робинсон призывал своих студентов «тщательно и вдумчиво готовиться к исполнению [своей] гражданской роли»<sup>37</sup>. Наоборот, администрирование знаний означает лишь, что будущим работодателям выгодно, если студенты будут знать мало, хотя развитие информационных технологий еще больше сокращает объем этих знаний. Бесплезность аргументов в защиту «великих книг» и базовых учебных программ, которую великолепно раскрывает Карнохан в своей работе «Поле битвы — учебный план», обусловлена именно тем, что они зависят от су-

<sup>37</sup> *Robinson E.E.* Citizenship in a Democratic World. Repr. in Carnochan. The Battleground of the Curriculum. P. 132.

ществования национальной культуры (этнической или республиканской), в которой субъекты должны занять место, определяющее их жизненный путь. Не случайно, что в этот момент появляется множество трансдисциплинарных течений — феминистские, лесбийские и гомосексуалистские, постколониальные, культурные исследования, которые иным образом ставят вопрос об идентичности. Подобные движения сигнализируют о конце господства литературной культуры как дисциплины, определяющей культурную миссию Университета, поскольку они разрывают связь субъекта с национальным государством<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Этот разрыв не означает «смерть литературы» вследствие вторжения чужеродных ей политических интересов, как утверждает Элвин Кернан (*Kernan A. The Death of Literature*. New Haven: Yale University Press, 1990). Кернан вполне недвусмысленно высказывается по этому поводу, прямо заявляя, что «в результате произошла радикальная политизация литературы... Тексты стали прежде всего политическими документами» (р. 85-86). Затем он рисует путаную картину того, как это случилось: деконструкция обвиняется на одной и той же странице и в «интеллектуальном маоизме», и в «анархической вольности» (р. 85). Но Кернан забыл упомянуть, что маоисты и анархисты обычно плохо ладят.

Я бы также добавил, что, хотя Кернан прав в том, что место литературы как дисциплинарной структуры находится под вопросом, в основе его достаточно туманного объяснения лежат те же романтические взгляды на литературу, которые он считает более недействительными. С одной стороны, внутреннее предательство левых чиновников лишило литературу ее духовного содержания, а с другой — внешняя сила медiateхнологий разрушает священную форму языка. Поэтому в книге здравые наблюдения (когда Кернан признает историческую относительность категории «литература») чередуются с раздраженными тирадами, обличающими то, что разного рода «они» сотворили с литературной песней, которую так любил запевать Кернан. Приведу один из пассажей Кернана, в котором обсуждается вырождение священной формы языка, когда-то служившего вместилищем нравственной истины, логики и порядочности: «Большинство образованных людей вполне закономерно содрогается, сталкиваясь с низкопробным и напыщенным жаргоном,

Появление критических практик, которые проблематизируют статус литературной культуры и переносят внимание на популярную культуру, — не причина, а следствие упадка литературы. Подобные практики становятся возможны в силу того, что связь между национальным государством и его виртуальными субъектами, связь, которую исторически поддерживала университетская идея культуры (философской или литературной), перестает быть первичным основанием обобщенной субъективности. Иными словами, культурные исследования возникают, когда культура перестает быть имманентным принципом организации знания в Университете, вместо этого становясь одним из множества объектов. Феминистские, гомосексуалистские и лесбийские, постколониальные исследования выходят на сцену, когда абстрактное понятие «культура» перестает адекватно и исчерпывающе описывать субъекта, когда очевидная пустота и универсальность субъекта государства позволяют увидеть в нем хранилище привилегированных маркеров мужского пола, гетеросексуальности и белокожести.

***Окончание сн. 38***

заполнившим средства массовой информации, поскольку дело не только в нарушении старых правил грамматики, в анархии, охватившей правописание, в наглых ошибках при расстановке запятых и в бесстыдном использовании обособленных определений, но еще и в том, что жаргон помпезной тупости усиливается и транслируется по всему миру при помощи мощного высоковольтного звукового оборудования и с еще более мощным самодовольством. Наиболее искусные и сильные слова из тех, что слышала современная Америка, употребляются откровенно безнравственным образом, т.е. без какой-либо реальной заботы об истине, логике или порядочности» (р. 169).

## VII. *Культурные войны и культурные исследования*

**В**се новые меж- или трансдисциплинарные течения в социальных и гуманитарных науках угрожают литературному канону. Они пересматривают тот канон, которому традиционно приписывалась руководящая роль на факультетах национальной литературы, и во многом шумиха вокруг этих течений была поднята именно факультетами английского языка. Однако изменение учебных планов отделений английского языка — не единственный и даже не самый главный результат появления феминистских, лесбийских и гомосексуалистских, афроамериканских или культурных исследований. Все эти движения свидетельствуют о несоизмеримости разума и истории как форм легитимации современного государства, поскольку идея культурной идентичности больше не способна уберечь нас от падения в бездну. Они совершенно недвусмысленно сигнализируют о конце «культуры» как регулирующего идеала, способного объединить коммунальность и коммуникацию и тем самым делающего возможной аналогию между Университетом и современным государством.

Выше я показал, что упадок национального государства как первичной инстанции самовоспроизводства капитализма, по сути, упразднил социальную миссию Университета. Эта миссия заключалась в производстве национальных субъектов посредством изучения и распространения культуры, которая со времен Гумбольдта осмысливалась в неразрывной связи с национальной идентичностью. Сильная идея культуры возникает вместе с национальным государством, и сегодня мы наблюдаем ее исчезновение в качестве источника социального

смысла. С утратой идеей национальной идентичности своего политического значения понятие культуры становится фактически немыслимым. Институционализация культурных исследований в 1990-е гг. свидетельствует как раз об осознании того, что о культуре *как таковой* сказать нечего.

На мой взгляд, этот сценарий открывает несколько возможностей. Мы либо пытаемся отстоять и возродить социальную миссию Университета, просто вернувшись к национальной культурной идентичности, которая явно утратила свою ценность (консервативная позиция), либо пробуем изобрести культурную идентичность заново, приспособив ее к меняющимся обстоятельствам (мультикультурная позиция). Третий вариант — расстаться с представлением о неизбежной связи между социальной миссией Университета и проектом воплощения национальной культурной идентичности, что равносильно отказу от осмысления социального единства исследования и преподавания в терминах *миссии*. Подобный шаг гораздо сложнее принять и правым, и левым, поскольку он заставляет нас расстаться с притязаниями на роль интеллектуалов и перестать твердить о служении государству, даже если это служение предполагает критическое переосмысление государства, т.е. контргосударство, прикрываясь которым, преподаватели веками копили символический капитал<sup>1</sup>.

Множество факторов склоняет меня к мысли, что третий вариант, который я буду рассматривать в главе XI, и есть тот горизонт, который очерчивает будущее Университета как института. Но сначала важно понять, что поднимать в этом контексте вопрос об

<sup>1</sup> Более подробное обсуждение упадка фигуры интеллектуала см. в очерках Лиотара из книги «Tombeau de l'intellectuel», опубликованных в: *Lyotard J.-F. Political Writings / Transl. B. Readings, K.P. Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993*, а также в моем обзоре идей Лиотара во введении к этому сборнику.

Университете и в особенности о гуманитарных науках — значит серьезно рисковать. В 1970-х мы (по крайней мере я) были убеждены, что смесь марксизма, психоанализа и семиотики может быть достаточно взрывоопасной, чтобы заправлять ею коктейли Молотова. Сегодня этот состав настолько стабилизирован, что его можно свободно приобрести на любом факультете гуманитарных или социальных наук под разными фирменными наименованиями или под общей биркой «культурных исследований». Мы должны понять, что наши масштабные надежды в отношении гуманитарных наук не оправдались. Если мы, конечно, не хотим очутиться в положении британцев, которые не смогли ничего противопоставить тэтчеровским урезаниям, поскольку все, что им удалось предложить в защиту гуманитарных наук, — это расплывчатые апелляции к «человеческому богатству» в мире, где досуг уже стал основной сферой проникновения капитализма (достаточно вспомнить Диснея и Олимпийские игры).

Нынешние преобразования в области гуманитарных наук на Западе концентрируются вокруг двух основных феноменов. С одной стороны, снижается власть Университета над публичной сферой, что сопровождается элиминированием публичной фигуры интеллектуала. Как ни странно, но я покажу, что это не обязательно плохая новость<sup>2</sup>. С другой стороны, в последнее время в Университете наблюдается расцвет квазидисциплины культурных исследований, обещающей дать гуманитарным наукам новую парадигму, которая либо объединит традиционные дисциплины (как полагает Энтони Истхоуп), либо заменит их (как полагает Кэри Нельсон) в качестве живительного

<sup>2</sup> Два прекрасных исследования по этой теме были опубликованы во втором томе электронного журнала *Surfaces* за 1992 г.: Robbins B. «Mission impossible: Tintellectuel sans la culture» и Bove P. «The Intellectual as a Contemporary Cultural Phenomenon». Они доступны через гофер-сайт Монреальского университета.

средоточия интеллектуальных поисков, возвращающего Университету его социальную миссию<sup>3</sup>. Как ни странно, но я покажу, что это не обязательно хорошая новость. На мой взгляд, идея культурных исследований возникает в тот момент, когда понятие культуры перестает что-либо значить для существования Университета в целом. Гуманитарные науки могут делать с культурой все, что им вздумается, т.е. могут заниматься культурными исследованиями, поскольку культура перестает быть *идеей* института.

Основным предметом моего внимания будут культурные исследования, но не потому, что они важнее женских исследований, афроамериканских исследований или лесбийских и гомосексуалистских исследований, а вследствие их наибольшей академичности среди всех трансдисциплинарных течений. Этим я хочу сказать, что обвинения, выдвигаемые культурными исследованиями против Университета как института, являются не столько проблемой *для* Университета, сколько проблемой *самого* Университета. Призыв выходить за границы Университета и академизма является ответом не на притеснения *со стороны* Университета, а на вытесненное *в* самом Университете. Лесбийские и гомосексуалистские, афроамериканские и феминистские движения носят иной характер, поскольку они ни по своему происхождению, ни по своим целям не связаны напрямую с Университетом (хотя недавнее появление квир-теории можно, мне кажется, рассматривать в качестве попытки академизировать гомосексуалистские и лесбийские исследования<sup>4</sup>).

<sup>3</sup> См.: *Easthope A.* Literary into Cultural Studies. L.; N. Y.: Routledge, 1991, а также: *Nelson C.* Always Already Cultural Studies: Two Conferences and a Manifesto // Journal of the Midwestern Modern Language Association. 1991. Vol. 24. No. 1. Spring.

<sup>4</sup> Это широкое и довольно жестокое утверждение. Я говорю «жестокое», поскольку апелляция к «квиру» обычно делается с целью усиления политического радикализма, а не ради соблюдения высоких академических стандартов. Оно «жестокое» также потому, что некоторые тексты — вроде тех,

Культурные исследования возникают в Университете из-за трудностей, с которыми сталкиваются те, кого исключают внутри, кто не может ни остаться, ни уйти. Поэтому боевой клич культурных исследований, призывающих распрощаться с Университетом, оказался чрезвычайно эффективным способом остаться в нем. Я не обвиняю ученых, занимающихся культурными исследованиями, в том, что в глубине души они мечтают о лавровом венке, хотя публично в своих текстах отвергают его (суждение об индивидуальных мотивах нерелевантно для анализа системы); я лишь отмечаю, что стремление вырваться за границы академического мира структурно встроено в сами эти границы. Таким образом, возникновение культурных исследований следует соотносить с моментом, когда культура

что собраны в сборниках «Внутри/снаружи» (Inside/Out / Ed. D. Fuss. N. Y.; L.: Routledge, 1991) и «Страх планеты квира» (Fear of a Queer Planet / Ed. M. Warner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), — пытаются осмыслить сексуальность как нестабильное поле различий. Авторы этих работ признают необходимость анализа понятий субъективности и репрезентации при обсуждении сексуальности. Например, Майкл Уорнер открыто говорит о разнице между квир-культурой и культурной моделью мультикультурализма (Fear of a Queer Planet. P. xvii-xx). Однако я бы высказал достаточно провокационную мысль: радикализм квир-теории, на мой взгляд, рискует оказаться чисто академическим феноменом, призванным открыть квир-теории дорогу в учебные планы, по аналогии с культурными исследованиями. Иными словами, в той мере, в какой квир-теория приходит к выводу о том, что каждый по-своему является квиром, оценивать «совершенство» программы квир-исследований становится гораздо легче, чем совершенство программы гомосексуалистских и лесбийских исследований. Квир-теория, канонизирующая обобщенную идею сексуальности в качестве объекта академических исследований, лишь делает сексуальность доступной для академического администрирования. Я обеими руками за квир-исследования, но только если они подразумевают гомосексуалистские и лесбийские исследования, способные различать понятия идентичности, опыта и выбора объекта. Но, боюсь, стремление дать этой дисциплине новое имя имеет совсем другие причины.



перестает служить движущим началом Университета, становясь вместо этого, как я сказал выше, одним из множества объектов исследования, дисциплиной, а не метадисциплинарной идеей.

Говоря о возникновении культурных исследований, мы должны быть крайне осторожны. Их британская генеалогия ведет свой отсчет от Рэймонда Уильямса и Ричарда Хоггарта, получая затем продолжение в Бирмингемском центре культурных исследований, основанном Хоггартом и позже возглавленном Стюартом Холлом. В североамериканском пространстве на культурные исследования к тому же влияет модель «американских исследований» и распространение учебных программ по коммуникации (неизменно животрепещущий вопрос для республиканской демократии). И это не считая интеллектуальной генеалогии, в которой сочетаются «левый ливисизм», Грамши с его вытесненными культурами, Фуко с его институтами и телом и феминизм. Здесь не место полностью воссоздавать историю культурных исследований, я лишь отошлю к прекрасному обзорному эссе Ларри Гроссберга «Формации культурных исследований: американец в Бирмингеме», опубликованному в сборнике «Поворот в культурных исследованиях»<sup>5</sup>. Ниже я хочу сосредоточиться на двух моментах в развитии культурных исследований.

Первый момент — конец 1950-х — 1960-е гг., когда Уильяме вслед за Э.П. Томпсоном вводит анализ культуры в качестве дополнения к классовому анализу, стремясь опровергнуть негативные диагнозы, которые ставили рабочему классу более теоретичные европейцы, вроде представителей Франкфуртской школы<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research / Ed. V. Blundell, J. Shepherd, I. Taylor. L.; N. Y.: Routledge, 1993.

<sup>6</sup> См.: *Williams R.* Culture is Ordinary, The Idea of a Common Culture // Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism / Ed. R. Gable. L., N. Y.: Verso, 1989. Э.П. Томпсон в своей книге «Становление рабочего класса в Англии» (*Thompson E.R.* The Making of the English Working Class. Harmondsworth: Pen-

Говорить о культуре рабочего класса — значило отказываться считать существующий рабочий класс и его традиции лишь ступенью на пути превращения пролетариата в субъекта истории, отказываться видеть в рабочих преимущественно теоретическую проблему. Подчеркивая, что культура — это повседневность, Уильяме выступал против игнорирования реальных рабочих классов во имя освобожденных пролетариев, которые должны прийти им на смену в результате революции<sup>7</sup>. Интерес Уильямса и Томпсона к устойчивости архаических культурных форм (например, цеховой структуре британского профсоюзного движения) свидетельствует о том, что британское рабочее движение привлекает их именно своей неспособностью к выработке чисто политической теории. Уильяме в своей работе «Политика и литература» отмечает: «Полагаю, в отличие от английской традиции, выступавшей предметом моего исследования, в европейской социологической традиции гораздо больше внимания уделяется темам рынка и демократии, в то время как английская традиция больше интересуется промышленностью. В нашей социальной мысли нашел непосредственное отражение стремительный и жестокий опыт английской индустриализации»<sup>8</sup>.

И Уильяме, и Томпсон уделяют много внимания объяснению социальных и исторических причин относительно недотеоретизированности британского

gain, 1968) обсуждает понятие класса в «культуралистских терминах», определяя класс как ряд групп, формулирующих свои интересы во взаимодействии между собой и в оппозиции к другим группам, тогда как его книга «Нищета теории» (*The Poverty of Theory*. L.: Merlin Press, 1978) содержит более откровенные выпады против европейской марксистской традиции теоретизации понятия класса и потому представляет собой рассмотрение истории классовой борьбы прежде всего с теоретической точки зрения.

<sup>7</sup> Безусловно, иногда создается впечатление, что Уильяме сентиментализирует рабочий класс как носителя традиции просвещенной демократии участия.

<sup>8</sup> *Williams R.* *Politics and Letters: Interviews with the New Left Review*. L.: New Left Books, 1981. P. 115.

рабочего движения. Прежде всего британский пролетариат не является продуктом теоретизации эффектов индустриального общества коммунистической партией, он не появился на свет (подобно Афине из головы Зевса) с помощью повивальной бабки — компартии. Английский пролетариат не теоретизировал себя на модернистский манер, он вообще никогда не считал себя примером общей теории капитализма. Причина кроется отчасти в том, что именно движение рабочих в Англии легло в основу материалистической диалектики Маркса и Энгельса. Это движение уже должно было осмысливать себя каким-то иным образом, чтобы из него можно было вывести диалектическую теорию. Пролетариат был «пролитературизирован» (proliterate) еще до его политической теоретизации. Поэтому мы должны говорить не о пролетариате, а о рабочем движении, которое было вынуждено обходиться собственными традициями в отсутствие глобальной теории положения рабочего класса в Англии. И когда Энгельс такую теорию предложил, было уже слишком поздно. Рабочие на шаг опережали теоретиков. Отсюда устойчивость цеховых структур в британских профсоюзах и слабость Профсоюзного комитета (Trade Union Commission, TUC) по сравнению с центральными профсоюзными организациями Европы.

По мнению Уильямса и Томпсона, это не означает, что британское рабочее движение не современно, просто его формирование не соответствовало просвещенческой схеме, в которой локальные суеверия вытесняются универсальной теорией. Британская культурная критика, как и движение рабочих, имеет дело с двумя проблемами, которые отличают ее от европейской марксистской критики, — с понятием традиции и с опытом воздействия индустриализации на данную традицию. Под влиянием Элиота и Ливиса в центр внимания помещается культура, а не историко-материалистическая наука. Уильямс, будучи представителем лингвистического меньшинства, уэльсцем, был достаточно хорошо осведомлен, чтобы не доверять вертикали марксист-

кой критики, которая всегда претендует на *центральное* место с широким обзором. И Уильяме, и Томпсон знали, что изнанкой подобной критической вертикали является марксистское недоверие к реальным практикам рабочего класса, недоверие, на которое часто жаловался Уильяме. Уильяме решительно отказывался клеймить «невежественные массы» рабочих, якобы нуждающиеся в теоретизации партией, и не хотел вслед за Франкфуртской школой говорить об «умирающей культуре»<sup>9</sup>. Но это не имеет ничего общего с восхвалением рабочих. Уильяме не скатывался к панегирикам стахановщине. Он лишь сопротивлялся сведению рабочих исключительно к звену исторического процесса или теоретической аргументации.

Однако он говорил о «самореализации классового потенциала». При этом для него, как и для Томпсона, классовое сознание — не просто вопрос осмысления своего места в теоретическом анализе системы, это «не просто инструментальное принятие решений в рамках заданной системы, а процесс, направленный снизу вверх и служащий определению того, что первично в обществе, что в нем важно, какие потребности и ценности мы имеем и хотим иметь»<sup>10</sup>. В данном высказывании Уильяме отказывается признавать, что социальный класс определяется позицией в отношении способа производства. Пусть это прозвучит наивно, но я бы хотел подчеркнуть, что в работах Уильямса слово «культура» указывает на ограниченность определения социального смысла в терминах истории классовой борьбы, на дополнительный уровень, располагающийся поверх социальных группировок. Классовая борьба — это всегда культурная борьба, поэтому Уильяме отказывается понимать культуру как идеологический эффект классовой борьбы, выступающей движущей силой истории. Это значит, что рабочий класс значим не только в силу исторического соответствия программе компартии по освобождению пролетариата. Иными словами, Уильяме

<sup>9</sup> *Williams*. Resources of Hope. P. 7.

<sup>10</sup> *Ibid*. P. 108.

не хочет превращать культуру рабочего класса в безмолвный референт партийного дискурса о сущности и целях общества.

Вторая особенность апелляции к культуре в работах Уильямса и Томпсона — сопротивление арнольдовскому отождествлению культуры с высокой культурой, подчеркивание того, что культура — это весь уклад жизни. Они практикуют органицизм с расширенными полномочиями, который Уильяме называл левым ливисизмом<sup>11</sup>. Данная черта сочинений Уильямса проявляется в наибольшей мере в его основополагающей книге «Культура и общество», где предлагается левая контрстория литературно-критической традиции современной Британии. Структура и форма аргументов Ливиса все еще сохраняются, однако «живая культура», противопоставляемая «мертвой руке» индустриальной цивилизации, более открыта в своем органицизме и менее ограничена в классовой перспективе, из которой рассматривается возможность общества в целом. Поэтому целостность не означает порабощения или благополучного обнищания рабочих, сопровождающегося тотальным искоренением классовой мобильности или конфликтов, как это представляется Ливису. Условия восприятия общества в качестве органического целого меняются. Если Ливис полагает, что только внимательный член правящего класса способен увидеть органические взаимосвязи общества и воздать должное розовощекому крестьянину, то Уильяме и Томпсон настаивают на выработке представлений о социальной целостности широкими группами населения в ходе их повседневной борьбы<sup>12</sup>. Истинная культура Британии — это не просто культура высше-

<sup>11</sup> См.: *Williams*. Politics and Letters.

<sup>12</sup> Думаю, было бы справедливо упомянуть книгу Уильяма Эмпсона «Некоторые версии пасторали» (*Empson W. Some Versions of Pastoral*. L.: Chatto and Windus, 1935), где тоже ставится под сомнение эксклюзивность видения социальной целостности с позиции правящего класса. Эта книга определенно оказала влияние на работу Уильямса «Деревня и город» (*The Country and the City*. L.: Chatto and Windus, 1973).

го правящего класса, но культура всего народа. Индустриальную цивилизацию, которой противопоставляется эта культура, Уильяме открыто называет сугубо капиталистической в своей безнравственности, а не просто безнравственно уродливой.

Но все же преестественность между таким пониманием культуры и той литературной культурой, поборниками которой были Ливис и др., очевидна, хотя уэльские корни Уильямса побуждают его существенно расширить данный подход, делая его утверждения о национальной легитимности менее прямолинейными, чем у Ливиса. В работе «Культура — это повседневность» Уильяме, описывая свое детское путешествие в сельскую местность, поездку на автобусе по уэльской долине, связывает распространение культуры с «неизбежными изменениями... отпечатывающимися на земле; язык меняется, но голос остается прежним»<sup>13</sup>. Такое видение взаимосвязи символической жизни и ландшафта во многом навеяно литературной традицией английского романтизма. Это расширенная и менее патерналистская версия вордсвортовского мировосприятия (и связывать ее с не столь идиллической немецкой традицией было бы грубым упрощением). Но данный взгляд также предполагает признание того, что именно в литературной культуре обретает зримость или находит выражение связь между народом и его землей. Проблемность подобной топо-графии, земле-описания, обнаруживается сразу же, как только мы исторически релятивизируем возникновение литературы в качестве поэзии ландшафта и отмечаем его связь с туризмом, как то в случае Озерного края, выдуманного Вордсвортом, Уэссекса Харди, Дублина Джойса или, возможно, даже Уэльсовых Меж из романов самого Уильямса<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Williams*. Resources of Hope. P. 18.

<sup>14</sup> То, что литература может быть топографической не только в этом смысле, демонстрирует блестящее исследование Дж. Хиллиса Миллера, посвященное взглядам Деррида на литературу: *Miller J.H.* Derridas Topographies *II* South Atlantic Review. 1994. Vol. 59. No. 1. January. Миллер показывает, что Деррида считает литературу отмеченной топографией тай-

Не слишком ли поспешно будет связывать литературу с туризмом? Ведь Вордсворт противился строительству лэйклендской железной дороги, за спрос на которую он в значительной мере и нес ответственность. Однако с исторической точки зрения это не так уж опрометчиво. Если литература взяла на себя задачу наделения ландшафта смыслом, то сегодня доступность этого смысла для экономической эксплуатации актуальна как никогда, поэтому было бы наивно считать туризм чисто вторичной или паразитической функцией. Например, крупнейшие представители турбизнеса Венеции теперь выдают гранты писателям, желая повторить тот подъем местной индустрии, которому способствовал Томас Манн. Культурный смысл, который в определенной литературной традиции приписывался земле, отныне — в силу быстрого экономического развития транспортных перевозок начиная с XIX в. — перестает быть доступным исключительно эстетическому субъекту, уединенность которого способна создать иллюзию беспристрастности. Капитализация осмысленного ландшафта как предмета туристического обмена подрывает не только исключительность литературной традиции высокой культуры, но и претензию на то, что в этот ландшафт можно вписать левое культурное сопротивление. Рассмотрение популярной культуры в качестве расширенной или наделенной новым значением версии традиционной «литературности» больше не является альтернативой капиталистической системе; она всегда потенциально доступна туристической эксплуатации.

*Окончание см. 14*

ны, что лишает оснований своеобразную легкую референциальность, предлагаемую романтическим литературным ландшафтом. Можно даже было бы пойти дальше и сказать, что туризм есть проявление желания снять вопрос литературности, поднимаемый топографией тайны, избавиться от тревоги, вызываемой перформативной приостановкой референции литературой. Разумеется, нужно четко понимать, что подобное представление о литературе радикально отличается от того, с которым мы знакомы из истории преподавания национальных литератур в университетах.

Если вернуться к вопросу о возникновении культурных исследований, то, думаю, Гроссберг совершенно точно указал общую особенность двух аспектов обращения Уильямса и Томпсона к культуре — *участие*. Вопрос участия объединяет протест против культурного исключения и сопротивление теоретической вертикали<sup>15</sup>. Следовательно, предпочтение культуры классу вытекает из желания избавить социальный анализ от неизбежности тотального разобщения (чисто критической вертикали), что также является желанием избежать критики рабочего класса с трансцендентной позиции пролетариата, с которой идентифицирует себя интеллигент. Расширение органицизма осуществляется за счет наделения рабочего класса ролью участника целостной культуры. Таким образом, критик должен участвовать в анализируемой им культуре, а объект анализа — в культуре в целом.

Второй момент в истории культурных исследований, на который я хочу обратить внимание, более близок к нам во времени. Он относится приблизительно к 1990 г., когда вышло в свет несколько книг, свидетельствующих о превращении культурных исследований в профессиональную дисциплину: «От литературных исследований к культурным» Энтони Истхоупа, «Культурные исследования» Ларри Гроссберга, Кэри Нельсона и Паулы Трейчлер, «Культурные исследования в Великобритании: введение» Грэма Тёрнера и «Следы Крузо» Патрика Брантлинджера<sup>16</sup>. Примерно в это же время издательство «Рутлидж» начало выпускать жур-

<sup>15</sup> **Grossberg L.** *Its a Sin: Essays in Postmodernism, Politics and Culture.* Sydney: Power Publication, 1988. P. 14. Вопрос личного в культурных исследованиях недавно подробно обсуждался Элспет Пробин в работе «Я, наделенное полом: тендерные позиции в культурных исследованиях» (**Probyn E.** *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies.* L.; N. Y.: Routledge, 1993).

<sup>16</sup> **Brantlinger P.** *Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain and America.* N. Y.; L.: Routledge, 1990; **Easthope A.** *Literary into Cultural Studies* (1991); *Cultural Studies* / Ed. L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler. N. Y.; L.: Routledge, 1992; **Turner G.** *British Cultural Studies: An Introduction.* L.: Unwin and Allen, 1990.



нал «Культурные исследования». Феноменология форм культурных исследований, представленных или проанализированных в этих публикациях, демонстрирует ряд более-менее общих практических и теоретических черт, характерных для культурных исследований. Культурные исследования склонны с подозрением относиться к исключаяющей силе тех или иных разграничений: женское/мужское, северное/южное, центральное/маргинальное, высокая культура/низкая культура, западное/незападное, гетеросексуальное/гомосексуальное. Данное подозрение инспирировано прежде всего Уильямсом, Фуко, Грамши и Холлом и в меньшей степени — Харауэй, Бурдьё и Бартом. Первое, что бросается в глаза при рассмотрении культурных исследований как дисциплины, — это сколь мало в них того, что можно назвать теоретической артикуляцией, сколь слабо они нуждаются в определении своего предмета. Это не значит, что многочисленные попытки теоретизирования не могут считаться таковыми, просто они не обеспечивают установление прочной связи между наблюдателем и ограниченным набором феноменов или автономным объектом. Поэтому с точки зрения практика полное описание феноменологии культурных исследований невозможно. Мы не можем создать теоретически связанный образ того, что значит заниматься культурными исследованиями.

Я хочу сразу уточнить: я не обвиняю тех, кто практикует культурные исследования, в игнорировании теоретических вопросов. Дело обстоит прямо противоположным образом: индивидуальные сочинения, объявляющие себя «работами в области культурных исследований», обычно демонстрируют высокую степень осознания их авторами теоретических основ своей методологии. Однако когда мы пытаемся понять, что значит «теоретизировать культурные исследования», когда мы спрашиваем, каковы основные рубрики и базовые предпосылки новой дисциплины, возникают трудности.

Если кто-то (например, Энтони Истхоуп) все же предпринимает попытку теоретизировать культурные исследования в целом, результат оказывается любопытно проблематичным. Вместо «старой парадигмы» литературоведения Истхоуп предлагает «новую парадигму» культурных исследований, которая призвана заменить всю совокупность гуманитарных и социально-научных дисциплин в качестве некоего обобщенного «исследования практики сигнификации»<sup>17</sup>. Книга Истхоупа симптоматична тем, что, хотя он легко обнаруживает и перечисляет проблемы традиционных практик литературоведения, новая парадигма не подвергается такому же систематическому описанию. Поэтому новая парадигма характеризуется прежде всего сопротивлением любым попыткам ограничить ее поле референции — например, разделению между высокой и популярной культурами, между фактологическими текстами (требующими исторического или социологического исследования) и беллетристическими (которые могут читаться как литературные произведения)<sup>18</sup>. Любые проявления культуры являются сигнификативными практиками, а любые сигнификативные практики являются проявлениями культуры. Этот замкнутый круг обусловлен истхоуповским описанием культуры как «децентрированной тотальности» текстуальностей, анализ которой требует «методологии, соответствующей понятию децентрированной тотальности, т.е. методологии, категории которой связаны друг с другом, но не в силу фундаментальной непротиворечивости» (р. 119).

<sup>17</sup> *Easthope*. *Literary into Cultural Studies*. P. 174.

<sup>18</sup> Поэтому сейчас «невозможно проводить исследования, наделющие литературную культуру большими привилегиями, чем популярную»; «„литература“ и „популярная культура“ должны теперь осмысливаться в единой системе координат как сигнификативная практика» (р. 71, 107). Относительно факта и вымысла нам напоминают, что «все тексты являются историческими», но в то же время «история реальна, хотя доступна нам лишь дискурсивно, в форме исторических нарративов, как конструкция исторического» (р. 157).

Культура для Истхоупа является ансамблем текстов, лишенным центра. По сути, это все, что происходит, с той оговоркой, что «все» считается пронизанным вопросами текстуальности, т.е. практикой сигнификации. Если все есть практика сигнификации, тогда изучение сигнификативной практики является изучением всего на свете; культурные исследования становятся не специфической дисциплиной, а отрицанием любой дисциплинарной специфики. Одним словом, Истхоуп не считает, что культурные исследования объясняют вещи в терминах *чего-либо* вообще. История важна, но она сама является частью сигнификативных практик, а не рамкой их понимания.

Впрочем, Истхоуп, надо отдать ему должное, все же перечисляет «термины новой парадигмы»: «...институт, знаковая система, идеология, тендер, субъективная позиция, другое» (р. 129). Вполне борхесовский металепис последнего термина из списка является симптомом проблемы определения культуры, которую я только что отметил. Перечень Истхоупа является исчерпывающим, так как все, что не попадает в него, относится к «другому». Или могло бы относиться, если бы термин «другое» не был, как все остальные элементы списка, лишь одной из *тем*. Иными словами, несмотря на заявление Истхоупа о том, что его выбор не случаен, эти термины не составляют связную теорию. Они скорее «перекрываются» или пересекаются, и «к ним, если потребуется, можно легко добавить новые» (р. 130). Последнее признание показывает, в какой мере анализ Истхоупа *подразумевает*, а не определяет культуру (когда он определяет культуру, это определение отсылает по кругу к практике сигнификации). Ансамбль терминов — это не теоретическое определение, поскольку «в принципе, ни один термин не является исходным или основополагающим, ни один не выступает точкой отсчета для остальных» (р. 137).

Проблема здесь не в аргументации, а в эффекте. Культура окончательно становится объектом исследо-

вания в той мере, в какой прекращаются всякие попытки дать ей конечное объяснение. Культурные формы сигнификативной практики обусловлены культурой, а культура есть ансамбль сигнификативных практик. В этом смысле существует прямое соответствие между интенсивностью апокалипсических заявлений об институциональном потенциале культурных исследований и отсутствием у них объяснительной силы. Культурные исследования завоевывают все поле гуманитарных наук без какого-либо сопротивления, потому что они *академизируют культуру*, рассматривают ее в качестве объекта, утоляющего университетскую жажду познания, а не объекта, производимого Университетом. Культура перестает что-либо значить *как таковая*, она дереференциализируется. Проблематичность утверждений Истоупа заключается в том, что он исходит из возможности перенесения в практику культурных исследований той критической энергии, которую немецкие идеалисты приписывали философской культуре, а Арнольд и Ливис — культуре литературной. Если всё есть культура, тогда взывание к культуре лишено искупительной силы и не способно придать смысл (единство и направленность) символической жизни. По сути, Истоуп предлагает рецентрировать Университет вокруг децентрированного отсутствия, с которым нужно обращаться так, *как если бы оно было центром*.

Но подход Истоупа — не единственный способ осмысления культурных исследований. Можно предложить, например, сугубо структуралистскую версию культурных исследований, в которой социальная антропология конкретных практик будет прочитываться как *parole*<sup>19</sup>, значение которой можно понять лишь в терминах *langue*<sup>20</sup>, как в теории субкультур Дика Хебдиджа<sup>21</sup>. Однако такой вариант тоже сталкивается

<sup>19</sup> Речь (фр.). — Примеч. перев.

<sup>20</sup> Язык (фр.). — Примеч. перев.

<sup>21</sup> Dick Hebdige. Subculture: The Meaning of Style. L.: Methuen, 1979.

с проблемами. Хотя он объясняет частое применение в культурных исследованиях счета десятилетиями (фиксация пространственно-временных координат конкретного *langue*, например «британская поп-музыка 70-х»), подобное описание лишено интервенционистского посыла, играющего столь важную роль в том, что Гроссберг называет культуралистской версией, берущей начало в ранних работах Бирмингемской школы. Поэтому редакторы «Культурных исследований» сообщают нам, что, «похоже, нельзя достичь согласия ни по одному базовому определению или уникальному нарративу культурных исследований»<sup>22</sup>.

Точно такой же отказ от теоретического определения обнаруживается во введении к книге «Поворот в культурных исследованиях»: «Культурные исследования сопротивляются вписыванию в непрерывно меняющийся интеллектуальный расклад, поскольку их интересы не являются исключительно или изначально интеллектуальными... Обращаясь к последним достижениям в области теории и практики, настоящий сборник не стремится предложить окончательную версию современного состояния культурных исследований»<sup>23</sup>. Подобный отказ от определения примечателен тем, что он многократно повторяется различными представителями «поля». Поэтому издательская промышленность снабжает нас такими учебниками с разносторонним составом авторов, как «Труды по культурным исследованиям», которые открыто презентуются в качестве «одинадцати не связанных друг с другом эссе», «общность тем, общность тревог, общность печалей» которых кажется редакторам, Мартину Баркеру и Энн Бизер, «поразительной»<sup>24</sup>. Баркер и Бизер заявляют, что культурные исследования достигли дисциплинарного «совершеннолетия», и причисляют к летописцам

<sup>22</sup> Cultural Studies. P. 3.

<sup>23</sup> Relocating Cultural Studies. P. 4, 6.

<sup>24</sup> Reading into Cultural Studies / Ed. M. Barker, A. Beezer. L.; N. Y.: Routledge, 1992. P. 18.

их истории Брантлинджера и Тернера, однако попытки охарактеризовать их «проект» оказываются удивительно скудными: «Словом, фундаментальная повестка дня первых культурных исследований привела к утверждению широких оппозиций между концептами власти/идеологии и культуры/участия. Сколь бы грубыми и неудовлетворительными ни были эти термины... данная повестка дня значительно отличалась от той, становление которой мы наблюдаем в культурных исследованиях сегодня» (р. 6).

Авторы не особо углубляются в то, что происходит сейчас, лишь отмечая, что это не столько теоретическая переориентация, сколько изменение установки в отношении исследуемого объекта: «Таким образом, мы можем выявить у ряда авторов все более сильное стремление к пониманию ценностей и сильных сторон стратегий смыслопроизводства, используемых обычными людьми» (р. 8). Амбивалентность отношений между культурными исследованиями и академическим миром проявляется в апелляции к «обычным людям» как источнику легитимации. Выход за пределы академического мира, к «обычным людям», является легитимирующим шагом, но в то же время он подразумевает, что авторы академических эссе в области культурных исследований — «необычные люди», вертикальные интеллектуалы. Как отмечают сами Баркер и Бизер, переход от критики к этнографическому наблюдению, проблематизация «декодирования действий власти и сопротивления» ради «наделения голосом тех смыслов, которые создаются здесь и сейчас» сталкиваются с трудностями, поскольку больше не существует «концептуального аппарата, к которому их можно было бы привязать» (р. 9). Они призывают в определенной мере вернуться к мастер-коду марксизма, настаивая на том, что культурное производство по-прежнему является продуктом специфических материальных интересов и классовой принадлежности. Как можно заключить из моих замечаний по поводу

возникновения культурных исследований, апелляция к классу «как категории понимания общественных отношений и систем деятельности» с целью нового обоснования культурных исследований идет вразрез с изначально подозрительным отношением Уильямса и Томпсона к объяснительной силе теоретического понятия класса (р. 16).

Однако это не значит, что культурные исследования не имеют (при всем уважении к Истхоупу) центра тяготения. Относясь с большим подозрением к теоретизированию, представители культурных исследований, как я отмечал, все же апеллируют к ряду «теоретических» текстов. Гроссберг, Нельсон и Трайхлер, редакторы увесистого сборника с бескомпромиссным названием «Культурные исследования», в своем введении не просто отказываются определять объект, давший имя книге. Они рассматривают культурные исследования как «междисциплинарное, трансдисциплинарное и порой контрдисциплинарное поле, балансирующее между тягой к охвату широкого антропологического пространства и стремлением остаться в рамках узко гуманитарной концепции культуры». Данное определение подтверждается другой ремаркой: «Культурные исследования, таким образом, занимаются изучением всего диапазона общественных искусств, верований, институтов и коммуникативных практик» (р. 4). После чего редакторы делают последнее уточнение, заявляя, что такого рода работа нацелена также на выработку политической альтернативы.

Я столь подробно разбираю это введение не потому, что в нем излагается правильная или ошибочная точка зрения, а скорее потому, что оно репрезентативно. Тема участия возвращается в форме желания сделать академические исследования местом рождения альтернативы, источником осмысления социальных трансформаций и изменений, благодаря чему культурные исследования смогут «предоставить площадку, которая бы открывала возможность оценки и даже

вмешательства» (р. 15). Однако тут есть одна загвоздка: в предложенной теории культуры ничто не располагает к подобной альтернативе. Политическая ориентация подразумевается, но логика, на которой она основывается, — это логика неспецифичности. Культурные исследования, не раскрывающие позитивную природу культуры, а придерживающиеся обобщенной идеи сигнификативной практики, доказывающие, что всё есть культура, способны лишь противостоять *исключению* из культуры, т.е. попыткам спецификации культуры. Ничто в объекте культурных исследований — культуре — не подсказывает им направление вмешательства, лишь побуждая сопротивляться исключению. Вот почему в культурных исследованиях ведутся столь жаркие споры по поводу политкорректное™: все дело в боязни ориентации, вызванной соответствующим пониманием культуры. Атака на исключение, безусловно, находится в парадоксальной критической взаимосвязи со статус-кво.

Проблема ориентации еще больше обостряется с перенесением культурных исследований в США. Поскольку Соединенные Штаты легитимируют себя как национальное государство не за счет апелляции к какому-либо конкретному культурному содержанию, а исключительно на основании договора между его подданными, автоматическая политическая ориентация на выявление и включение популярного отсутствует. Иная ситуация была в Великобритании, где исследование популярной культуры автоматически и систематически представляло собой также культурную критику, поскольку оно разоблачало структурный разрыв между идеологическими аппаратами государства и управляемым им народом. В Соединенных Штатах система описывает саму себя и благодаря этому лишь повышает свою эффективность, она не ниспровергается. Например, в США можно верить, что расизм и сексизм препятствуют осуществлению капиталистического проекта и что их следует преодолеть, тем самым предоставив



процессу экспроприации большую свободу действий. В Великобритании подобное заявление означало бы разрушение самой сути этнической культурной идентичности, на которой основывалось национальное государство, в то время как в Соединенных Штатах оно не представляет серьезной угрозы для обета, которое государство дало самому себе, или экономической системы, которую оно поддерживает. Культурные исследования выступают против культурной гегемонии национального государства, но их политика оказывается под вопросом, когда такой же атаке подвергается глобальный капитал. Неистовая левизна большинства работ в области культурных исследований, как и беспокойство, выражаемое Баркером и Бизер, тесно связаны с данным контекстом — со страхом, что борьба против культурного исключения больше не предполагает автоматически левую ориентацию.

Я хочу сказать, что в возникновении культурных исследований следует видеть симптом и их базовый акцент на участии (инспирированный Уильямсом и Томпсоном) изначально проистекает из ощущения того, что культура больше не имманентна, что она «где-то там». В начале 1960-х гг. те, кого исключили из институтов культуры из-за их классовой принадлежности, расы, пола или сексуальной ориентации, попытались переопределить свои отношения с культурой. Не удивительно, что этот процесс достиг наибольшего размаха в Великобритании.

Однако указанный выше второй исторический момент — превращение культурных исследований в наиболее сильный институциональный нарратив гуманитарных изысканий — знаменует собой невозможность участия в живой культуре. Для Университета это кризис, поскольку *Bildung* больше не соединяет субъективное и объективное, и мы должны найти иной способ понимания того, каким образом наши высказывания о культуре участвуют в ней. Этот проект достигает критической массы в Северной Америке в 1990-е гг., когда рассказ об исключении перестает обеспечивать алиби,

а обличение исключения становится единственным способом осмысления нашего ощущения непричастности, возникающего *несмотря на то что нас больше не исключают*. Нас больше не исключают не потому, что расизм, сексизм и классовые различия приказали долго жить. Это определенно не так. Скорее нас больше не исключают потому, что *уже не существует культуры* — в том смысле, который этому слову придавали идеалисты, — *из которой можно исключить*. То есть слово «культура» больше не обозначает мета-дискурсивный проект, обладающий как исторической протяженностью, так и критической современностью, от которых нас можно было бы отлучить.

Данный аргумент, однако, нуждается в уточнении. Требуется не только участвовать в конкретных культурных битвах, но и бороться с конкретными исключениями. Культура больше не является областью осуществления общей критики капитализма. Проблема культурных исследований заключается в том, что они пытаются связать свои искупительные притязания с культурной критикой, одновременно распространив эти притязания вообще на все. Вот почему практика культурных исследований получает наиболее теплый дисциплинарный прием на факультетах национальной литературы. Как показывают массовые опросы, глобальная система теперь не нуждается в культурном содержании, чтобы интерпеллировать субъектов и управлять ими. Статистический опрос осуществляет работу нормализации вне зависимости от содержания получаемых с его помощью сведений, его гегемония носит скорее *административный*, чем *идеологический* характер. Опрос выявляет, так сказать, коэффициент «совершенства» идеи, практики или субъекта. Это позволяет достичь консенсуса без апелляции к синтезирующей власти метонимического субъекта культуры (воображаемого обобщенного читателя или зрителя) как элемента, «придающего смысл» символической жизни в целом. Согласие больше не означает согласие с идеей культуры. В царстве совершенства не суще-

ствуется «обычного читателя», поскольку каждый может быть по-своему совершенным.

То, что такая ситуация вполне может ужиться с расизмом, блестяще демонстрирует Спайк Ли в фильме «Делай как надо», в котором итало-американский мальчик объявляет себя расистом невзирая на то, что все его спортивные идола — афроамериканцы. Иными словами, расизм больше не является первоочередным культурным или политическим вопросом. Два полюса потребительской культуры США — рок-музыка и организованный спорт — всегда готовы предложить Майкла Джексона и Майкла Джордана. Если подыскать другие слова, то можно сказать, что расизм больше не является преимущественно вопросом *репрезентации*, это сложная *экономическая*, а также непосредственно *политическая* проблема. Дискурс национальной политики не способен признать, что огромное число афроамериканцев, находящихся в тюрьмах США, — политические заключенные. И мы не сможем понять размах расизма, рассматривая этих заключенных в качестве политических субъектов (юридически они осуждены как индивидуальные политические субъекты). Напротив, мы должны создать такое описание соучастия экономического расизма и правового аппарата, которое позволяло бы представить политическую общность, не строящуюся по модели национального государства. Унификация национального государством поля политической жизни как репрезентации самостождественной народной воли структурно совместима с несправедливостью.

Присущее культурным исследованиям фокусирование внимания на репрезентациях расы и тендера является специфическим симптомом неспособности представителей американского академического мира выйти за пределы парадигмы «Хижина дяди Тома». Либеральные профессора осуждают идеологию расы и тендера с позиции, позволяющей рассматривать подобные репрезентации *как идеологические*, ни на секунду не задумываясь при этом, что идеологическое стало зримым

лишь потому, что крупные ставки теперь делаются на другом столе. Тот, кто цепляется за алиби идеологии, обречен обвинять любую репрезентацию в недостаточности, любого Майкла Джордана — в том, что он дядя Том. Согласно парадигме дяди Тома черный репрезентируется всегда меньше, чем он заслуживает, и поэтому его постоянно критикуют за то, что он не «подлинный», что он недостаточно черный. Хотя подобное обличение может быть вполне справедливым, оно не изменит того факта, что молодой афроамериканец имеет больше шансов попасть в тюрьму, чем в колледж. Мартин Лютер Кинг знал, что культурная представленность — не единственная проблема. Правительство США систематически игнорировало связь, которую он проводил между борьбой с расизмом и борьбой с бедностью.

Это не значит, что я выступаю против этического императива осуждения расизма во всех его проявлениях. Я выступаю лишь против понимания расизма как преимущественно *культурной* проблемы, т.е. идеологии. Рональд Джуди пронизательно замечает: «Пока подход к афроамериканским исследованиям определяется реакцией на требование продемонстрировать свою инструментальную полезность или культурную состоятельность, афроамериканские исследования будут оставаться целиком в рамках организационной модели знания „западной“ модерности»<sup>25</sup>. Отдавая приоритет

<sup>25</sup> *Judy R.* (Dis)Forming the American Canon. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 17. Точка зрения Джуди имеет любопытные параллели с мыслями Дайаны Илэм относительно институционализации феминизма, изложенными в книге «Феминизм и деконструкция: Ms. en Abyme» (Feminism and Deconstruction: Ms. en Abyme. L.; N. Y.: Routledge, 1994). Книга Джуди — весомый аргумент в пользу того, что афроамериканские исследования выражают «пренебрежение сигнификацией», поэтому он предлагает «эмерджентные исследования» в качестве радикальной альтернативы проекту построения или исследования афроамериканской «культуры». Он отмечает, что понятие «афроамериканская культура» возвращает африканское в границы «производства культурных ценностей» Университетом, т.е. дискурса, легитимирующего возникновение Европейского Государства (p. 287).

культурному, критики упускают из виду тот факт, что на стадии развитого капитализма культура *больше не имеет значения* для власти, будь это власть транснациональных корпораций или деполитизированных, однополярных национальных государств.

Хорошей иллюстрацией обсуждаемых здесь проблем является вопрос маргинализации. Гроссберг в своей работе «Формации культурных исследований: американец в Бирмингеме» отмечает, что фундаментальный сдвиг в способах моделирования общественных отношений в культурных исследованиях произошел, когда мы под влиянием Фуко перешли от вертикальных моделей господства к более структуралистскому описанию в категориях центра и периферии. Вместо того чтобы говорить о власти в терминах вертикального доминирования правящих над угнетенными (классическая модель классового господства), мы говорим о множественности позиций, маргинализированных по отношению к довлеющему центру. Такой шаг позволяет картографировать властные отношения между трансверсальными группами (группами, включающими членов всех социальных классов, пример — женщины или гомосексуалисты).

Обсуждение темы картографии позволяет понять, почему аналитические разработки Пьера Бурдьё оказались столь привлекательны для многих представителей культурных исследований: его практика построения схем властных отношений вдоль двух осей власти (символического капитала и социоэкономического капитала) делает возможной картографию властных отношений как в экономическом, так и в культурном полях. Пересечение этих осей образует центр, в соответствии с близостью к которому градуируются властные позиции<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Особенно впечатляющей визуализацией этого момента является схема французской университетской системы, помещенная Пьером Бурдьё в «Homo academicus» (*Bourdieu P. Homo Academicus / Trfnsl. P. Collier. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 276*).

Обобщенное понятие «культурный капитал» приобретает все большую популярность среди североамериканских гуманитариев. В некоторых направлениях культурных исследований Бурдье — один из наиболее часто цитируемых теоретиков. Позже я остановлюсь на его анализе событий 1968 г., но сейчас мне бы хотелось прояснить, почему мыслитель, аналитический подход которого отличается консервативностью и нормативностью (картографирование социальных позиций как алгоритмов отклонения в пределах замкнутого национального культурного поля), стал притягательной фигурой для тех представителей культурных исследований, которые обычно произносят радикальные высказывания. Причина не только в том, что метод Бурдье позволяет картографировать позиции, которые могут фактически квантифицировать социальный капитал (пусть даже по двум осям, а не по одной шкале). Гораздо существеннее то, что рассмотрение модели центра и периферии так, словно это одна из схем Бурдье, позволяет осуществлять анализ власти привычным способом. Отношения между каждой периферийной позицией и центром воспринимаются так, *как если бы они были* вертикальными. Вертикальная модель власти, по сути, осталась неизменной, ее просто повернули на девяносто градусов. Власть по-прежнему поддается картографированию, хотя и на основе большего числа переменных, нежели раньше. Вместо того чтобы анализировать культурное господство в терминах классовых отношений, мы картографируем его с точки зрения класса, расы и тендера как позиций на шкале с двумя, а не одной осями. Бурдье неизбежно лукавит, замыкая свои аналитические термины на них же самих, поскольку, как нам напоминает Джон Гильори в «Культурном капитале», анализ Бурдье подразумевает, что выйти из культурной игры невозможно, т.е., по всей видимости, можно либо стать еще более добросовестным игроком, либо попытаться чуть-чуть изменить правила<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> *Guillory* /. Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation. Chicago: University of Chicago Press, 1993. P. 325.

Поскольку Бурдьё написал книгу об Университете и сегодня он чрезвычайно популярный и авторитетный теоретик культуры, я хочу ненадолго остановиться на проблемах, присущих его анализу системы культурного капитала. Этот анализ базируется на двух основных допущениях. Во-первых, предполагается, что существует лишь одна игра: чтобы культура была относительно автономной социальной тотальностью (доступной картографированию по двум осям), все культурные игры должны быть частью великой игры культурного капитала. Во-вторых, уклониться невозможно: границы системы четко обозначены, и только внутри них можно строить схемы распределения культурного капитала исходя из различных показателей престижа. Единственная, замкнутая игра — это игра национальной культуры, границы которой в пределах анализа признаются незыблемыми. Этим объясняется тот достаточно неожиданный факт, что в книге Гильори «Культурный капитал», представляющей собой анализ американской университетской системы и находящейся под прямым влиянием Бурдьё, нигде не обсуждается опубликованное последним исследование французской системы — «*Homo academicus*».

В «*Homo academicus*» графически схематизируется распределение культурного капитала в границах французской университетской системы. Однако построить карту культурного капитала можно лишь для системы, которая считается замкнутой в национальных границах, принимаемых за абсолютные. Бурдьё признает, что «нельзя уклониться от конструирования этого объекта», и перечисляет «конечный набор *устойчивых свойств*», которые будут функционировать в качестве «*эффективных переменных*» системы, но он никогда не ставит под вопрос национальные границы, определяющие поле, в пределах которого разворачивается исследование *Homo academicus gallicus*<sup>28</sup>, хотя Бурдьё и задумывается о применимости этого поля к читателям, имеющим дело

<sup>28</sup> Человек академический французский (*лат.*). — *Примеч. перев.*

с иными национальными университетскими системами (р. xv). Внутри твердых национальных границ неравномерное распределение культурного капитала можно картографировать исходя из относительной удаленности от центра, расположенного на пересечении двух осей — институционально-общественного и интеллектуально-научного престижа. Как пишет Бурдьё,

**структура университетского поля в каждый момент времени представляет собой состояние властных отношений между его агентами или, точнее, между формами власти, которую они приобретают отчасти самостоятельно, но в основном благодаря институтам, к которым они принадлежат; позиции, занимаемые в этой структуре, мотивируют структуры, стремящиеся трансформировать или сохранить ее путем модификации или поддержания относительной силы разных форм власти, т.е. систем эквивалентности разных видов капитала (р. 128).**

Поэтому в «*Homo academicus*» Бурдьё учитывает международный престиж французских ученых лишь в той мере, в какой он признается во Франции, что происходит лишь в незначительной степени<sup>29</sup>. Поэто-

<sup>29</sup> Схожие симптомы демонстрирует Гильори при анализе «теории», например когда делает один крайне занимательный ляп: «Континентальное (по большей части французское) зарождение теории в некоторых дискурсах антропологии, философии, лингвистики, критики или политического анализа не позволяет ограничить практику теории одной дисциплиной, и, по всей видимости, именно это обстоятельство сделало означавшее „теория“ менее институционально значимым в стране ее происхождения, нежели в Соединенных Штатах» (*Cultural Capital*. P. 177). Переход от «континентального» к «французскому» в первой части предложения кажется простой констатацией факта, однако в конце предложения нам говорят, что теория имеет «страну происхождения». Конечно, так ситуация может выглядеть с американской точки зрения, но это не делает данную точку зрения истинной. Чтобы иметь возможность анализировать теорию в качестве дискурса культурного капитала в США, Гильори должен занять крайне узконационалистическую позицию. Это как если бы Барт описывал коннотации «итальянскости» во французской рекламе пасты с целью анализа Италии, а не французской рекламы.



му лозунг Бурдьё из книги «Различение» можно перефразировать следующим образом: «Выйти из игры [национальной] культуры невозможно»<sup>30</sup>.

Бурдьё вводит представление о системе культурного капитала, аналогичной системе капитала финансового (которая бывает конвергентной и дивергентной), что позволяет усовершенствовать теорию идеологии. Идеология не просто отражает или воплощает экономические интересы. С точки зрения Бурдьё, идеология организует культурные формы в систему, относительно независимую от экономической детерминации, но тем не менее организует их *в соответствии с экономической логикой*. Это открывает дорогу социологическому прочтению культуры как относительно независимого экономического поля, в рамках которого единицей стоимости выступают не деньги, а престиж. Такой ход, по мнению Гильори, позволяет снять с Бурдьё обвинения в «экономизме» — понимании культурных форм в качестве надстройки, отражающей детерминирующий их экономический базис, но все же назвать его анализ культуры экономистским не было бы большой натяжкой<sup>31</sup>. Он экономистский в том смысле, что культура здесь моделируется по аналогии с ограниченной экономикой, ограниченность которой основывается на негласном признании фиксированности национальных границ.

Бурдьё хочет решить проблему отношений детерминации между базисом и надстройкой за счет провозглашения сходства — и потенциальной конвертируемости — финансового и культурного капиталов. Как и деньги, культурный капитал считается конвертируемым в двух смыслах. Во-первых, обладание культурным капиталом может повысить экономический статус в пределах национальной общественной

<sup>30</sup> *Bourdieu*. Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste / Transl. R. Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.

<sup>31</sup> См.: *Guillory*. Cultural Capital. P. 326-327.

тотальности. Во-вторых, на международном уровне культурный капитал принимает разные национальные формы, но у всех наций есть те или иные виды культурного капитала. Таков парадокс, вытекающий из перспективы компаративистского анализа культурного капитала. Предположительно у каждой нации должна быть своя единица престижа (наподобие денег), и все они должны быть конвертируемы. Возможность обобщенного анализа подразумевает существование Всемирного культурного банка или по крайней мере Международного фонда престижа.

Однако престиж и деньги не конвертируются напрямую, хотя представители академического мира многое выигрывают — как в аналитическом, так и в финансовом плане, — веря в это. Они лишь кажутся аналогичными, когда анализ ограничивается исключительно *национальными* границами, в пределах которых культурный капитал может казаться более взаимозаменяемым, поскольку вопрос о его переводимости не ставится. Если бы он был поставлен, возникла бы проблема: вместо описания культурного капитала как валюты национальной общественной тотальности нужно было бы спросить: «Престиж для кого?», и на этот вопрос не было бы готового ответа, потому что культура была бы теперь не единой игрой, а множеством гетерогенных игр. Если культурный капитал может распределяться, тогда за классовым анализом такого распределения скрывается этноцентризм. Если все культуры по-разному капитализированы, должна существовать определенная форма их конвертируемости, которая будет поддерживать господствующее определение культуры.

Иллюзия отсутствия этноцентризма возникает, только если культурный капитал циркулирует на *национальном* уровне, где единая валюта культурного капитала кажется свободной от всякой этнической специфики и соотносящейся лишь с абстрактной идеей нации. В этой перспективе у попытки Гильори

перефразировать спор о каноне в терминах распределения культурного капитала обнаруживается обратная сторона: желание сохранить форму национального государства в качестве фундаментальной единицы культурного анализа в мире, где статус национального государства оказывается под угрозой вследствие глобального смешения («геокультуры» по Валлерстайну) и дробления наций. Национальное государство явно уступает дорогу транснациональной корпорации и больше не является первичной инстанцией воспроизводства капитала<sup>32</sup>.

Поэтому, если Бурдые (любящий претендовать на объективность) и Гильори и рекомендуют что-либо для Университета исходя из своего анализа, то не альтернативу системе, а более равномерное распределение капитала *внутри* системы, которое Гильори тематизирует в качестве расширения «доступа» к культурным благам или их «доступности». Так, в конце своей книги Гильори предлагает следующий «мысленный эксперимент»: что будет, если реорганизовать систему культуры, открыв максимальный доступ к культур-

<sup>32</sup> Проблема международной валюты культуры затрагивает культурные исследования в целом. Поэтому Эндрю Росс и Грэм Тёрнер поставили под вопрос политические цели экспорта радикально-критических методологий из метрополии в бывшие колонии (соответственно из Соединенных Штатов в Австралию). Однако их замечания относительно необходимости учета специфики национальных культур упускают главное, а именно восприятие национального государства в качестве исходной единицы культурного анализа, в качестве *langue* по отношению к которому определяется значение каждой культурной *parole*. Это позволяет экспортировать культурные исследования *вместе с национальным государством* (вот почему авторы, занимающиеся культурными исследованиями, склонны придавать своим апелляциям к популярной культуре националистический оттенок всякий раз, когда содержание национальной идеологии могло бы получить левый уклон). См.: *Ross A.* No Respect: Intellectuals and Popular Culture. L.; N. Y.: Routledge, 1989; *Turner G.* «It Works for Me»: British Cultural Studies, Australian Cultural Studies, Australian Film // Cultural Studies.

ному капиталу? Это предел того «переосмысления», к которому призывает в своей книге Гильори<sup>33</sup>. Тут сразу же напрашиваются неудобные институциональные вопросы о том, *кто* будет осуществлять реорганиза-

<sup>33</sup> Эти проблемы находят непосредственное отражение в книге Гильори. В предисловии все главы представляются как исследования конкретных случаев, группирующиеся вокруг обсуждаемой в главе 1 общей проблемы формирования литературного канона. Но каждая глава заканчивается обобщением и предложением двигаться в новых направлениях, которые в самой книге реально не разрабатываются. Глава 1 призывает к анализу «систематического конституирования и распределения культурного капитала» (р. 82) в рамках «проекта политической интеграции». Такой анализ осуществляется в главах 2 и 3, но это совершенно не проясняет, что должно произойти на той стороне, каким образом рассмотрение литературы в качестве «культурного капитала» приведет к реконцептуализации учебных планов по литературе, не говоря уже о политической интеграции. В этом смысле анализ любопытным образом паразитирует на системе, которую он разоблачает и осуждает. Глава 4, посвященная канонизации «литературной теории», заканчивается требованием реконцептуализировать предмет литературоведения (р. 265), однако без указаний на то, как это можно сделать. То же самое относится к выпадам против институциональной педагогики, из которых Гильори, осудив харизматическое преподавание и роль аффекта и обнаружив в стремлении де Мана и Лакана к строгости подспудное «желание создать из своих последователей церковь» (р. 202), не выводит никакой альтернативной педагогики или институциональной практики.

Это значит, что много говорится о необходимости переосмысления учебных планов по литературе, однако примеров того, какого рода работу нужно для этого проделать, практически не приводится, за исключением самой книги. В итоге у читателя складывается впечатление занятой цикличности: учебные планы по литературе будут заменены курсами и книгами, посвященными социологическому анализу их формирования и призывающими преодолеть их. В такой цикличности нет ничего абсолютно нового. По сути, здесь возникает та же проблема, которую Гильори столь пронизательно раскрывает в случае Ливиса: противоборствующая культура уничтожает саму себя, поскольку победа означала бы поражение (утрату статуса противоборствующей).

цию и *как*. Но это, возможно, лишь мелкие придирки. Гораздо важнее то, что марксистская модель распределения справедливости, лежащая в основе данного предложения, дает недвусмысленно понять, что «мечта о согласии», которую Гильори до этого критиковал, вновь заявляет о себе. К тому же подобное перераспределение культурного капитала было бы гораздо менее опасным для системы, чем считает Гильори. Разве предложение Гильори преследует не те же самые цели, которые сегодня, в период расширения капитализмом своего потребительского базиса, ставит перед собой технократическая культура? Чем перераспределение Гильори отличается от тэтчеровского желания привести всех подданных в лоно «демократии собственников»<sup>34</sup>? Не может ли доступ к культуре в конечном итоге различаться так же, как доход?

Думаю, мы вправе требовать гораздо более глубокой рефлексии политики «доступа», чем та, что предлагает Гильори. Однако он делает следующий вывод.

**В культуре подобного универсального доступа канонические произведения не воспринимались бы, как это часто бывает сегодня, в качестве безжизненных монументов или подтверждений классовых различий. В той мере, в какой споры о каноне привели к дискредитации эстетического суждения или недовольству его метафизическим претензиями и политическими пристрастиями, они упустили самое главное. А главное не в том, чтобы покончить с суждением, а в том, чтобы преобразовать условия его практикования. Если выйти из игры культуры невозможно, тогда — даже в случае когда культурный капитал является единственным видом капитала — может существовать и другая игра, менее жестокая по отношению к проигравшим — игра *эстетическая*. Обобществление средств производства и потребления стало бы условием**

<sup>34</sup> Так Маргарет Тэтчер часто называла свою политику. Концепция «демократии собственников» была разработана в консервативных кругах Великобритании еще в 1920-е гг. Основная идея данного подхода — максимальное распространение частной собственности. — *Примеч. перев.*

неограниченного эстетизма, а не способом его преодоления. Но, разумеется, это всего лишь мысленный эксперимент (р. 340).

Эти финальные слова, подводящие итог 340 убранным страницам, выражают довольно своеобразную надежду на искупительную силу эстетического. Такое впечатление, что они говорят: мы еще не доросли до Канта, лишь когда Маркс закончит свою работу и средства производства и потребления будут обобществлены, мы сможем действительно стать кантианцами, предавшись невинной и свободной игре эстетического суждения. Только в этом случае, утверждает Гильори, различия, возникающие вследствие соперничества суждений, перестанут вести к социоэкономическим последствиям и будут иметь исключительно культурный эффект.

Откровенное упование на относительную автономию эстетического приводит к тому, что экономический базис наделяется немислимыми привилегиями. Лишь когда он отброшен, эстетическое суждение получает свободу реализации своей принципиальной безбидности. Эстетизм безграничен, потому что создаваемые им различия — это больше не реальные, жестокие различия. Здесь проглядывает фуриеризм: давайте превратим нацию в фаланстеров, и тогда все мы станем художниками. Подобный образ предполагает возможность того, что культура является закрытой системой, игрой с фиксированными границами — границами нации. При этом, похоже, забывается современное глобальное распространение капитализма как *jeu sans frontieres*<sup>35</sup>, о которой говорит Гильори (р. 345, ref. 11). Более того, мысль о том, что культура есть поле, по сути, безбидных различий, кажется мне сомнительной, если не сказать больше. Дело не только в том, что культурные различия имеют социоэкономические последствия и поэтому кое-что значат, иначе все мы говорили бы на одном языке. Если серьезно

<sup>35</sup> Игра без границ (фр.). — Примеч. перев.

отнестись к тому факту, что мы не говорим на одном языке и «социальная тотальность» не определяется аналогией между этнической принадлежностью, национальным государством и национальным языком, тогда исчерпывающий анализ в терминах культурного капитала оказывается невозможен.

Интерес к Бурдье, проявляемый мыслителями вроде Гильори и более близкими к культурным исследованиям учеными, обусловлен тем, что Бурдье предлагает анализ культуры, способный учитывать утрату ею всякого специфического референта — ее дереференциализацию, но в то же время предлагающий нечто похожее на позитивное знание культуры, получаемое путем картографирования распределения культурного капитала согласно близости или удаленности от культурного центра. Я бы сказал, что это свидетельствует о непонимании современной сущности власти. Бурдье и его последователи не осознают, что центр перестал быть реальным местом. Фуко знал, что паноптизм — лишь одна из моделей власти (хотя многие его читатели склонны не замечать этого). Культура — не крепость, которую можно занять. На самом деле в центре больше никого нет. Когда-то в центре располагался институт национального государства, воплощавший капитал и выражавший его в форме культуры, пронизывавшей все поле социального. Но упадок национального государства означает, что центр — лишь приманка. Капитал больше не растекается из центра, скорее он циркулирует по окружности, за спинами тех, кто не отводит глаз от центра. Глобальное круговращение капитала находится в руках мульти- или транснациональных корпораций. Так называемый центр — национальное государство — теперь просто виртуальная точка, организующая периферийные субъективности внутри глобального потока капитала, это не место, в котором можно находиться. Поэтому сегодня все исключены из культуры и одновременно почти все включены в глобальный поток капитала.

Одним словом, упадок национального государства означает, что вопрос культуры — это больше не вопрос включения либо исключения субъекта по отношению к культурному центру, и даже не вопрос степени исключения. Отсюда вытекает проблематика участия, так как история освобождения, т.е. перемещения с окраин в центр, прохождения сквозь врата субъектности, утратила смысл. Представителям академического мира прекрасно известно, что позиция высказывания периферийна: центр безмолвен. Я имею в виду, что сегодня в академическом мире говорить можно лишь с позиции маргинальности. Даже консерваторы должны заявлять о своей культурной маргинализации, чтобы иметь возможность говорить. Люди вроде Дэвида Хоровица или Динеша Десузы утверждают, что к ним относятся, как к еретикам, поскольку они отстаивают патриархию и защищают превосходство западной культуры. О чем говорит то, что даже поборники *центра* вынуждены заявлять о своей маргинализированности?

Есть большой соблазн увидеть в «культурных войнах» (как их называет Джеральд Графф) благоприятный знак того, что спор по поводу американской национальной идентичности вновь ведется там, где и должен, — в Университете<sup>36</sup>. Блаженство сей рассвет живым встречать, но быть на ставке и не очень старым — вот отрада!<sup>37</sup> Однако похожи ли Соединенные Штаты на «романтический край... где разум утвердил себя полней всего», каким виделась Вордсворту революционная Франция? В американских культурных войнах меня беспокоит то, что от обеих сторон я слышу некий сплав предписаний и описаний от имени национальной идентичности: они заявляют, что американ-

<sup>36</sup> *Graff G.* Beyond the Culture Wars: How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education. N. Y.: Norton, 1992.

<sup>37</sup> Измененная строка из поэмы У Вордсворта «Прелюдия». Оригинал звучит следующим образом: «Bliss was it in that dawn to be alive, / But to be young was very Heaven!», что можно перевести: «Блаженством было сей рассвет живым встречать, но молодым быть — вот была отрада!». — *Примеч. перев.*



екая национальная идентичность является и должна быть отражением либо избранной традиции, либо мультикультурной радуги<sup>38</sup>. Лично я за открытость, но у меня есть определенные сомнения относительно того способа, которым сторонники «разнообразия» обосновывают свои аргументы, ссылаясь на реальное разнообразие американской идентичности. Это все равно что твердить, будто быть истинным американцем — значит быть иммигрантом. Подобный либеральный аргумент повторяет просвещенческий трюк, противопоставляя человеческой культуру и природу и помещая коренных американцев или местное население на сторону природы, а не культуры.

Например, во введении к книге «По ту сторону отсроченной мечты: мультикультурное образование и политика совершенства» Бекки У Томпсон и Сангита Тьяги пишут: «Наш проект... это ни много ни мало переосмысление „Америки“»<sup>39</sup>. Они явно хотят избежать расизма, поэтому подчеркивают, что среди авторов сборника есть «коренной гаваец», а также другие «люди с иным цветом кожи». О том, насколько этот благонамеренный сборник исполнен беспокойства по поводу статуса Университета, который он не может рассматривать напрямую, говорит раздел, содержащий сведения об авторах и парадоксальным образом подчеркивающий маргинализированность авторов в силу их расы, тендера или сексуальной ориентации, одновременно акцентируя сопутствующую близость к реальности, придающую вес их словам<sup>40</sup>. Поэтому

<sup>38</sup> Первая глава «Культурного капитала» Гильори посвящена тщательному и взвешенному опровержению мнения о том, что литературный канон должен пониматься преимущественно как *отражение* общества, в котором он признается таковым.

<sup>39</sup> Beyond a Dream Deferred: Multicultural Education and the Politics of Excellence / Ed. B. W. Thompson, S. Tyagi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. xxxi.

<sup>40</sup> Вот два примера биографических справок из «По ту сторону отсроченной мечты» (р. 258). «Эвелин М. Хэммондс, доцент Массачусетского технологического института, участник

хотя институциональная принадлежность авторов по-прежнему указывается, но, что удивительно для книги по образовательной политике, в большинстве случаев основное внимание уделяется внеобразовательным формам деятельности и культурной маргинализации. Как ни печально, но внимание к данным аспектам является здоровой реакцией на давление со стороны сложившегося академического рынка, на котором «реальное», или внеакадемическое, стало ценным академическим товаром<sup>41</sup>. Именно маргинализация авторов по отношению к институтам культуры является основанием их культурного участия. Понятия края и центра больше не объясняют динамику власти.

Логика, превращающая самобытность в одно из имен различия, без разбора помещаемое в ряд других (из страха исключения), дает самобытности право голоса лишь при условии признания себя одним из множества иммигрантов, т.е. при условии качественной *гомогенизации* различий, которые перечисляются

программы „Наука, технология, общество“, автор революционной статьи „Раса, пол, СПИД: конструирование Другого“ (1986). Будучи афроамериканской феминисткой, внимательно следила за сенатскими слушаниями о назначении Кларенса Томаса в Верховный Суд США, а также за делом профессора Аниты Хилл, чему посвятила статью „Кто говорит от лица черных женщин?“ (Sojourner. 1991. October). «Ян Фиденцио Хени Лопес, доцент юриспруденции в Университете Висконсина, занимается взаимоотношениями чикано и полиции в восточном Лос-Анджелесе, а также идеей расы в американском праве. Хени Лопес родился и вырос на Гавайях; мать — сальвадорка, отец — этнический ирландоамериканец». Качественная гомогенизация различия нигде так не очевидна, как в тавтологической квалификации «этнический ирландоамериканец», подразумевающей, что некоторые ирландоамериканцы более этничны, чем другие. Это означает, что здесь применяется гомогенизирующий стандарт подлинного различия (т.е. идентичности или тождественности).

<sup>41</sup> Брюс Роббинс с горечью фиксирует этот процесс, когда обсуждает современные формы того, что он называет «легитимирующей речью». См.: *Robbins B.* Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture. L.; N. Y.: Verso, 1993.

в следующем пассаже: «Мы стремились предоставить слово всем, кто внес свой вклад в прогрессивные образовательные перемены, поэтому большинство глав написано людьми различных цветов кожи — афроамериканцами, латиноамериканцами, азиатскоамериканцами, индейцами и коренными гавайцами, в дополнение к главам, авторами которых были белые женщины, геи и лесбиянки»<sup>42</sup>. Мне кажется, что идея самобытности — лишь одна из жертв гомогенизации, осуществляемой подобными списками. Мультикультурализм неизбежно гомогенизирует любые различия как одинаково отклоняющиеся от нормы. Именно поэтому мультикультурализм замещает национальную культурную политику глобальной экономикой, будто на тренингах чувствительности в транснациональных корпорациях или в рамках федеральной политики таких сверхдержав, как Канада или Европейский союз, которые пытаются приспособиться к глобальной экономике. Иными словами, мультикультуралистские аргументы могут оказаться еще одной разновидностью американизации, что позволяет несколько иначе относиться к заявлению авторов введения о том, что они переосмысливают, т.е. *переописывают*, Америку<sup>43</sup>.

Хотя критику мультикультуралистской позиции можно было продолжить, меня в данный момент больше интересует диагностика, а не опровержение, поскольку я хочу понять, *почему* ведущиеся в США дебаты по поводу национальной культуры вернулись в Университет. Так называемые дебаты не столь специфичны для Америки, как принято думать. На самом деле они являются не столько результатом некоего предательства, сколько следствием эндемического состояния современного высшего образования — проблем, порождаемых отсутствием культурного цен-

<sup>42</sup> Beyond a Dream Deferred. P. xxx.

<sup>43</sup> Пагубное допущение о том, что мышление и описание представляют собой одну и ту же деятельность, повально распространено в спорах о каноне.

тра<sup>44</sup>. Именно в этой пустоте разгораются культурные войны.

Однако я не утверждаю, что группы, которые в прошлом контролировали культурный центр, исчезли либо спрятались за лживыми рассказами о своей непричастности к культурной власти. В этом отношении, думаю, Джеральд Графф слишком торопится, когда в своей книге «По ту сторону культурных войн» называет историю маргинализации мертвых белых мужчин, вдохновляющую полемические аргументы Аллана Блума, Уильяма Беннета и др., фальсификацией. В действиях правых нужно видеть симптом. Графф прав, когда отмечает, что при Рейгане и Буше правые фактически сосредоточили в своих руках всю культурную власть, крича при этом о том, что их исключили. Это не просто идеологический трюк, попытка использовать шарм бунтарства, как в случае выдуманного кандидата-республиканца из фильма «Боб Роберте»<sup>45</sup>. Мы должны спросить, что означает потребность держателей культурной власти изображать из себя революционеров-бунтарей. Мне кажется, что иеремиады консервативных авторов мотивированы ощущением пустоты имеющейся у них культурной власти. То есть они осознают бессилие своей культурной власти и потому обвиняют левых интеллектуалов в ее узурпации. Они владеют центром, но знают, что это лишь виртуальная точка. Культурные правые

<sup>44</sup> Майкл Питере отмечает: «Говорить, что университет в западном обществе переживает кризис, — значит всего лишь вторить мыслям и ощущениям поколения послевоенных исследователей. Слово „кризис“, следовательно, почти полностью утратило концептуальный смысл». *Peters M. Performance and Accountability in «Post-Industrial Society»: The Crisis of British Universities // Studies in Higher Education. 1992. Vol. 17. No. 2.*

<sup>45</sup> «Боб Роберте» (1992) — фильм Тима Роббинса по его же сценарию. Главный герой — фолк-певец Боб Роберте, который выставляет свою кандидатуру на пост сенатора-республиканца от штата Пенсильвания, умело создавая образ бунтаря и революционера. — *Примеч. перев.*

восстают не против своего исключения из центра, а против исключения *самого* центра, его редукции. Следовательно, культурные войны ведутся между теми, кто обладает культурной властью, но боится, что она больше не имеет никакого значения, и теми, кто, будучи отлученным от культурной власти, верит, что она приобрела бы значение, если бы они ее получили.

Неустанная самомаргинализация обеих сторон ослепляет их и не дает увидеть, что ставки в игре изменились, что центр на самом деле *не говорит*, что привилегированная позиция высказывания — это уже не позиция субъекта, участвующего в культуре. То, что предстает самомаргинализацией субъекта (и часто получает обвинительный ярлык культуры *разочарования* навешиваемый и правыми вроде Десузы, и либералами вроде Роберта Хьюза, и левыми вроде Сэнди Козна)<sup>46</sup>, является симптомом конца национального государства (реального или идеального) как культурной формы, в которой говорящий субъект мог бы найти авторитетное отражение. Претензия на субъективную маргинализацию заслоняет тот факт, что с уходом национального государства как культурной формы высказывания начинают производиться, скажем так, *периферийными сингулярностями*, а не традиционными гражданами-субъектами.

Я использую термин «сингулярность», заимствованный в том числе у Делёза и Гваттари, чтобы указать на дальнейшую невозможность функционирования субъектной позиции в качестве места сознательного синтеза чувственных впечатлений<sup>47</sup>. Я предлагаю перейти от категории субъекта к понятию сингулярности в качестве способа понимания индивидуального суще-

<sup>46</sup> *D'Souza D.* Illiberal Education. N. Y.: Free Press, 1991; *Hughes R.* The Culture of Complaint: The Fraying of America. N. Y.; Oxford: New York Public Library and Oxford University Press, 1993; *Cohen S.* Academia and the Luster of Capital. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

<sup>47</sup> См.: *Deleuze G., Guattari F.* A Thousand Plateaus / Trfnsl. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

ствования. Согласно Декарту мыслящий индивид становится одним из субъектов, когда превращает себя в локус мыслительной деятельности. Способность думать о своих мыслях (размышлять о своем мышлении) есть самосознание. Все индивиды обладают этой способностью и потому, в принципе, взаимозаменяемы. Такие исследователи, как Хабермас, выводят отсюда нашу способность соглашаться или по крайней мере соглашаться не соглашаться, превращая ее в основание коммуникабельности. Субъект, таким образом, представляет собой факт самосознания и не отмечен тендером, расой и т.п.

Переход к идее сингулярности возможен вследствие появления сомнений в категории субъекта и ее мнимой нейтральности<sup>48</sup>. Сингулярность позволяет говорить об индивидах, а не субъектах. Она отсылает к радикальной гетерогенности индивидов, к тому абсолютному факту, что ты — не что иное, как агломерат материи, истории, опыта и всего остального, в тебе нет ничего, что можно было бы изначально считать присущим всем. Когда белая американка-лесбиянка со Среднего Запада (список отличительных признаков можно, разумеется, продолжить) общается, скажем, с черным натуралом из Либерии, они делают это не на основании общей субъективности (или даже общего субъективного притеснения), которая делает их прозрачными друг для друга в ходе обмена. Скорее

<sup>48</sup> Эти сомнения воплотились в критике идеи Я-присутствия (претензии на то, что человек, слыша свои высказывания, находится наедине с собой, хотя на самом деле самосознание опосредовано лингвистической репрезентацией, имеющей внешний источник) и в отказе от мнимой нейтральности и «неотмеченности» разумного субъекта, который в действительности является мужчиной, белым, гетеросексуалом и т.д. Хорошими примерами такого рода критики служат сборник «Кто после субъекта?» (Who Comes After the Subject? / Ed. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. N. Y.; L.: Routledge, 1991) и книга Джудит Батлер «Тела, с которыми нужно считаться» (*Butler* / Bodies That Matter. N. Y.; L.: Routledge, 1990).

*переговариваются* сингулярности, имеющие крайне странную структуру, поскольку она неповторима. Сингулярность не способна достичь всестороннего самосознания, так как, если бы она могла познать себя, то «я», которое она бы познавала, не совпадало бы с тем «я», которое оно осуществляло бы познание.

Иными словами, сингулярность — это *минимальный узел специфичности*, не гомогенизированный структурно в форме субъекта. Это не делает сингулярного индивида своего рода «свободным радикалом», выражаясь языком физики. Массовая культура гомогенизирует сингулярности (превращая их в потребляющих субъектов, а не в традиционных производящих субъектов публичной сферы или гражданского общества). В этом отношении потребительство — главный признак недостаточности понятия субъекта, так как традиционные описания субъекта не способны объяснить даже то, почему нам нравится делать покупки, хотя мы знаем, что это форма самозабвения, а не свободный и автономный акт: мы покупаем не то, что хотим, а то, что нам продают, и затем начинаем это хотеть. В результате субъект-центрированные теории вынуждены разрабатывать понятие идеологии, заявляя, что покупки, совершаемые не с целью выживания, есть продукт идеологического одурманивания наивных простаков — еще один нарратив грехопадения.

Хотя мои последние рассуждения могут показаться излишне усложненными, я бы хотел отметить, что достоинством понятия сингулярности является то, что оно позволяет обсуждать противоречивые и разнообразные способы установления отношений желания (товаров и пр.), власти и знания между индивидами без принятия допущения о существовании стабильного, естественного или логического порядка этих отношений, который мы утратили и к которому должны вернуться. Говорить о «периферийной сингулярности» — значит подчеркивать, что не существует идеального индивида, который был бы способен достичь

либо всестороннего самосознания, либо гармоничных, сбалансированных отношений с другими людьми и миром. Периферийные сингулярности не располагаются в центре культуры.

Понятие культуры выдвинуло на передний план централизованного субъекта, идеологическая апелляция к которому должна была демонстрировать, что логика культурного участия является основанием равенства, выходящего за пределы экономической экспроприации. Современная капиталистическая экономика сбросила эту идеологическую вуаль. Поэтому, хотя преграды на пути к культурному представительству по-прежнему существуют, теперь их можно рассматривать как остаточное явление. Происходит стремительное ниспровержение культурных табу. Мадонна — эта икона Девы — появляется на экране в постели в чернокожим геем, и зритель занимает культурную позицию по отношению к этой сцене в зависимости от того, насколько она шокирует. Именно это Дебор называл обществом зрелищ: переработку того, что находится за рамками системы, во *внутренний* элемент системы, обладающий «шоковой ценностью». Мадонна знает, что культура — это роли и их комбинации, а не идентичности. В принципе, любой может принять участие в культуре, получить свои уорхоловские 15 минут славы. Такая возможность появляется потому, что участие в культуре уже не имеет для этой культуры никакого значения; общество больше не организуется ради реализации культурной идентичности, превратившейся в помеху на пути капитала, а не в его орудие.

Нам нужно не осуждать этот процесс от имени скрытых или пока еще нереализованных идентичностей, а переосмысливать вопрос действующего начала (*agency*), спрашивать себя, какого рода действующие начала могут соотноситься с пространством *ретрансляций или ролей*, а не самотождественных субъектов. И чтобы никто не подумал, будто я просто выступаю



против культурных исследований, добавлю, что работа в области культурных исследований определяется тем же самым напряжением: общей тенденцией к критике идеологии при понимании ее ограничений. Иногда это выглядит дурной верой (тайной надеждой на то, что различные действующие начала соединятся в субъекте истории, что теория «культурного конструирования» станет основой нового исторического проекта), иногда — попыткой заниматься не тем, чем обычно.

Представление о важности культуры неразрывно связано с главенством национального государства как политической формации, и упадок национального государства означает, что вопрос власти больше не структурируется в терминах включения или исключения субъектов из участия в культуре. Вместо субъективных позиций мы должны говорить о сингулярностях, периферийных по отношению к виртуальному культурному центру, который безразличен к ним как к субъектам (так же, как к ним не было безразлично национальное государство). Другими словами, если раньше в центре диаграммы находилось слово «культура», то теперь мы можем написать там «совершенство». Позиции можно картографировать в соответствии со степенью их совершенства, для чего нужны бюрократические институты вроде Университета. Однако эти институты больше не являются культурными в сильном смысле слова, и наша позиция по отношению к ним не гарантирует смысл, так как совершенство, как мы видели в главе II, не имеет референта, это внутренняя единица системы, базовое деление виртуальной шкалы.

Именно это я имею в виду, говоря, что культурные исследования возникают в качестве квазидисциплины, когда культура перестает быть движущим началом Университета и становится одним из объектов исследования. Проблема участия оказывается наиболее острым предметом рефлексии тогда, когда мы больше

не знаем, что значит участвовать, когда больше не существует крепости, которую мы должны занять. Это не значит, что культурные исследования бессмысленны, что те, кто практикует их, упустили самое главное. Скорее если культура есть всё, тогда у нее нет центра, нет внешнего референта — и задачей культурных исследований, на мой взгляд, является анализ этой дереференциализации.

Шанс решить данную задачу вытекает из того, что практика культурных исследований — это современный способ осмысления вопроса о сути пребывания в Университете, с тем усложняющим уточнением, что в отличие от немецкого идеализма в данном случае мышление само по себе уже не может служить ответом на вопрос. Такова ситуация постисторического Университета, Университета без идеи. Но тогда по-прежнему остается неясным, как понимать работу, совершаемую культурными исследованиями, — как концептуализировать массу анализов не только в качестве восхитительных симптомов ностальгии по некогда существовавшему Университету? То есть каким образом культурные исследования могут заниматься чем-то помимо совершенной критики культуры?

## VIII. *Постисторический Университет*

Каким можно представить себе новый Университет, если направлявшая его идея культуры перестала играть ключевую роль? В последней главе будут намечены рамки транснационального сравнительного анализа Университета. Общая линия аргументации должна строиться с учетом того, что, хотя Университет продолжает существовать, его нельзя понять, если брать за точку отсчета исключительно его взаимосвязь с культурой. Поскольку транснациональный капитализм лишил культуру смысла и сегодня институциональная система демонстрирует способность функционировать без отсылки к данному термину, осмысление роли образования больше нельзя строить вокруг идеи овладения культурой или сопротивления ей. Это не значит, что в Университете надо избегать критического суждения, превращаясь в пассивных наблюдателей или даже ревностных слуг капитала. Как я покажу, сегодня вопрос ценности становится значимым как никогда, и сопротивляться дискурсу совершенства можно, именно обсуждая ценность как проблему *суждения*. Оценивание может стать социальным вопросом, а не измерительным инструментом. И для этого больше не нужно указывать, что составляет подлинную ценность, что действительно легитимирует преподавание, так как главным моментом отныне выступает не сущность ценности, а ее *функция*.

В то время как совершенство выносит вопрос ценности за скобки, делая ставку на измерение и замещая отчетность или ответственность механизмами учета, поддержание вопроса ценности открытым, на мой взгляд, оставляет открытой и возможность ино-

го мышления о социальном. Принципиально важно, что такая постановка не предполагает выработку истинной модели социального, опирающейся на Университет или создаваемой в нем. Университет не становится центральным местом исследования культурных ценностей, а превращается в одно из множества мест, в которых предпринимаются попытки высказывания суждений, остающихся вопрошающе открытыми. Но я забегаю вперед. Сначала я хотел бы вернуться к проблеме критики, чтобы связать трудности, которые я отнес на счет дисциплинарного проекта культурных исследований в целом, с вопросом о том, как мыслить после культуры.

Упадок национального государства и культуры как национальной идеологии не только меняет традиционную роль Университета, но и затрудняет поиск терминов, с помощью которых мы могли бы проанализировать такого рода трансформацию. Я уже описал один из уделов современного, или постисторического, Университета: Университет Совершенства, где совершенством именуется нерепрезентативный принцип, позволяющий максимизировать степень непрерывного внутреннего администрирования. Я также сказал, что данной тенденции следует сопротивляться. Однако попытка сопротивляться ей посредством критики, путем мобилизации критической функции Университета, увы, остается, в сущности, кантианской, если не луддитской.

Проблема вклада критики в воспроизводство системы была обозначена с великолепной лаконичностью и полемической остротой Теодором Адорно в работе «Культурная критика и общество»<sup>1</sup>. В этом многогранном эссе рассматривается распад традиционных форм культурной критики в ситуации отказа современной культуры от идеологических притязаний. Уже недостаточно ни бороться с практикой исключения,

<sup>1</sup> *Adorno T. W.* Cultural Criticism and Society // Prisms / Transl. S. and S. Weber. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

обвиняя высокую культуру в том, что она является (буржуазной) частью, выступающей от лица целого, ни обвинять массовую культуру «хлеба и зрелищ» в том, что она маскирует истинную сущность экспроприации. В таком контексте критика культуры как идеологии устаревает, поскольку нет ничего вне культурной идеологии. Культура больше ничего не скрывает. Критика идеологии не способна отыскать ничего по ту сторону культуры, хотя «материалистическая прозрачность культуры не сделала ее более честной, лишь более вульгарной» (р. 34). Это значит, что анализ культуры больше не имеет устойчивого основания, не способен связать ее продукты с махинациями неких заинтересованных сторон. По словам Адорно, «сегодня идеология подразумевает видимость общества. Идеология, хотя она и опосредована тотальностью, за которой скрывается правило частичности, не сводима просто к частичному интересу. Все ее составляющие, так сказать, равноудалены от центра» (р. 31).

Адорно говорит, что культурный критик занимает либо трансцендентную позицию, обвиняя культуру в ложности или противоестественности (не понимая, что сама идея «естественного» создается критикуемой им культурой), либо имманентную, предлагая культуре самосознание, которое у нее уже есть, и тем самым усиливая ее вульгарность, но не честность. «Больше не существует идеологий в аутентичном смысле ложного сознания; есть лишь рекламирование мира посредством его удвоения и провокационной лжи, которая не заставляет верить, а принуждает молчать» (р. 34). Критика культуры исходит из того допущения, что культура организуется по принципу истинности и ложности, а не успешного или неуспешного функционирования. Но что еще важнее, эта критика предполагает существование квазирелигиозной веры в культурные иконы, и поэтому она утрачивает силу, как только система оказывается готовой превратить любую культурную икону в источник экономической

прибыли. Жизнь британской королевской семьи становится не идеологическим оправданием всенародной покорности, а мыльной оперой, в то время как герои MTV Бивис и Батхед осуществляют семиотический анализ тендерных ролей в видеоклипах на потеху тех зрителей, которых культурная критика считает слепыми простаками, одурманенными этими самыми видеоклипами.

Отсюда вытекает проблема культурных исследований: их анализ культуры важен, но лишь в качестве площадки для дальнейших инвестиций системы, которая больше не является культурной в традиционном смысле слова. Вместо того чтобы нести угрозу, анализы, осуществляемые в рамках культурных исследований, предоставляют системе новые маркетинговые возможности. Такие практики, как панк-музыка и панк-стиль в одежде, обретают самосознание в академических эссе, но их достоинство определяется не их аутентичностью, а *рыночной ценностью*, находящей выражение в кино, MTV или туристических поездках по Лондону. Путеводитель — лучшая иллюстрация того, что культурная специфика перестает быть аутентичной альтернативой рыночной системе, превращаясь в предмет широкого потребления. Культурная специфика не имеет референта за пределами той системы, в которой она циркулирует. Если говорить прямо, то шок, вызываемый панком, в культурном смысле очень непродолжителен, поскольку скоро оказывается, что можно быть «совершенным панком». Однако его кратковременность не означает, что нет смысла пытаться делать что-то новое; она лишь указывает, что было бы наивно полагать, будто, делая что-то новое, можно получить доступ к подлинной культуре, находящейся за пределами системы, или полностью разорвать цепь присвоений.

Я не думаю, что мы можем поставить перед собой цель отбросить идею культуры и вновь обратиться к идее разума, вернуть культуре ее рассудок и сделать

историю местом рационального анализа. Поэтому когда Энтони Исхоуп приветствует культурные исследования в качестве новой, более научной парадигмы, способа анализа культуры, очищенной от суеверий эстетической идеологии и предстающей нагой в жестком свете одного только разума, у меня складывается впечатление, что критическая сила культурных исследований рискует быть поглощенной кантианской ностальгией. Подтверждение своих опасений я нахожу в той строгой дисциплинарной ориентации, которой придерживаются люди, вроде Кэри Нельсона, для которого дисциплинарная проблематика культурных исследований становится вопросом пограничных диспутов, вопросом окончательной победы в споре факультетов<sup>2</sup>.

Я утверждаю — и это утверждение, на мой взгляд, должно служить лишь отправной точкой для длительных размышлений, — что нам следует постараться извлечь выгоду из дереференциализации, характеризующей постисторический Университет. Иными словами, мы должны попытаться осмыслить, что значит иметь Университет, лишенный идеи, Университет, имя которого не возникает из этимологического смешения унитарности и универсальности. У Гумбольдта Университет соотносится с идеей тотальности, сочетающей в себе принцип исходного единства науки и идеал ее конечной универсальности, ее распространения посредством *Bildung*<sup>3</sup>. Мне кажется, что первым шагом на пути к преодолению подобной точки зрения должна стать рефлексия того места, где пересекаются сообщество и коммуникация и которое зовется культурой.

<sup>2</sup> См.: *Nelson C.* Always Already Cultural Studies: Two Conferences and a Manifesto 11 *Journal of the Midwestern Modern Languages Association*. 1991. Vol. 24. No. 1.

<sup>3</sup> *Гумбольдт В.* О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине / Пер. Л. Григорьевой // *Современные стратегии культурологических исследований: Труды Ин-та европейских культур*. Вып. 1. М.: РГГУ, 2000. С. 77-78.

Попробую резюмировать свои замечания об Университете Культуры, изложенные в главе V. Университет Культуры основывается на идее *коммуникативной прозрачности*. С точки зрения немецких идеалистов, подобного рода прозрачность является условием слияния этнической общности и абсолютной идеи. Это слияние происходит на многих уровнях. В педагогическом плане Фихте рассматривает преподавание как самораскрытие студентов перед профессорами и профессоров перед студентами. Самораскрытие не имеет ничего общего с обнажением в аудитории; оно предполагает диалог, который должен сплотить преподавателей и студентов в единое корпоративное тело, характеризующееся «общностью духовного существования... при котором они, прежде выучившись глубоко понимать и уважать друг друга, исходят во всех своих помыслах из равно известного каждому и не вызывающего возражений основания»<sup>4</sup>. Это и есть университетское сообщество: бесконечный диалог, о котором говорят Гумбольдт и Шлейермахер. Это сообщество, которое ведет диалог ни о чем, в том смысле, что у него нет предметов для спора. Там нет разногласий (*differends*), нет радикальных и непреодолимых различий, есть лишь аргументы, уточняющие то, по поводу чего мы принципиально согласны.

Шлейермахер делает любопытное замечание о том, что даже авторский лекционный курс, читаемый *ex cathedra*<sup>5</sup>, является разновидностью диалога, прибежищем университетского сообщества<sup>6</sup>. Он полагает, что такого рода курс исполнен духа диалога, даже если внешне он носит иную форму. По мнению Шлейермахера, лекция *ex cathedra* пробуждает в слушателях

<sup>4</sup> *Fichte J.G.* Plandeductifdunetablissementdenseignementsuperieur a fonder a Berlin 11 Philosophies de l'Universite. P. 180-181 (перевод мой. — *Б.Р.*).

<sup>5</sup> С кафедры (*лат.*). — *Примеч. перев.*

<sup>6</sup> *Schleiermacher F.* Pensees de circonstance sur les universites de conception allemande 11 Philosophies de l'Universite. P. 283 (перевод мой. — *Б.Р.*).



идею интеллектуальной общности и продвигает познание, а не передает знания как продукт. Следовательно, коммуникация — это не средство передачи положительных знаний, а осуществление процесса *Bildung* а. В основе университетского сообщества лежит способность совместного познания. Коммуникация объединяет говорящего и слушающего в процессе раскрытия идеи, она не служит просто инструментом общения или мостом между ними. В этом смысле коммуникация *экспрессивна*, а не транзакционна, поскольку говорящий объективно открывает идею как науку (в процессе получения им или ей знаний), а слушающий субъективно открывает ее как *Bildung* (по мере пробуждения в нем или в ней желания знать).

Позиции Хабермаса, Лепениса и Фиша в отношении Университета, по сути, заключаются в отказе от экспрессивной идеи открытия и возвращении к транзакционной модели коммуникации. Единство не выражается, а негативно подразумевается в качестве обязательно устанавливаемого горизонта согласия, которое, хотя это может и не проявляться эмпирически, тем не менее выступает обязательным условием любых актов коммуникации. Согласие приходит на смену этнической идентичности, становясь основанием унифицированной идеи культуры. В случае культурных исследований эту роль иногда исполняет горизонт *политического* согласия.

Представить иной способ действия гораздо сложнее. Признаться, мне очень нравится высказывание Роберта Янга о том, что Университет — как включенный в рыночную экономику, так и нет — должен «функционировать в качестве излишка, неподвластного экономике»<sup>7</sup>. Налицо бинарная оппозиция, и Университет деконструирует ее, не будучи ни просто полезным, ни просто бесполезным. Отличная идея, вполне в духе пожеланий

<sup>7</sup> *Young R.* The Idea of a Chrestomathic University II Logomachia: The Conflict of the Faculties / Ed. R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992. P. 122.

Гумбольдта: непрямая польза, прямая бесполезность для государства. Конечно, тут же напрашивается вопрос: почему деконструкция ведет к повторению идеи Гумбольдта? Если такой итог прекрасного исследования Янга, посвященного представлениям Ньюмена и Бентама об Университете, кажется мне неудовлетворительным, то лишь потому, что Янг, возможно, все еще ищет способ сохранить идею Университета, предлагая деконструктивную идею — идею придатка, которая будет функционировать подобно идее культуры. Мы могли бы даже популяризировать эту идею, сказав государству, что культура всегда была опасным придатком. Однако я не думаю, что мы можем сохранить идею Университета, вводя новые референты, пусть даже такие неудобные, как опасный придаток. Технологический Университет скажет нам в ответ, что он является совершенным придатком, и тем самым извлечет из придатка прибавочную стоимость.

В чем тогда смысл Университета, если мы понимаем, что нам больше не нужно бороться за реализацию национальной идентичности, какой бы она ни была — этнической или республиканской? Задавая этот вопрос, я не расписываюсь в своем желании взорвать Университет или уволиться с работы. Я не пессимист и не оптимист, поскольку не признаю стоящую за этими терминами темпоральность. Здесь я полностью согласен с тезисом Лео Берсани, высказанным в «Культуре искупления»: идея культуры не способна искупить жизнь<sup>8</sup>. Обвинения, выдвигаемые Берсани против притязаний литературного модернизма, ставят под сомнение идею культуры, обеспечивавшую идентичность Университета эпохи модерна. Нам не нужна новая идентичность для Университета, и даже идея придатка не спасет нас. Скорее, нам нужно осознать, что дереференциализация функции Университета позволяет по-иному взглянуть на понятия сообщества и коммуникации.

<sup>8</sup> *Bersani L.* The Culture of Redemption. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

Сопrotивление технократическому Университету, которое не пронизано праведной верой в знание подлинного референта Университета, способного спасти его, не так уж легко вообразить. Множество людей, рассуждающих об Университете, придерживаются одной из двух позиций: либо звучат ностальгические призывы вернуться к гумбольдтовским идеалам образцового сообщества и социального функционирования, либо к Университету предъявляется технократическое требование признать свою корпоративную идентичность и стать более продуктивным, более эффективным. Простое пренебрежение апелляциями к совершенству здесь не поможет. Современная геополитическая ситуация, на мой взгляд, препятствует возвращению к уровню государственного финансирования, характерному для западного Университета в период Холодной войны, когда культура (как в гуманитарных, так и естественных науках) была полем соперничества сверхдержав. Нынешний экономический прессинг означает, что у нас нет никаких шансов полнее воплотить гумбольдтовский идеал, даже если у нарратива национальной культуры все еще есть субъект, способный выступать его референтом.

Современная конъюнктура бросает непростой вызов, но я не думаю, что перед нами стоит задача построить более успешный институт, предложить еще одну модель эффективности, еще один унифицированный и унифицирующий проект. Выход из сложившейся ситуации требует иного мышления, которое не стремится приписать деятельности Университета единую идеологическую функцию. В последней главе настоящей книги я рассмотрю, как мы можем сегодня понимать Университет, отказавшийся от роли флага на национальной культуры, но еще не вставший безвозвратно на путь превращения в совершенную бюрократическую корпорацию. Университет должен найти новый язык для описания своей роли в качестве места высшего образования — роли, которая не является исторически предопределенной.

В современном Университете по-прежнему исполняются три функции: *исследование, преподавание и администрирование*. Последнее, безусловно, быстро становится основным местом размещения ресурсов, и эта экспансия, как я сказал, является симптомом разрыва договора между исследованием и преподаванием, подписанного немецкими идеалистами. Я бы даже сказал, что в Университете Совершенства всеобщий принцип администрирования замещает диалектику преподавания и исследования, в силу чего преподавание и исследование как аспекты профессиональной жизни оказываются в подчинении у администрирования.

Значительная часть нынешней критики Университета апеллирует к тому, что излишний акцент на исследовании вредит преподаванию. В гуманитарных науках эта жалоба звучит с тех пор, как появился Университет эпохи модерна<sup>9</sup>. Однако, как я показал выше, ее современная версия носит иной характер, поскольку данная жалоба является симптомом более фундаментальной катастрофы: крушения метанарратива, центрирующего Университет вокруг производства национального субъекта. Университет больше не является героем этого великого нарратива, из-за чего и произошло скатывание к «профессионализации». Профессионализация обусловлена утратой субъекта — референта образовательного опыта в результате интеграции преподавания и исследования как аспектов обобщающего администрирования закрытой системы: преподавание — это администрирование студентов профессорами, исследование — это администрирование профессоров коллегами, а администрация — это страта бюрократов, администрирующих сразу всех. В каждом случае администрирование подразумевает переработку и оценку информации в соответствии с критериями совершенства, внутренними для данной системы: ценность исследования зависит от того, что о нем думают коллеги;

<sup>9</sup> Исчерпывающее доказательство этого см. в: **Graff G.** *Professing Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

ценность преподавания зависит от баллов, выставляемых другими профессорами, и отзывов студентов; ценность администрирования зависит от рейтинга данного Университета в сравнении с конкурентами. Но что особенно важно — синтезирующее оценивание осуществляется на уровне администрации.

В этом отношении часто повторяемые слова о том, что Университет излишне ориентирован на исследование в ущерб преподаванию, на самом деле являются продуктом ностальгии по субъекту, «опыт» которого мог бы запечатлеть и синтезировать Университет в целом, т.е. ностальгии по студенту, чей *parcours*<sup>10</sup> мог бы воплотить и связать воедино высшее образование. Я покажу, что такой студент никогда не существовал и 1968 г. сделал его несуществование явным (напомним нам среди прочего о том, что якобы универсальный студент имел определенную тендерную принадлежность). Чтобы обсудить, как можно воспользоваться дерегенциализирующим процессом капиталистической бюрократизации, сделав с его помощью Университет более интересным местом для жизни, я сосредоточусь на процессе превращения обобщающей административной логики оценивания в центральный аспект функционирования Университета вместо связки преподавание — исследование. Это не будет простое разоблачение оценочной логики совершенства, поскольку нужно отдавать себе отчет в том, что дискурс совершенства имеет свои преимущества. К примеру, именно благодаря ему феминизм и афроамериканские исследования столь быстро завоевали влиятельные позиции в дисциплинарном поле.

Распад старой дисциплинарной структуры представляется мне не такой уж серьезной потерей. Вопрос лишь в том, чьим интересам служат изменения. Как университетский преподаватель, я призываю внимательно следить за тем, чтобы прибавочная стоимость, получаемая за счет стирания старых границ между

<sup>10</sup> Маршрут, траектория {фр.}. — *Примеч. перев.*

формами труда, распределялась между сотрудниками факультетов и студентами, а не просто присваивалась администрацией. Например, можно сэкономить массу средств (обслуживающий персонал, преподавательские часы, материальное оборудование и т.д.), объединив гуманитарные дисциплины под рубрикой «культурные исследования», и мы должны требовать, чтобы университетские чиновники реинвестировали эти сбережения в финансирование педагогических инициатив (таких как краткосрочные интенсивные формы преподавания и исследования, мини-центры гуманитарных наук и пр.), позволяющих делать нечто интересное.

Сегодня мы уже не можем уповать на искупительную силу исследования, не можем верить в то, что воображаемое сообщество ученых отражает!<sup>1</sup> в микрокосме потенциальное сообщество национального государства, мы должны переосмыслить саму идею сообщества. Ниже я покажу, что, поскольку сообщество — далеко не средоточие единства и идентичности, вопрос соседства мыслителей внутри Университета должен рассматриваться в перспективе *диссенсусного сообщества*, которое избавилось от регулятивного идеала коммуникационной прозрачности и отказалось от идеи идентичности или единства. Я попытаюсь наметить контуры описания процессов производства и циркуляции знаний, позволяющего представить *мышление без идентичности* и переопределяющего Университет в качестве места диссенсуса. В этом описании Университет предстает не идеальным сообществом, а одним из множества мест, где поднимается вопрос бытия-вместе. Я выступаю даже за более радикальный и неудобный диссенсус, чем предлагает Джеральд Графф, призывающий «учить конфликтам». За похвальным желанием Граффа преодолеть монологический авторитет дисциплинарного дискурса кроется стремление к конечному консенсусу, позволяющему определять и распространять конфликт как унифицированный объект профессорского дискурса.

Во-вторых, я буду говорить о необходимости переоценки преподавания и пересмотра вопроса ценности в связи с преподаванием, особенно в связи с вопросом времени. Время образования по-прежнему мыслится преимущественно в категориях утратившего свой вес модернистского метанарратива: как переход от невежества к просвещенности за определенный срок. И именно за счет отсылки ко времени — «кредитным часам» — происходит навязывание преподаванию логики учета. В «Анализе конечном и бесконечном» Фрейд уже указывал на то, что образовательная деятельность подобно психоанализу и управлению — невозможная профессия, систематически избегающая завершения. Но рассмотрение педагогического времени как полностью учетной величины является главной особенностью стремления к совершенству. «Срок обучения»<sup>1</sup> теперь преподносится в качестве универсального критерия качества и эффективности образования. И хотя отчет Фонда Мэллона<sup>11</sup>, породивший практику принуждения к своевременному окончанию вузов в Соединенных Штатах и Канаде, дискредитировал себя (предсказанная в нем массовая нехватка профессоров в связи с уходом на пенсию была выше, чем компенсирующее «сокращение штатов»), желание ограничить получение докторской степени четырьмя годами никуда не исчезло невзирая на то, что для этих докторов не хватает рабочих мест — ни в Университете, ни за его стенами.

Обсуждая отчет, опубликованный в «Маклинс», я задал риторический вопрос: как долго продолжается образование? Этот вопрос становится все более насущным по мере уменьшения возрастной гомогенности студенчества, так как возвращающиеся студен-

<sup>11</sup> Имеется в виду книга: *Bowen W.G., Rudenstine N.L.* In Pursuit of the Ph.D. Princeton: Princeton University Press, 1992, где излагаются результаты обширного исследования состояния аспирантур в десяти крупнейших университетах США, проведенного Фондом Эндрю У. Мэллона. — *Примеч. перев.*

ты становятся для Университета важным ресурсом, признание которого требует от нас переосмысления темпоральной структуры, в которую мы помещаем процесс преподавания. Нам стоит обратить внимание на то, что требование четко соблюдать сроки обучения в аспирантуре сопровождается инструкциями, обязывающими факультеты (по крайней мере в моем Университете) не ставить аспирантам отметки о «незавершенном курсе» и заставляющими факультеты торопиться и говорить аспирантам, что их подготовка окончена, т.е. вынуждающими прекращать мышление. Критикуя это пристрастие к скорости и эффективности, я не выступаю в защиту романтического идеала бесконечного обучения (так как это означало бы игнорирование институциональных факторов). Я лишь утверждаю, что сложное время мышления не является целиком учетным, оно структурно «незавершенно». В главах IX и X я буду говорить о педагогике, которая отказывается оправдывать университет с помощью категорий, заимствованных из метанарратива эмансипации, и признает, что мышление — неизбежная зависимость, от которой нам никогда не избавиться.

Мне кажется, что необходимость переосмысления языка, которым мы описываем функцию Университета, связана прежде всего с проблемой *института*. Ученым мужам с трудом дается понимание того, что известный нам Университет является исторически специфическим институтом. История не наделяет исследовательский Университет эпохи модерна какой-либо сущностной или извечной ролью, поэтому необходимо проанализировать горизонт исчезновения такого Университета. Нужно не просто увидеть перспективу его распада, а всерьез отнестись к возможности того, что Университет в его нынешнем виде утратил право на будущее. Как я показал, сложившаяся модель приходит в упадок, и я не думаю, что мы можем по-прежнему уповать на Университет Культуры, будь это культура гуманитарная, научная или социологи-



ческая. Вместо того чтобы лелеять новые праведные мечты о спасении, предлагать новую унифицирующую идею или новое понимание Университета, я выступаю за институциональный прагматизм. Такой прагматизм предполагает, что мышление начинается там, где мы лишаемся алиби. Говоря о мышлении без алиби, я имею в виду отказ от обоснования наших практик некой «внешней» идеей, которая избавила бы нас от ответственности за конкретные действия. Здесь не помогут ни разум, ни культура, ни совершенство, ни апелляция к трансцендентности, которую мы должны претворить в действия, чтобы оправдать свои поступки и отпустить себе грехи.

Такого рода прагматизм, как я покажу, вынуждает нас признать, что Университет эпохи модерна — это институт, находящийся *в руинах*. Эти руины должны быть не предметом романтической ностальгии по утраченной целостности, а местом переоценки того факта, что Университет больше не участвует в непрерывном историческом прогрессе, поступательном раскрытии объединяющей идеи. Обитать на руинах Университета — значит уделять серьезное внимание актуальной сложности его пространства, осуществляя непрерывную работу по *detournement*<sup>12</sup> пространств, завещанных нам историей, в темпоральность которой мы больше не включены. Подобно жителям итальянского города мы можем не перестраивать ренессансный город-государство и уничтожать его остатки, возводя рационально спланированные блочные многоэтажки, а лишь изобретать новые способы использования его кривых улочек и извилистых проездов, извлекая знание и удовольствие из когнитивных диссонансов, вызываемых закрытыми площадями и ничего не значащими *campanile*<sup>13</sup>.

Таким образом, этот прагматизм предполагает две вещи. Во-первых, понимание сложности и историчности пространств, в которых мы находимся, и признание

<sup>12</sup> Здесь: переопределение (*фр.*). — *Примеч. перев.*

<sup>13</sup> Колокольня (*ит.*). — *Примеч. перев.*

того, что мы больше не можем в них жить, что они чужды нам, и поэтому ни ностальгия, ни воскрешенный органицизм нас не спасут. Во-вторых, отказ от веры в то, что какой-либо новый базовый принцип позволит редуцировать эту сложность, забыть о сегодняшней сложности ради завтрашней простоты. Прагматизм, обитающий на руинах института, среди которых он больше не может жить, будет обсуждаться в главе XI.

Но прежде чем излагать свои соображения, я хочу сказать несколько слов о вопросе оценивания в целом. Я достаточно нелюбезно отзывался о критерии совершенства, но это не значит, что представители Университета не должны утруждать себя такого рода вопросами, что анализировать оценивание — ниже нашего достоинства. Рейтинги, подобные «Маклинс», будут публиковаться и дальше, поэтому вопрос о том, как отвечать на призывы к интеграции и продуктивности, остается открытым. Но это вопрос и о том, как находить деньги перед лицом двух малопривлекательных перспектив: сокращения государственного финансирования и все большей заинтересованности транснациональных корпораций в инвестициях в университеты. У администраторов уже имеется ответ на вопрос оценивания, и этот ответ кажется им совершенным, так что игнорирование данного вопроса не снимет его. Как уроженец Великобритании, я был свидетелем разноса, учиненного гуманитарным наукам за то, что они способны лишь «блеть» о «праздности» и «просвещенных личностях». Впрочем, перспективы стабильного финансирования естественных наук тоже не очень радужны. Прекращение строительства сверхпроводящего суперколлайдера<sup>14</sup> показывает, что пра-

<sup>14</sup> Сверхпроводящий суперколлайдер (Superconducting Super Collider, SSC) — установка для изучения элементарных частиц, которую планировали построить в штате Техас и которая должна была стать самым крупным и самым дорогим подобного рода сооружением в истории. Однако в 1993 г. конгресс США остановил уже начатое строительство и закрыл проект. — *Примеч. перев.*

вительство США больше не хочет участвовать в культурной гонке сверхдержав за создание самой большой игрушки, так что естественные науки уже не могут быть уверены в безоблачном исследовательском будущем и полагаться на безграничное инвестирование национальной воли в производство научного знания.

Перед представителями Университета стоит задача суждения, поскольку в противном случае, если они откажутся принять вызов, администрация сделает это за них. Однако реакция здесь предполагает не выработку новых критериев, а поиск путей *поддержания вопроса оценивания открытым*, сохранения его в качестве предмета обсуждения, который Лиотар назвал бы пунктом разногласия<sup>15</sup>. Иллюстрацией здесь может выступить практика оценивания студентами тех или иных курсов, которая получает все большее распространение в университетах Северной Америки и, очевидно, связана с переопределением студента как потребителя услуг. Чтобы добиться стандартизации и интеграции под эгидой общего показателя ценности, администрации пытаются повсеместно внедрить стандартизированные опросники с несколькими вариантами ответа, которые позволяют вычислить коэффициент удовлетворенности, желательного по модели опроса потребителей.

Выступить против использования таких стандартизированных форм — не значит сопротивляться вопросу оценивания, это значит лишь отказываться верить в то, что вопрос качества образования поддается решению с помощью статистических выкладок. Речь идет об отказе приравнивать отчетность к учету. Приведу в пример мой факультет: нам был роздан бланк, содержащий ряд вопросов, на которые нужно было ответить по шкале от 1 до 4; сложение ответов позволяло вычислить средний балл удовлетворенности.

<sup>15</sup> Относительно разногласия (differend) см. мою работу «Введение в Лиотара: искусство и политика»: *Readings B. Introducing Lyotard: Art and Politics*. L.; N. Y.: Routledge, 1991.

Балл менее трех становился поводом для беспокойства. Такой подход, безусловно, значительно облегчает задачу оценивания преподавания и привлекателен для любого, кто хоть раз заседал в комитете по заработной плате в североамериканском университете, где решение об увеличении жалования частично принимается с учетом «качества преподавания». Такой подсчет баллов мог бы положить конец нескончаемым спорам относительно оплаты преподавания и позволил бы легко конвертировать полученные результаты в наличность из расчета  $x$  долларов за каждый балл более 3,0. Не говоря уже о том, что эти данные можно было бы использовать для принятия решений относительно повышения в должности и распределения рабочих мест, причем даже в тех университетах, где практика переаттестации не была введена.

Мне кажется, можно говорить о нелегитимности таких способов оценивания по двум причинам. Во-первых, в связи с характером вопросов, демонстрирующих логическую ошибку, поскольку в их основе лежит предположение, что оценки можно напрямую вывести из дескриптивных утверждений. С логической точки зрения это смешение фактуальных и ценностных высказываний. Например, одним из предложенных вопросов был: «Следовал ли профессор учебному плану?». Данное высказывание предполагает, что соответствующее положение дел автоматически является чем-то хорошим (соблюдение договора), хотя мы, думается, склонны считать, что профессор вполне может отстывать от учебного плана и начинать изложение заново, если ему кажется, что уровень читаемого курса не соответствует уровню группы. Такого рода проблемы присущи многим вопросам, касающимся форм студенческого оценивания, и сложно представить, как их можно просто игнорировать. А если спросить лишь об одном: «Понравился ли Вам данный курс?». Но и это, очевидно, не решит проблему, поскольку тут же встанет вопрос: является ли удовольствие студен-

та абсолютным критерием ценности? В конце концов опыт обучения может быть болезненным.

Проблемы второго рода связаны как с позиционированием студента в качестве единственного, кто способен судить о качестве образования, так и с предположением, что подобное суждение может быть квалифицировано. Именно такова логика потребительства. Ответ на вопрос о студенческом оценивании кажется мне моделью подхода к вопросу оценивания в целом. Во-первых, необходимо понять, что требуется осуществить *акт* суждения, который, следовательно, включен в дискурсивный или прагматический контекст, требующий обязательного учета при вынесении дальнейшего суждения по поводу уже высказанного суждения. Во-вторых, мы должны осознать, что вопрос о том, как поступать с подобными оценками, как их следует понимать, сам является предметом последующего суждения. Любое суждение неокончательно, всегда есть еще одно звено цепи. Вопросы, связанные с ценностью, систематически избегают завершения. В-третьих, от того, кто судит, нужно на каждом этапе процесса требовать, чтобы он брал на себя ответственность за выносимое суждение, а не вынуждать его прятаться за статистической претензией на объективность.

Каковы в таком случае практические следствия постановки процесса оценивания по вопросу? Прежде всего представители Университета должны говорить между собой и с другими на языке, учитывающем сложность проблемы качества. Примером пагубности излишнего упрощения является тот отмечаемый сегодня факт, что многие профессора работают лишь шесть часов в неделю. Люди легко соглашаются, что бейсбольному игроку платят не за то, сколько минут он проводит с битой в руках, и что у ценностного высказывания много сложных переменных. Никто не заявляет, что кетчеру<sup>16</sup> нуж-

<sup>16</sup> Кетчер — бейсбольный игрок, который сидит на корточках за «домом» и должен поймать мяч, поданный питчером. — *Примеч. перев.*

но платить меньше, потому что он сидит на корточках, когда остальные бегают. Это не значит, что нам нужна внутриуниверситетская Мировая серия<sup>17</sup>, просто вопрос ценности можно сделать более сложным, не утратив автоматически понятности. Еще один пример из мира спорта — более высокая популярность фигурного катания на зимних Олимпийских играх по сравнению с другими видами спорта, в которых можно однозначно установить победителя, измерив время. Это говорит о том, что простота подсчета размеров жалования — не самое главное.

Следовательно, необходимо признать, что в конечном счете вопрос оценивания одновременно *и* не имеет ответа, *и* существенно важен. То есть невозможность ответа не оправдывает игнорирование вопроса. В своих поздних работах Поль де Ман предлагает способ литературного анализа, описывающий чтение литературы как необходимую и невозможную задачу; это верно и в отношении оценки университетов. Студентам можно было бы давать задание писать оценочные эссе, которые бы читались и подвергались дальнейшей интерпретации, вместо того чтобы заставлять их ставить галочки, которые бы потом суммировались. Последующая интерпретация этих оценок и вынесение суждений по их поводу будут занимать некоторое время, но они не отвлекут от «реального университетского дела» (передачи и производства знаний). Предлагаемый подход к оцениванию подразумевает, что вынесение суждения и самовопрошание *и есть* реальное дело Университета. Поэтому университеты нужно заставлять, если можно так выразиться, писать оценочные эссе, а не произносить банальные и шаблонные фразы о своей миссии (одни и те же во всех университетах) и затем квантифицировать степень своего соответствия им. Это потребует большой

<sup>17</sup> Мировая серия — финальный этап американского чемпионата по бейсболу, в ходе которого две сильнейшие команды разыгрывают кубок. — *Примеч. перев.*

работы со стороны университетских ректоров, но по мне, так уж лучше пусть они размышляют о вопросах ценности, чем жонглируют показателями совершенства и рисуют диаграммы «достижения поставленных целей». Я не считаю чрезмерным ожидать от тех, кто связан с оцениванием, что на каждой стадии процесса все они — от студента до ректора — будут обсуждать фундаментальные вопросы, касающиеся сути ценности и качества, и не думаю, что время, отданное таким размышлениям, будет потрачено зря.

«Написание эссе» — это, разумеется, всего лишь метафорическое обозначение практики производства ценностных суждений, которые воспринимаются в качестве дискурсивных актов и за которые берется соответствующая ответственность, предполагающая отчетность, радикально отличающуюся от жесткой логики учета, поскольку она говорит о том, что принятие ответственности за свои действия порождает обязательства, выходящие за пределы вычислительных способностей субъекта. Следовательно, ответственность — это не проблема, отданная на откуп субъекту, это не то, что способен вычислить более сознательный субъект (я буду обсуждать логику безотчетного обязательства в главе X). Это означает работу с переменными, окружающими суждение: позицией судящего, реципиентом суждения, критериями, на которых основывается суждение, и критериями, обеспечивающими его признание. Отсюда вытекает ряд важных вопросов. Могут ли я судить? К кому обращено суждение? Что нового несет с собой это суждение? Кто тот судящий, который претендует на право судить? Зачем нужны критерии, предполагаемые данным суждением?

Характер этих вопросов показывает, на мой взгляд, что суждение высказывается не в виде фактуального утверждения, а именно как *суждение*, которое в свою очередь подлежит оценке со стороны других. Это не снижает эффективность суждений, а скорее значит, что должны обсуждаться эффекты суждений. Суж-

#### VIII. ПОСТИСТОРИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

дение лучше рассматривать в перспективе непрерывной *дискуссибу* а не финальности. Кому и чему остается подотчетным Университет? Вот вопрос, который надо постоянно задавать и иметь в виду. Апелляция к учету — будь то в форме численных показателей качества преподавания, рейтингов эффективности или иной бюрократической статистики — будет лишь укреплять потребительскую логику, господствующую в Университете Совершенства. Ценность — это вопрос суждения, вопрос, ответы на который должны постоянно дискутироваться.



## IX. *Время учебы: 1968 г.*

То, что Университет должен всерьез отнестись к оцениванию, стало наиболее очевидно в ходе студенческих волнений 1960-х гг. В это время вопросы ценности вышли на первый план вместе с осознанием того, что Университет — бюрократическая система. Студенческие беспорядки оказали на понимание Университета не меньшее (хотя и иное) влияние, нежели дискурс совершенства. Особенно ярко это проявилось во Франции (которая будет предметом моего внимания), где университетские баталии 1968 г. были связаны главным образом с вопросом модернизации: с изменением административного договора (контроль за студенческой жизнью, экзамены) и введением новых дисциплин (психология и социальные науки)<sup>1</sup>.

То, что эти события начались во Франции, структурно обусловлено особенностями французского Университета, который никогда не был современным в том строгом смысле, какой ему придавали немцы<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В данной главе мое внимание будет сосредоточено преимущественно на Франции и в определенной степени — на Соединенных Штатах. Но этим я не отрицаю сложность данного десятилетия и не утверждаю, что ситуация во Франции или США лишь воспроизводилась в остальном мире. Хотя существуют определенные сходства между разными государствами (пример — наксалитское восстание студентов в Индии), было бы важно проследить их специфические особенности, а также имеющиеся различия. Это не входит в задачу настоящей главы, в которой я преследую менее амбициозную цель: использовать французские события 1968 г. в качестве синекдохи своих аргументов. Некоторые первичные общемировые параллели приводятся в: *Katsiaficas G. The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968.* Boston: South End Press, 1987.

<sup>2</sup> Как отмечает в «Состоянии постмодерна» Лиотар (Состояние постмодерна / Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. С. 79), французское государство эпохи модерна интересуется

Традиции французского Университета уходят корнями в Средние века, а не Просвещение<sup>3</sup>. Поэтому если в США студенты — члены SDS<sup>4</sup>, по сути, требовали, чтобы в Университете были представлены удовлетворяющие их национальные интересы и государство придерживалось условий гумбольдтовского договора, то французские студенты не признавали национальное государство в качестве условия и потому ставили под сомнение и Университет (как институт или административную систему), и возможность его включения в социум.

Интерпретация событий 1968 г., безусловно, может быть разной. Много сил было потрачено на минимизацию или мифологизацию студенческих беспорядков, в которых видели либо непоследовательность, незрелость и безнадежный идеализм, либо несбывшуюся надежду на революцию, которая могла бы поставить французское государство на колени, но была предана левым политическим истеблишментом. Протесты, вспыхнувшие в ноябре 1967 г. в нантерском кампусе Парижского университета, были направлены против обнародованного в 1966 г. плана Фуше по реорганизации университетского образования, предполагавшего разделение на его две отдельные ступени — двух-

ся «в большей степени политикой начального образования, чем университетами или высшей школой». В 1993 г. Клод Аллегр называет французский Университет «афинской олигархией» (см.: *Allegre C.* Lage des saviors: pour une renaissance de l'Universite. P.: Galliard, 1993. P. 15).

<sup>3</sup> Аллегр отмечает, что «традиция университетской автономии и независимости пришла к нам из Средних веков» (р. 16). Он несколько запутывает дело, говоря о «республике профессоров», но не уточняя, что понятие республики связано не столько с национальным государством модерна как моделью республиканского правления, сколько со средневековой гильдией или городом-государством Возрождения (республика которого представляла собой, по сути, гильдию горожан).

<sup>4</sup> Students for a Democratic Society (Студенты за демократическое общество) — крупнейшая леворадикальная молодежная организация США. — *Примеч. перев.*

четырёхгодичную, а также введение селективных критериев приема. Критики во главе с Даниэлем Кон-Бендитом первоначально сосредоточились на трех основных аспектах плана: во-первых, на ограничении доступа к профессиональному образованию; во-вторых, на введении новых обществоведческих дисциплин и практико-ориентированных степеней, вытекающих из задач социальной инженерии; в-третьих, на вопросе социальной дисциплины в университетской системе. Последний вопрос возник потому, что Фуше предложил сократить набор, чтобы решить проблему переполненности учебных аудиторий и общежитий. Важное значение (особенно в Колумбийском университете) имела также Вьетнамская война. Искрой для первых выступлений послужил арест 22 марта 1968 г. шести членов Национального вьетнамского комитета. В знак протеста студенческие активисты захватили административное здание нантерского кампуса, который был закрыт властями 28 марта, и примерно в это же время в ответ на студенческие волнения были закрыты Римский и Мадридский университеты. В конце апреля и начале мая студенческие беспорядки докатились до Парижа, и 10 мая полиция была вынуждена взять штурмом Сорбонну. Захваченный студентами Колумбийский университет тоже был освобожден в результате массовой полицейской операции.

Однако в отличие от остальных стран во Франции студенческое движение переросло в стихийную забастовку (к 22 мая бастовало около 9 млн рабочих), начавшуюся без участия — или даже вопреки желанию — центральных комитетов коммунистической партии и крупнейшей французской федерации профсоюзов (CGT, Confederation Generale des Travailleurs), контролируемой коммунистами. В ответ 24 мая де Голь призвал к референдуму, после чего в так называемую ночь баррикад революционеры, возглавляемые неформальными комитетами действия, атаковали и сожгли Парижскую биржу. Голлистское правительство

начало переговоры с профсоюзными лидерами, которые согласились прекратить стачку в обмен на пакет уступок, включавших повышение заработной платы и расширение прав профсоюзов. Однако бастующие попросту отвергли этот план. Поскольку французское государство разваливалось, 29 мая де Голль бежал из Франции на французскую военную базу в Германии. Позже он вернулся и, заручившись поддержкой военных, объявил о проведении выборов через 40 дней. Этот шаг вновь успешно отколол бастующих от государственной машины, поскольку левый истеблишмент увидел возможность попасть на революционной волне в законно избранное правительство. Но они ошибались. В течение следующих двух месяцев забастовки прекратились (или их прекратили насильно), а на выборах с подавляющим перевесом победили голлисты.

Этот краткий пересказ событий, очевидно не учитывающий происходившего в Чехословакии и других странах, акцентирует внимание на студентах, чтобы подчеркнуть проблематичность связи между студенчеством и рабочими. Студенты не были пушечным мясом в «реальной» борьбе рабочих, а рабочие не были невежественной армией, организованной и направляемой университетскими теоретиками. Не существовало даже какой-либо общепринятой версии того, что свело их вместе. Эти две революции не были иерархически структурированы, они разворачивались серийно, и между ними нельзя провести какой-либо однозначной аналогии.

Выдвигались самые разные объяснения причин восстания, но я не преследую историческую цель. Я хочу прояснить, каким образом вопрос Университета стал институциональным вопросом, и показать, что это имело столь катартический эффект именно во Франции, потому что там Университет, как ни парадоксально, оставался преимущественно феодальной структурой. Следовательно, студенты сопротивлялись как сложившейся феодальной структуре, так и попыткам

государства модернизировать ее. Это и определило общую критику национального государства. Но данная критика не опиралась на систематическое описание «третьего пути», поскольку конкретные исторические обстоятельства разоблачили сговор между левыми «прогрессивными» партиями и государством, продемонстрировав, что первые — часть проблемы национального государства, а не ее решение. Поэтому вопрос был не в том, как сделать Университет подлинно государственным институтом, а в том, как помыслить Университет вне рамок, очерченных национальным государством, в то же время признав дисфункциональность старой феодальной структуры.

В определенном смысле часть того массового недовольства Университетом и модернистским договором между ним и национальным государством, которое в 1968 г. вылилось в революцию, сегодня приняло форму студенческой апатии — второго имени потребительства. Как отмечает У.Б. Карнохан, в долговременной перспективе студенческая пассивность — скорее исключение, чем правило, поэтому мы должны спросить, что означает наблюдающаяся сегодня пассивность студентов<sup>5</sup>. В 1968 г. студенты

<sup>5</sup> У.Б. Карнохан отмечает: «Студенты редко когда бывали столь пассивны, как в американском университете начала и середины XX в.» (*Carnohan W.B. The Battleground of the Curriculum: Liberal Education and the American Experience. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 95*). Похожий аргумент высказывается в недавно опубликованной в приложении к «Сандей Тайме» статье «Тихие революционеры», в которой делается попытка объяснить апатию британских студентов с точки зрения «нового прагматизма». Отмечая, что «образ молодежи теперь практически не связан с идеей радикализма», автор статьи поясняет, что предпочтение лейбористов консерваторам обусловлено карьерными возможностями, тогда как студенческая политика «основывается не на идеологии, а на реальных потребностях», словно между ними можно провести четкую грань. *Langan S. The Quiet Revolutionaries //Sunday Times. 1994. October 23. P. 10.4-10.5.*

декатектировали<sup>6</sup> посредством бунта, сегодня они вообще не катектируют. Я говорю здесь не столько о проценте отсева, сколько о распространенном среди североамериканских студентов ощущении, что их «бросили ржаветь» в Университете — они ходят на занятия, получают кредиты, дожидаются аспирантуры. В некотором роде такова их реакция на то, что в образовании больше ничто не побуждает их видеть себя героями истории либерального образования, отправившимися в долгий путь самопознания. Они, по сути, занимаются *самоаккредитацией*, подготовкой к рынку труда — вот почему междисциплинарные «допрофессиональные» профильные программы становятся все более популярны. В том положении, в котором сегодня оказался Университет, бесполезно ностальгировать по дням, когда буржуазное общество было достаточно закрытым и процветающим, когда Университет был достаточно элитарным. Скорее вопрос в том, как в этом контексте — который по-своему революционен — мыслить преподавание в пространстве Университета. Ведь одной из вещей, против которой протестовали бунтующие студенты в 1968 г., было сближение социологии и маркетинга. Сегодня маркетинг входит в число университетских специализаций.

Пьер Бурдьё, разумеется, отрицает, что 1968 г. был чем-то большим, нежели косметической перedelкой системы, поскольку, как мы видели в главе VII, с точки зрения Бурдьё, анализ системы должен выявлять за любым действием мотивы, связанные с интересами системы. По мнению Бурдьё, у истоков всего лежит желание заработать культурный капитал. Поэтому

<sup>6</sup> Катексис — неологизм, введенный переводчиком Зигмунда Фрейда на английский язык Джеймсом Стрэчи для передачи немецкого слова «Besetzung». Этим термином Фрейд обозначает количество психической энергии, которым «заряжен» какой-либо объект. Соответственно катектирование — это инвестирование, вложение энергии, зарядка. — *Примеч. перев.*

любую критику системы он считает маневром *внутри* системы. На этом строится и его анализ 1968 г. в «*Homo academicus*». Он отрицает значимость событий 1968 г., поскольку они явились следствием «эмоционального возбуждения», вынудившего профессоров прислушаться к «непредставительным» студентам и студенческим лидерам<sup>7</sup>. Тон Бурдьё не оставляет сомнений в том, что ему претит такое непослушание. Однако более существенно, что он при этом утверждает: открытый «кризис» на самом деле не был вызовом для «социальной тотальности» академической системы, это был лишь акт «символического производства», направленный на перераспределение власти *внутри системы*. Кризис возник, согласно Бурдьё, из-за того, что система предъявляла к классу студентов и младших преподавателей «завышенные требования», выполнение которых не приносило достаточного культурного капитала тем, кому они были адресованы, так как их количество было слишком велико для системы, оставшейся в основе своей элитарной<sup>8</sup>. Бурдьё приходит к выводу, что любое изменение в социальном порядке или педагогической практике — лишь вторичный симптом незначительной перестройки сети властных позиций в рамках социальной тотальности.

Джон Гильори в книге «Культурный капитал» высказывает схожие аргументы относительно деконструкции

<sup>7</sup> **Bourdieu P.** *Homo Academicus* / Transl. P. Collier. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 188.

<sup>8</sup> См.: *Ibid.* P. 168, 190. Насколько Бурдьё склонен к такого рода аргументам, можно судить по следующему отрывку: «Мы не можем объяснить кризис, или по крайней мере структурные условия его возникновения и распространения, не упомянув принципиальную роль увеличения числа учащихся, т.е. падение ценности академических дипломов, которое ведет к общему снижению классового состава... порождая структурный разрыв между официальными ожиданиями — соответствующими позициям и дипломам, которые при прежнем состоянии системы действительно предлагали соответствующие возможности, — и возможностями, реально предлагаемыми этими дипломами и позициями в рассматриваемый нами период времени» (p. 162-163).

и введения литературной теории в качестве дополнительного канона в аспирантурах по английской филологии. Отвергая любые радикальные притязания от имени теории, Гильори утверждает, что теорию литературы следует рассматривать как технически сложную, но воспроизводимую практику чтения, отвечающую специфической институциональной потребности североамериканского Университета. То есть литературная теория считается продолжением более-менее специализированного технического дискурса, который позволяет аспирантам воспринимать свое обучение как подготовку к специализированной технико-менеджерской роли, а не к роли публичного интеллектуала<sup>9</sup>. Для Гильори, как и для Бурдьё, что-либо чуждое системе немислимо; любое действие есть часть системы, и его значение обусловлено тем эффектом, который оно оказывает согласно правилам этой системы.

Проблема данной точки зрения заключается не столько в ее единичности, сколько в априорном допущении, что культура — это единая система с замкнутыми границами. Думаю, Гильори прав, диагностируя упадок роли публичного интеллектуала: лайонелов триллингов<sup>10</sup> больше не будет. Но это результат не *trahison des clercs*<sup>11</sup> в духе Бенда<sup>12</sup>, а социальной трансформации, поставившей под сомнение возможность такой роли. Аргументы *ad hominem*<sup>13</sup>, с помощью которых Гильори нападает на де Мана и его учеников, кажутся мне глубоко проблематичными, поскольку тем самым он

<sup>9</sup> *Guillory J.* Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation. Chicago: University of Chicago Press, 1993. P. 248-255.

<sup>10</sup> Лайонел Триллинг (1905-1975) — известный американский критик, литературовед, писатель, педагог. Считается одним из крупнейших американских интеллектуалов XX в. — *Примеч. перев.*

<sup>11</sup> Предательство со стороны клерков (*фр.*). — *Примеч. перев.*

<sup>12</sup> *Benda J.* The Treason of the Intellectuals / Transl. R. Aldington. N. Y.: Norton, 1969.

<sup>13</sup> Букв. «к человеку» (*лат.*). Аргументы, апеллирующие не к сути спора, а к личности того, кому они адресуются. — *Примеч. перев.*



пытается вменить индивидам *индивидуальную* ответственность за их слепоту к тому факту, что они *не индивиды*, а орудия системы. По мнению Гильори, смысл интеллектуальному производству придает только система. Учитывая то внимание, которое традиционно уделяли институциональным вопросам теории литературы (в этом плане показательны фигуры Деррида и Сэмюэля Вебера), это не только слишком резкое, но и не соответствующее действительности утверждение. На самом деле общей чертой многих текстов, появившихся под рубрикой литературной теории, является как раз беспокойство насчет проблематичности роли интеллектуала в бюрократической системе власти. Деррида, де Ман, Вебер, Барбара Джонсон и др. — все они разделяют интерес к тому воздействию, которое оказывает на перформативные аспекты критических высказываний опустошение публичной сферы в современном капиталистическом обществе<sup>14</sup>.

Проблематизация публичной сферы и ощущение того, что публичного больше не существует, рассматриваются авторами недавно опубликованного знаменитого сборника «Фантом публичной сферы»<sup>15</sup>. Признавая, что публичное как таковое больше не доступно, Брюс Роббинс во введении призывает «при обсуждении меньше оглядываться назад», что позволит переопределить публичную сферу, которая более сложна и несоизмерима в своем разнообразии. Но меня такая перспектива совсем не вдохновляет. Вопросы глобализации и массовой публичности, поднимаемые в данном сборнике соответственно Арджуном Аппадурай и Майклом Уорнером, на мой взгляд, существенно

<sup>14</sup> См., например: *Derrida J.* Du Droit a la philosophic. P.: Galilimard, 1990; *De Man P.* The Resistance to Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986; *Weber S.* Institution and Interpretation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987; *Johnson B.* A World of Difference. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.

<sup>15</sup> The Phantom Public Sphere / Ed. B. Robbins. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

проблематизируют идею широкой публики, сколь бы фрактально фрагментированной она ни была<sup>16</sup>.

Если быть более точным, понятие публичной сферы отсылает к идее либерального индивида, который участвует в ней и может вслед за Теренцием сказать, что ему (или ей) как человеку ничто человеческое не чуждо<sup>17</sup>. Такой субъект способен публично применять разум. Говоря словами Канта из его работы «Что такое просвещение?», публичное применение разума — это разговор индивида с универсальным, публика есть абстракция. Как замечает Кант, «под публичным применением своего собственного разума я понимаю такое, которое осуществляет кто-то, например *ученый*, [обращаясь ко] всей *читающей публике*. Частным же применением я называю такое, когда он может пользоваться своим разумом на определенном, доверенном ему *гражданском* посту или службе»<sup>18</sup>. Кантовское описание публичного более-менее соответствует тому, что мы сегодня назвали бы частным применением разума (тому, чем вырождающийся класс занимается на своих компьютерах в текстовых редакторах), в то время как частное в его понимании включает, например, трудовую деятельность, которую мы отнесли бы к публичной жизни. Это может озадачивать, пока не поймем, что публика для Канта — не эмпирическая реальность (общество в целом), а рациональная возможность универсального дискурса, подчиняющегося правилам одного только разума. Посткантианский образ публичной сферы, нарисованный Хабермасом, — а его описание сегодня доминирует — вводит антропологическую и сравнительную общность там, где Кант

<sup>16</sup> *Appadurai A.* Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy; *Warner M.* The Mass Public and the Mass Subject // The Phantom Public Sphere.

<sup>17</sup> Humanus sum, nihil humanum a me alienum puto. (Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо (*лат.*)). — *Примеч. перев.*

<sup>18</sup> *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? / Пер. ЦГ. Арзаканяна // Соч. на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи. М.: Ками, 1994. С. 131-133.

настаивал на логике абсолютного разума<sup>19</sup>. С точки зрения Хабермаса, разговор ведется с миром-в-целом, а не с универсальным, публичная жизнь становится возможностью открытой демократической дискуссии и процессом достижения согласия между субъектами.

Развитие современных глобальных форм капитализма и массовой публичности, на мой взгляд, полностью опрокидывает подобное представление о публичной жизни, поскольку в них соединяются обобщенное потребление и логика «ориентации на аудиторию». Вопрос систематической связности больше не может ставиться на уровне культуры индивидуального субъекта, «среднего читателя». Что касается Университета, то никакой субъект не способен служить метонимическим воплощением «публики», и вопросы различия, возникающие при обсуждении тендера и этничности, — зримые тому доказательства. Белый англосаксонец-протестант (WASP<sup>20</sup>) мужского пола конструируется в качестве лишённого знаков различия, в качестве белого мифологического центра культуры, от которого отличаются все остальные и который делает бесцветность условием попадания в публичную сферу. Как я говорил выше, больше не существует обобщенного субъекта культуры, есть лишь периферийные сингулярности в пределах однополярной системы. Так что вопрос вмешательства трансформируется, поскольку культурная метафора индивидуального участия, предлагаемого национальным государством, просто не может быть перенесена на глобальное общество, которое не равно всемирному национальному государству. По словам Майкла Уорнера, полагающего, что буржуазная публичная сфера основывается на дезинкорпорировании голоса, больше не сдерживаемого печатными посредниками,

<sup>19</sup> *Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere / Transl. Th. Burger. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.

<sup>20</sup> White Anglo-Saxon Protestant. — *Примеч. перев.*

в каждом из этих опосредующих контекстов публичности мы становимся массовым публичным субъектом, но новым, неожиданным для классической буржуазной публичной сферы образом. Если массовая публичная субъективность обладает своеобразной сингулярностью, более того, недифференцированно охватывает бесконечное число индивидов, то индивиды, образующие «мы» массового публичного субъекта, находятся с ней в совершенно иных отношениях. Лишь осознавая себя в качестве массового субъекта, мы также осознаем себя, например, субъектами меньшинства... Политическое значение самоотчуждения публичного субъекта — одно из наиболее важных мест борьбы в современной культуре<sup>21</sup>.

Обсуждение Уорнером сингулярности массовой публичной субъективности, рассмотрение им индивидов в качестве сингулярностей кажется мне правильным, как и понимание им того, что к индивидуальной сингулярности одновременно обращаются *и* как к частице массы, *и* как к меньшинству. Подобное двойное обращение исключает или выносит за скобки мажоритарную общность публичной сферы, вытесняемую маркетинговыми техниками вещания для адресных демографических групп. Помимо общенациональных телеканалов (PBS, RAI, CBC, BBC) мы имеем ряд аудиторно-ориентированных каналов (например, MTV или BET), которые объединяют индивидов как временную демографическую группу, а не сообщество или общество. Кроме того, существует тенденция превращения общенационального телевидения в один из аудиторно-ориентированных каналов, не стремящийся синтезировать все остальные в рамках единого государственного телевидения.

Этот процесс зашел наиболее далеко в США, но, похоже, с появлением кабеля и спутника как средств частного телевидения он намечается уже и в Европе. Национальное государство больше не служит структурной аналогией для всех видов телевизионной про-

<sup>21</sup> Warner M. The Mass Public and the Mass Subject. P. 243.

дукции, поскольку аудиторно-ориентированные каналы (вроде британского независимого телеканала ITV) перестали бороться с государственным телевидением за внимание общенациональной аудитории. Скорее происходит растворение понятия общенациональной аудитории, которую телевидение должно снабжать общей идеологией (универсальные уроки гражданственности на шоу Донны Рид<sup>22</sup>). Рекламистов — а телевидение существует как машина по производству и упаковке рекламного времени — все больше интересует возможность обращения к конкретным демографическим группам, которые действительно могли бы купить их товар. Общенациональные телеканалы по-прежнему действуют и продают определенные виды продукции, однако теперь они лишь часть телевидения. В Европе национальное государство традиционно имело больший контроль (чему благоприятствовали языковые барьеры), но горизонт интеграции обещает открытие рынка для независимых каналов, использующих спутник или кабель.

Возможно, наиболее впечатляющим примером последствий, к которым ведет утрата национальным государством центрального места в процессах циркуляции информации, является радио, в частности Всемирная служба BBC. Всемирная служба, это массовое идеологическое оружие британского государства, имеющее беспрецедентную репутацию во всем мире, традиционно вещала на английском, параллельно выпуская программы на других языках и делая небольшие местные программы для отдельных регионов. Те из нас, североамериканцев, кто полагается на нее как на один из немногих информационных источников, освещающих, например, события в Африке,

<sup>22</sup> Донна Рид (1921-1986) — американская актриса. Телесериал «Шоу Донны Рид» шел на канале ABC с 1958 по 1966 г. В передачах рассказывалось о жизни семьи Стоунов, которые сталкивались с различными актуальными для общества проблемами. — *Примеч. перев.*

вскоре потеряют возможность пользоваться данной службой, которая приносила идеологическую выгоду (культурный капитал?) британскому национальному государству при относительно низких затратах. Центральная радиовещательная программа закрывается, Всемирная служба будет теперь лишь создавать программы и продавать их местным радиостанциям для ретрансляции по всему миру. Таким образом, все будет подчинено денежным отношениям, и Всемирная служба начнет торговать своими программами на локальных рынках. Подобная метаморфоза способна поставить в тупик. Национальное государство, Британия, не замеченное в недостатке национализма, добровольно отказывается от массивного идеологического оружия ради краткосрочной выгоды. Почему? Потому что долгосрочные выгоды национальной идеологии больше не поддаются вычислению, потому что больше не существует устойчивой фикции политического субъекта национального государства (и аналогично — мира), к которому эта идеология могла бы обращаться. Денежные взаиморасчеты приходят на смену идеологическому противостоянию времен Холодной войны, демографические группы вытесняют публичную сферу. Те из нас, кто хочет узнать новости из Африки, должны обращаться к другим источникам: к спискам продаж специализированных журналов, цифровым новостным сетям и Интернету.

Потребительские группы временны, поскольку индивид в них позиционируется как потребитель, лишенный памяти, — как «зевака», а не субъект нарратива самореализации. Теперь «тот же самый» индивид может успешно входить в разные демографические группы, а не занимать предположительно неизменное место в обобщенной публичной сфере. Массовые продукты одновременно предлагают потребителям и гомогенизацию, и специализацию; массовой публичности больше не нужно обращаться к гражданскому субъекту, который мог бы синтезировать эти два

противоречивых процесса. Поэтому, например, можно наблюдать парадоксальный двойной ход недифференциации и индивидуации, сочетание шока и массового маркетинга в рекламе «Объединенных цветов Бенеттона»<sup>23</sup>. Обсуждение политических действий в этом контексте требует более гибкого мышления, а не пролептической ностальгии традиционных апелляций к политическому как сфере, в которой человек — субъект истории реализует свою подлинную идентичность и освобождается в качестве просвещенной личности, пролетария или развитого человека<sup>24</sup>.

Указание на то, что субъект, тело которого отмечено различием, не может быть в конечном итоге ассимилирован виртуальной политикой публичной сферы, особенно значимо для Университета. Если упадок идеи культуры — это упадок Университета как первичной модели сообщества публичной сферы в националь-

<sup>23</sup> «Объединенные цвета Бенеттона» — лозунг и название нашумевшей рекламной кампании фирмы «Бенеттон». В рекламе обыгрывались крайне провокационные темы и использовались шокирующие приемы. — *Примеч. перев.*

<sup>24</sup> В этом мои взгляды, вероятно, несколько расходятся со взглядами Уорнера, который далее обсуждает политику идентичности как нечто отличное от эссенциализма, как отрицание мнимой нейтральности либерального субъекта публичной сферы. Хотя его поправка важна, она, на мой взгляд, предполагает не просто признание потенциала политики идентичности. Скорее, общий анализ возможных границ смыслопроизводства должен учитывать относительный упадок политического как инстанции придания смысла индивидуальной жизни. Более подробное обсуждение данной проблематики см. в моей работе «Конец политического»: *Readings B. The End of the Political. Foreword to Jean-Francois Lyotard // Political Writings / Transl. B. Readings, K.P. Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. Особ. р. xviii-xxi и xxiii-xxvi.* Я полагаю, что исчезновение «политического», которое Лиотар называет «деполитизацией», означает отнюдь не конец политики, а конец «большой политики», конец позиционирования политической сферы в качестве единственного места, в котором должен подниматься и исчерпывающим образом решаться вопрос бытия-вместе.

ном государстве, тогда обращение к совершенству является, как мы видели, попыткой переопределить виртуальную публичную сферу в экономических, а не политических терминах. Иначе говоря, совершенство претендует на безразличие к практике приписывания тендера или другим формам «маркировки» оцениваемых им тел. И для этого оно апеллирует к внутренней логике учета, а не к микрокосмической модели социальной отчетности (коммунитарной связи).

1968 г. знаменует собой момент вхождения студенческого корпуса (body) в сферу Университета, вхождения, означающего, что Университет больше нельзя понимать с точки зрения истории об индивидуальном субъекте, проходящем через него. Я использовал многозначное слово «корпус» не случайно. Вопросы тендерных, классовых и этнических различий между студентами постоянно и настойчиво поднимались в программных студенческих заявлениях. Студенты начали с отказа от мифологического образа студента как бестелесной или виртуальной сущности, что на практике приняло форму отрицания устаревших дисциплинарных правил, регулирующих сексуальные практики, право декорировать комнаты и право иммигрантов из Магриба на получение образования. Проявившееся в 1968 г. во Франции недовольство студентов, серьезность которого Давид Кот отказывается признавать, называя его детской досадой, не так уж маргинально по отношению к «более широкой неудовлетворенности технологическим авторитаризмом», как ему кажется<sup>25</sup>. С другой стороны, как отметил Кристофер Финск, события мая 1968 г. могут столь же легко использоваться в качестве генеративного мифа политики непризнания, скрывающего, насколько легко левые интеллектуалы приживаются в образовательной системе<sup>26</sup>. Понять 1968 г. нельзя, не осознав, что эти

<sup>25</sup> *Caute D.* The Year of the Barricades: A Journey through 1968. N. Y.: Harper and Row, 1988. P. 214.

<sup>26</sup> *Fynsk C.* Legacies of May: On the Work of Le Doctrinal de Sapience // Modern Language Notes. 1978. No. 93. P. 963-967.



«события» разрушили нарратив, описывающий университетское образование как индивидуальный опыт эмансипации, приобретаемый в процессе перехода виртуального студента от невежества и зависимости к автономии и компетентности. 1968 г. покончил с этим нарративом именно потому, что студенты бунтовали как студенты, а не как будущие профессора.

Я думаю, что студенческий взрыв положил конец определенной идее **Университета**, поскольку студенты не добивались автономии, или, говоря более прямо, они не отождествляли автономию со свободой. Они, как и некоторые профессора, знали, что педагогические отношения нельзя прервать. Я имею в виду не банальную вещь вроде «мы никогда не перестаем учиться», хотя это действительно так. Скорее педагогические отношения несимметричны и бесконечны. Участники отношений вовлечены в диалогическую сеть обязательств мышления. Мышление становится голосом Другого, который нельзя диалектически «снять» с помощью третьего термина, такого, например, как «культура».

Прозрачный Университет Культуры позволил немецким идеалистам сформулировать идею о том, что время обучения — это **одновременно** миг и вечность: миг пробуждения сознания и вечность абсолютного знания (пробуждение сознания в момент искупления). Я же говорю о возможности того, что студенты 1968 г. представили себе Университет без искупления. Такое видение Университета предполагает, что студенты — не просто будущие интеллектуалы или профессиональные управленцы. Скорее Университет предполагает время педагогики: мышление или исследование без субъекта, отрицающее метанарратив искупления.

Обозначенная мной проблематика требует величайшей бдительности. Больше нельзя мыслить политику Университета так, будто данный институт — простое орудие или инструмент, который следует направить на другие цели. Думать, что студенческий

радикализм способен привести в порядок политику Университета, — значит смешивать ошибочное суждение с наихудшей разновидностью умышленного игнорирования прошлого<sup>27</sup>. 1968 г. показал, что вопрос функционирования и роли Университета не самоочевиден. Университет нельзя изначально воспринимать как позитивную или негативную рамку критической деятельности, равно как и не следует считать, что институциональный характер Университета никак не влияет на подобную деятельность. Институт Университета имеет свою историю, и эта история обусловлена противоречиями, сопровождающими перформативный акт основания любого института. Структурное противоречие, связанное с появлением института, накладывает отпечаток на всю его историю. Институт создается, обосновывается и учреждается в качестве радикально нового. Он будет существовать там, где его раньше не было, и поэтому его возникновение ни-

<sup>27</sup> Я убежден, что осмысление института необходимо для деконструкции. Деррида напоминает нам: «Таким образом, то, что мы непринужденно называем деконструкцией, будет иметь хоть какой-то эффект, только если не будет просто набором технических дискурсивных процедур и тем более новым герменевтическим методом обработки архивов или высказываний под сенью устоявшегося и стабильного института. Деконструкция — это по крайней мере так же осуществляемый в любой работе акт занятия позиции по отношению к политико-институциональным структурам, конституирующим и регулирующим наши практики, наши компетенции и наши перформативные действия. Именно потому, что ее никогда не интересовало лишь знаковое содержание, деконструкция должна быть неразрывно связана с политико-институциональной проблематикой и требовать нового вопрошания ответственности, вопрошания, которое не обязательно будет доверять унаследованным кодам политики или этики» (*Derrida / Du Droit a la Philosophie*. P. 424 (перевод мой. — **Б.Р.**)). Как видим, Деррида подчеркивает: деконструкция не слепа, она не должна закрывать глаза на институциональную проблематику, сопутствующую работе анализа и критики, и уж тем более становиться всего лишь изощренной формой анализа.

когда не является естественным или гарантированным. Он не вырастает сам по себе. В этом смысле все учреждаемые институты безосновательны<sup>28</sup>. Радикальные студенты 1968 г. уже понимали, что Университет следует анализировать как *бюрократическую систему*. Они обозначили это в ряде своих заявлений, через которые красной нитью проходило нежелание приравнять производство, распределение и потребление *знаний* к производству, распределению и потреблению *товаров*.

Говоря о красной нити, я должен быть крайне осторожен. Студенческое восстание было чрезвычайно разнородным и объединяло множество различных движений, преследовавших гетерогенные и несовместимые цели. Это относится не только к студенческим волнениям во Франции или США, но и к событиям в остальном мире. Обсуждая позицию студента, я не претендую на то, что у меня есть доступ к самой ее сути. Я говорю как человек, который когда-то, в один исторический момент времени, был студентом, а теперь, в другой момент, является профессором, как человек, регулярно беседующий со студентами и не утверждающий, что он понимает их лучше (или хуже), чем они понимают себя сами. Поэтому, когда я пишу «студенты», этот термин служит лишь довольно сомнительным указателем на структурную позицию студентов в институте Университета. И я обращаюсь к работам Даниэля и Габриэля Кон-Бендитов и других авторов, пишущих о Движении 22 марта, не потому, что они выражают некую вечную истину о сущности студентов, а потому, что они обозначают одну из многих точек сопротивления, точку, в которой студентами звали тех, кто отказывался идти в ногу с университетской системой.

<sup>28</sup> Это означает, что деконструкция — не просто действие, которое можно предпринять *извне* в отношении института. Поэтому не нужно думать, что для институтов деконструкция является что-то вроде бомбометания либо, наоборот, подтяжки лица.

Мы, студенты и преподаватели, должны защищать дискомфорт, испытываемый нами в сложившейся ситуации. Мы должны быть крайне подозрительны к любым притязаниям на окончательное решение проблемы Университета, к любым панацеям, обещающим разобраться с институциональными проблемами и избавить нас от необходимости помнить о проблеме политико-институциональных структур, внутри которых, над которыми и против которых мы работаем. В мае 1968 г. студенты искали в педагогических отношениях основания новой социальной ориентации. Сократ знал, что педагогика вершится под знаком *эроса*, а не *логоса* (сексуальные домогательства — это, безусловно, пример нелегитимной попытки объединить эрос и логос). Студенты отвергли логоцентричную педагогику, отказались сводить свою учебную деятельность либо к процессу передачи информации (процессу подготовки к исполнению бюрократических государственных ролей), либо к безвременной и аполитичной деятельности. В то же время они отказались становиться интеллектуалами, претендующими на воплощение логоса, на право говорить за других, потому что они якобы понимают их так, как те не понимают сами себя. В 1968 г. некоторые студенты узнали, что интеллектуалы не способны говорить даже за самих себя.

Описание студенческого восстания, опубликованное Кон-Бендитами в книге «Одряхлевший коммунизм: левая альтернатива», крайне важно, поскольку оно рисует французское студенческое движение как упорное и сознательное отрицание авангардизма в пользу институционального прагматизма: «Организация, которую мы должны создать, не может быть ни в авангарде, ни в арьергарде; она должна находиться в самой гуще борьбы»<sup>29</sup>. Кон-Бендиты понимают, что нужны дальнейшие исследования. Студенты — не

<sup>29</sup> *Cohn-Bendit D., Cohn-Bendit G.* Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative / Transl. A. Pomerans. N. Y.: McGraw-Hill, 1968. P. 256.

просто герои-бойцы. Их воинственность бросает вызов представительским притязаниям демократии, мнению о том, что либеральная демократия обеспечивает исчерпывающее представительство, отражает себя в себе. Студенты 1968 г. побуждают общество восстать *против им самим выбранных представителей*, против демократически избранного правительства. И делают это во имя неопределенности своей идентичности, а не во имя воинственной однозначности. По словам Кон-Бендитов, «они — не класс, у них нет объективных интересов, которые нужно защищать» (р. 54). Кон-Бендиты подытоживают эту неопределенность с прямотой, которую редко встретишь в полемических сочинениях: «Нас 600 000, порой нас считают всего лишь детьми, порой — взрослыми. Мы работаем, но ничего не производим. Частенько у нас нет денег, но лишь немногие из нас действительно бедны. Хотя большинство из нас вышло из буржуазии, мы не всегда ведем себя как буржуа. наших девушек не отличить от парней, но неизвестно, действительно ли они хотят стать парнями. Мы видим в наших профессорах частью отцов, частью — боссов, частью — учителей и ни в чем с ними не согласны» (р. 41).

Студенты — не взрослые и не дети. 1968 г. важен потому, что студенты отвергли нарратив *Bildung* а — простого перехода от детства к зрелости, от зависимости к эмансипации (кантовский нарратив просвещения, характеризующий процесс познания в эпоху модерна) — во имя неопределенности, неопределенности в отношении возраста, работы, благосостояния, класса, тендера. Такая амбивалентность сопровождается радикальным прагматизмом: отрицанием авангардизма ради желания сражаться «на передовой», в гуще событий. Это значит, что студенты отказываются быть интеллектуалами, пролептически воплощающими субъекта истории.

1968 г., таким образом, указывает на понимание того, что студент — не субъект модерна и никогда им

не был<sup>30</sup>. В этом смысле позиция студентов всегда была позицией, находящейся в проблематичных отношениях с публичной сферой. Публичная сфера предлагается как неотъемлемое право граждан, но студенты должны пройти через период подготовки, чтобы вступить в это право. Необходимость подготовки говорит о проблематичности данного вступления в право. Студенты смогут стать участниками лишь ценой забвения своего образования, его завершения.

Студенты, исключенные из общества странной темпоральностью образования, находятся в положении, благоприятном для критики возможности общества представлять себя себе, определять себя путем автономного волеизъявления. (На этом допущении основываются властные притязания современной представительской демократии.) Я бы сказал, что восстание 1968 г. было обусловлено позицией студентов, способных воплотить тот смысл, в котором мы одновременно являемся и не являемся частью общества. Мы всегда уже функционируем в обществе, прежде чем осознаём, что это значит, и делаем так до самой смерти. Обнаруживаемое студентами социальное затруднение

<sup>30</sup> Непонимание того, что неопределенность, о которой говорят Кон-Бендиты, — это не просто замешательство и нерешительность, не позволяет Дэвиду Коту осознать вызов, который бросает 1968 г. Истории как таковой. Все, на что он способен в своей книге «Год баррикад», — это постоянно твердить о бесцельности студенческих действий (и *a fortiori* о том, что ему скучно писать их историю). События мая, хотя они, вероятно, и были бесцельными с точки зрения исторической непрерывности, не поддаются под (и опровергают) модернистскую концепцию Истории, великий нарратив реализации субъекта, на что указывает Лиотар в своем незаконченном введении к неопубликованной «антиистории» Движения 22 марта: «Единственное, чем можно оправдать написание исторической книги о Движении 22 марта, — то, что это не книга по истории, поскольку это не попытка разложить горячность, неоправданность и страсть на простые феномены, поддающиеся пониманию. Скорее такая книга должна сама стать *событием*» (*Lyotard. March 23 11 Political Writings*. P. 60).

модерна — это затруднение, связанное с различием (тем фактом, что существуют другие) и темпоральной неэквивалентностью (отсрочкой). Родившиеся слишком рано, чтобы располагать знаниями, и слишком поздно, чтобы распоряжаться этими знаниями как-то иначе, нежели предписывает устоявшаяся традиция, студенты обозначают темпоральное затруднение современности. С одной стороны, слишком рано: они рождаются в культуре, но еще должны научиться говорить на ее языке. С другой стороны, слишком поздно: культура, в которой они рождаются, предшествует им, поэтому они не способны присвоить себе право первенства, они могут лишь пользоваться фрагментами ее языка.

Следовательно, рассмотрение позиции студентов может напомнить нам о том, что ни ностальгия, ни образование не способны свести счеты с культурой в неидеалистском смысле. Культура здесь — и традиция, и предательство; нас вверяют культуре, даже когда ее вверяют нам. Модернизм пытается забыть об этом затруднении двумя способами: с помощью *консерватизма*, утверждающего, что мы можем продолжить традицию (еще не слишком поздно), и с помощью *прогрессивного модернизма*, утверждающего, что мы можем начать все с нуля, забыть традицию и приступить к построению великолепного нового мира (уже не слишком рано, мы можем учиться друг у друга). В любом случае и консерваторы, и прогрессисты говорят о культуре так, словно она должна быть или уже стала синонимом общества. Консерваторы говорят, что культура должна предоставить обществу модель, что мы должны жить в мире высокой культуры или органических деревень. То есть они верят, что культура должна определять общество. Прогрессисты склонны утверждать, что культура *и есть* общество, ибо это просто идеологическая иллюзия, что модель нашего бытия-вместе должна основываться на самоопределении сообщества людей.

Студенты знают как то, что они еще не являются частью культуры, так и то, что культура уже есть, она предшествует им. От студенческой болезни не излечит ни ностальгия, ни образование. Студенты не могут просто стенать об утраченной культуре (консерватизм) или забыть традицию и начать строить великолепный новый мир (прогрессивный модернизм). Традицию нельзя ни продолжить как культуру, ни забыть как предрассудок: ни Шлейермахер, ни Кант. «Мы» не можем спастись. Педагогические отношения — это не прозрачные отношения, в чем бы они ни заключались: в экспрессивном откровении (немецкие идеалисты), передаче информации (технократы) или достижении профессионального консенсуса (Фиш и Хабермас). События 1968 г. намечают рамки педагогики, которая не является ни консервативно-ностальгической, ни прогрессивно-модернистской. Эти события порывают с идеологией коммуникации и настаивают на специфическом хронотопе образовательных отношений. Подобная темпоральность радикально неопишима. Перед нами стоит задача понять ситуацию современного Университета, не впадая ни в ностальгию по национальной культуре, ни в дискурс потребительства. Эта же задача последних трех глав, в которых я поочередно рассмотрю вопросы педагогики, институтов и сообщества.



## Х. Сцена преподавания

Реакцией Университета на 1968 г. стала замена идеи культуры дискурсом совершенства. Столкнувшись со студенческой критикой противоречия между его претензией на роль хранителя культуры и его усиливающейся бюрократизацией, Университет постепенно отказался от культурных амбиций. Вынужденный описывать себя либо как бюрократическо-административное учреждение, либо как идеалистический институт, он выбрал первое. Поэтому вернуться в 1968 г. нельзя, повторения радикальных призывов конца 1960-х недостаточно, чтобы сопротивляться дискурсу совершенства. Дискурс совершенства способен инкорпорировать студенческий радикализм, превратив его в доказательство совершенства университетской жизни или студенческой активности — что и делается в рейтинге «Маклинс».

Это не значит, однако, что сопротивляться дискурсу совершенства невозможно. Скорее нам следует поинтересоваться формой, которую должно принимать такое сопротивление. События 1968 г. научили нас тому, что появление студента, находящегося в проблематичных отношениях с современностью, создает ресурс для сопротивления. Этот ресурс обнаруживает себя на преподавательской сцене, которая будет предметом внимания в настоящей главе. При этом главным моментом выступает то, о чем я уже упоминал раньше: вопрос *ценности* в преподавании. Перед кем или чем должны отчитываться преподаватели, студенты и институты? И каким образом? В Университете Совершенства проблема ценности выносятся за скобки, а статистическое оценивание (измерение совершенства) считается источником окончательных ответов, на основании которых затем осуществляется финансирование, распределение ресурсов и утверждение окладов. В настоящей главе будет показано,

как мы можем сохранить вопрос оценивания открытым в отношении педагогики, при этом ни принимая бюрократическую логику учета, ни игнорируя ее во имя трансцендентальной ценности образования. Педагогика, на мой взгляд, обладает специфическим хронотопом, радикально чуждым понятию учета, на котором базируется совершенство капиталистическо-бюрократического управления и бухгалтерии. Подобная педагогика выдвигает на первый план идею образовательной ответственности, отчетности, которая решительно противостоит логике учета, пронизывающей Университет Совершенства.

Для того чтобы понять, как это возможно, нужно рассмотреть сцену преподавания в качестве элемента более широкого пространства понимания образования в целом. Те, кто размышляет о вопросе образования, чаще всего делают это с трех позиций. Во-первых, администратора интересует осмысление образования как процесса, в котором производство и распределение знаний должно возмещать временные и капитальные затраты. Во-вторых, профессор хочет оправдать жизнь, посвященную достижению целей, которые, если проанализировать их в плане затрат и прибыли, приносят незначительную персональную выгоду. Поэтому она или он будет делать широкие заявления о своей способности формировать определенного студента-субъекта — критического, всесторонне развитого или компетентного. В-третьих, студент обычно жалуется на институт или практику, которой он (или она), как ему (или ей) кажется, вынужден подчиняться, не понимая почему. Со студенческой точки зрения сложившаяся иерархия не признает студента, к которому она апеллирует (как к продукту), чтобы оправдать себя, хотя в потребительском обществе игнорировать эти жалобы становится сложнее.

Исходным жестом всех названных описаний образования является центрирование, поскольку каждое из них предполагает, что соответствующая перспектива находится в *центре* образовательного процесса.

Вопрос ценности, таким образом, всегда ставится с субъективной точки зрения, которая считается ключевой: как оценивать преподавание — с позиции университетской администрации, преподавателя или студента? Можно даже развить этот аргумент и сказать, что администрация обычно вмешивается еще раз, исполняя роль метаоценщика, создающего синтезированную метасубъективную точку зрения. Взвешивая различные затраты и выгоды, метаоценщик пытается уравновесить сильные стороны одной позиции и слабые стороны других. Конечная цель при этом — синтезировать три различных интереса, даже если они конфликтуют или конкурируют между собой.

Сколь бы распространенным ни был такой подход к оцениванию преподавания, структура ответственности, отчетности гораздо более сложна и запутана, поэтому, как я покажу, подобный синтез невозможен. Фокусируясь на преподавании — и соотнося такую фокусировку с тем вниманием, которое в настоящей книге уделяется институтам, — я не ставлю перед собой цель вернуть преподавание «обратно в центр всего». Мой предыдущий анализ показал, что конститутивным моментом Университета эпохи модерна является помещение в центр определенной идеи и подчинение ей преподавания и исследования. Однако в постисторическом Университете ключевым элементом становится бюрократическое администрирование, поскольку пустота идеи совершенства делает интеграцию действий чисто административной функцией. Тем самым преподавание начинает исполнять, по сути, три административные функции: во-первых, простое администрирование студентов преподавателями (удержание их вдали от улиц); во-вторых, подготовка административного или управленческого класса (самовоспроизводство административной системы); в-третьих, администрирование знаний (функциональное программирование студентов). Причем можно выделить и четвертую функцию — последующее администрирование преподавания с помощью процесса оценивания.

Безусловно, администрирование знаний — единственная практика, которая сталкивается с чем-то похожим на вопрос содержания: необходимо решать, какими знаниями должны распоряжаться (*managed*) преподаватели и *экипироваться* (*administered*) студенты. Но вопрос содержания стоит недолго, поскольку знания, чтобы ими можно было экипировать студентов, должны быть разделены на *удобные* (*manageable*) порции. Поэтому в Университете Совершенства учебник приобретает новую форму: он становится короче и менее требовательным к студенту. По сути, он делается виртуальным, как мы видели в главе VI при обсуждении вопроса литературного канона. Преподаватели администрируют студентов. Они аккредитуют их в качестве администраторов и обучают обращаться с информацией. И делают это, похоже, вполне успешно.

Было бы ошибкой думать, что преподавание ничего не значит для Университета Совершенства, поскольку теперь оно столь же тесно связано с логикой администрирования, как некогда с логикой культурного воспроизводства (воспроизводства субъектов культуры). Следовательно, чтобы сделать вопрос педагогики открытым, мы должны не *рецентрировать*, а *децентрировать* преподавание. Говоря о децентрировании педагогической ситуации, я хочу подчеркнуть, что точка зрения суверенного субъекта, видящего в себе единственного гаранта осмысленности данного процесса (будь этим субъектом студент, преподаватель или администратор), — не лучшая перспектива для понимания преподавания. Децентрирование преподавания начинается с переключения внимания на *прагматическую сцену преподавания*, что означает отрицание возможности какой бы то ни было привилегированной точки зрения и превращение преподавания в нечто иное, нежели самовоспроизводство автономного субъекта. Этого не сделают ни администратор, взявший в руки систему, ни преподаватель, взявший в руки студента, ни студент, взявший в руки себя.

Кроме того, чтобы обсуждать вопрос об основаниях ценности в преподавании на языке, учитывающем сложность соответствующих обязательств, мне необходимо расстаться с убеждением в собственной автономии. Нужно перебороть соблазн говорить с позиции интеллектуального субъекта, считающего себя единственным выразителем голоса универсального. Напротив, я хочу подчеркнуть, что педагогику нельзя понять, не подвергнув рефлексии *институциональный контекст образования*. Такая рефлексия отрицает как изоляцию образования от более широких социальных практик, так и подчинение образования заранее определенным или навязанным извне социальным императивам<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Важным напоминанием об этом является книга Жан-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна» (*Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна* / Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998). Значимость произведения Лиотара для проблемы педагогики признавалась далеко не всегда: популярность книги часто заслоняла тот факт, что это был отчет для Совета университетов (Conseil des Universites) правительства Квебека. Как отмечает во введении сам Лиотар, книга была написана «по случаю»: это отчет о современном состоянии знания в западных обществах, адресованный университетским чиновникам, текст, «разворачивающий» анализ эпистемологической легитимации (с. 12). Одним из важных шагов, предпринимаемых в книге, является изначальный отказ от роли эксперта в пользу неопределенной роли философа, который не уверен в том, что он знает и что не знает (с. 12). Это не просто проявление эпистемологической скромности, автор «Состояния постмодерна» отказывается занимать трансцендентную позицию, внешнюю по отношению к анализируемому им институту. Ни находясь вне института, ни полностью солидаризуясь с ним, Лиотар выдвигает на первый план институциональный вопрос, он не может воспринимать институт либо как простой предмет познания, либо как способ жизни. Один из иронических аспектов широко популярной критики Джеймисоном «Состояния постмодерна» заключается в том, что выдвигаемые им обвинения в недостаточной политической серьезности игнорируют эту совершенно «практическую» дискурсивную привязку (Foreword to Jean-Francois Lyotard // *The Postmodern Condition* / Transl. G. Bennington, B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. P. xx). В конце концов, обращаясь к представителям власти, следует быть осторожным.

Воинственная позиция, занятая Лиотаром во время парижских событий 1968 г., сегодня известна более широко, однако она может удивить многих из тех, кто подобно Питеру Дьюсу привык связывать его работы с подрывом возможности политического действия (*Dews P. Logic of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. L.: Verso, 1987). Я не буду здесь останавливаться на слабостях в аргументации Дьюса. Советую читателям обратиться к превосходному эссе Ричарда Бёдсворта «Взволнованные суждения Лиотара» (*Beardsworth R. Lyotard's Agitated Judgement // Judging Lyotard / Ed. A. Benjamin. L.; N. Y.: Routledge, 1992*), убедительно опровергающему обвинения Дьюса.

В своих эссе, написанных по следам событий 1968 г., Лиотар делает акцент на конкретном факте боевого действия, как, например, в эссе «Нантер, здесь, сейчас», где студенческие описания сражений с полицией перемежаются анализом ситуации, подготовленным Лиотаром для собрания профсоюза преподавателей. В самом начале текста Лиотар сообщает: он не смог выступить из-за вмешательства полицейских чинов, тем самым подчеркивая, что одним из главных последствий студенческой революции стало подтверждение того, что институциональное пространство высказывания или рефлексии не является полностью независимым от насилия и разрушительных политических конфликтов, что «в нашем обществе знание постоянно идет на сделку с властью».

Поэтому лиотаровский анализ 1968 г. отвергает выбор, навязанный планом Фуше, который хотел сделать французский Университет «идушим в ногу со временем». Фуше предлагал выбор между квазифеодальным институтом, производящим книжное научное знание, и модернизированным, практичным институтом, который будет производить технические навыки, востребованные в развитом капиталистическом обществе. В «Преамбуле к Хартии» Лиотар пишет, что традиционный и современный образы Университета на самом деле ближе друг другу, чем кажется: гуманитарные науки требуют отделения Университета от общества и тем самым снижают критический заряд ради производства ученых, в то время как социальные науки технологизируют социальную реальность, чтобы производить экспертов. Предлагаемое Лиотаром во введении к «Состоянию пост-модерна» описание роли философа означает именно отказ быть либо экспертом, либо ученым. Производство ученых в гуманитарных науках и производство экспертов в науках социальных одинаково препятствуют социальной критике, снижая критический заряд либо укрепляя с его помощью существующий социальный порядок.

Институциональные формы всегда встроены в преподавание: способы обращения, аудиторные комнаты, условия, возможности. Но институциональный вопрос предостерегает нас от того, чтобы считать внимание к педагогической прагматике принципиально отличающимся от внимания к институциональным формам<sup>2</sup>. Важно уделять внимание прагматике педагогической сцены, не теряя из виду институциональные формы, поскольку такой подход не дает педагогическим отношениям превратиться в объект административного знания. Образование нельзя понять, рисуя схемы, отслеживающие и обуздывающие потоки знания, власти или желания. Подобные схемы, даже если их создают с наилучшими намерениями, всегда стремятся утвердить единственную и авторитетную точку зрения, превращая преподавание в объект знания суверенного субъекта, выступающего в роли полицейского.

В такой редукции целей преподавания к интересам суверенного субъекта тоже нет ничего нового, на протяжении многих лет она лишь принимала разные формы. Просвещение считало образование местом эмансипации, освобождения студента от всех обязательств, в том числе от обязательств перед преподавателем. Современное бюрократическое государство предлагает свести педагогические отношения к отношениям выращивания и подготовки технократов путем передачи образования. Все эти попытки можно поместить под рубрику идеологии автономии. Я хочу сказать, однако, что педагогику можно понимать иначе: не как привитие или раскрытие внутренней человеческой автономии, не как производство суверенных субъектов.

Иной подход к педагогике должен начинаться с осознания того, что модернистский проект автономии и универсальной коммуникабельности не завершен не

<sup>2</sup> Это предостережение получило великолепное теоретическое обоснование у Сэмюэля Вебера в книге «Институт и интерпретация» (*Weber S. Institution and Interpretation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987*).

до поры, а в принципе. Никакой авторитет не способен прервать педагогические отношения, никакое знание не способно освободить нас от задачи мыслить. В этом смысле постисторический Университет может, вероятно, отказаться от стремления соединить авторитет и автономию в сообществе, сплотившемся вокруг какой-либо идеи — разума, культуры, коммуникации или профессионального совершенства. Мой замысел состоит в антимодернистском переопределении преподавания и обучения как мест *обязательства*, как арен *этических практик*, а не как средств передачи научного знания. В этом случае преподавание начинает отвечать *вопросу справедливости*, а не критериям истины. Мы должны не познавать преподавание, а воздавать ему справедливость. Убеждение в том, что нам известно, чем является или должно являться преподавание, — главное препятствие на пути к справедливому преподаванию. Преподавание должно перестать быть простой передачей информации и эмансипацией автономного субъекта; вместо этого оно должно стать местом обязательства, превосходящего индивидуальные представления о справедливости. Мое обращение к педагогической сцене, со всем его этическим весом, — это способ прояснить, что такое отчетность, не тождественная учету.

Подобный шаг достаточно сложен, поэтому я хочу остановиться на нем более подробно. Прежде всего сцена преподавания должна рассматриваться как радикальная форма диалога. Она не основывается на коммуникативной рациональности, к которой призывает Хабермас и в которой диалоги преподавателей и студентов на самом деле являются отдельными монологами. Я бы сказал, что диалоги между преподавателями и студентами не синтезируются в форме конечного согласия (пусть даже согласия не соглашаться), свидетельствующего о способности информированного и рационального субъекта находиться по обе стороны вопроса. Иными словами, педагогический диалог не организует-



ся диалектически, так, чтобы все приходило к одному выводу, который будет либо подтверждать и усиливать какую-то из двух позиций (оппонент Сократа должен согласиться с Сократом), либо синтезировать их («жидогрек это грекожид» Джойса<sup>3</sup>)<sup>4</sup>. Диалог не распадается, превращаясь в монолог, и не контролируется одним лишь отправителем как некий формальный инструмент в руках пишущего субъекта, в духе *mise en page*<sup>5</sup>, использовавшейся Малларме. В этом смысле я говорю о диалогической форме, чтобы отказаться от модернистского предпочтения отправителя адресату и отвергнуть фигуру одинокого художника, синтезирующего реальность посредством рационального понимания либо романтического усилия воли.

Обращать внимание на адресата — не значит просто пытаться определить условия восприятия дискурса, так как это вновь привело бы к монологу. Слушающий — не пустая голова, которую изображают на контурных рисунках, иллюстрирующих представление Соссюра о коммуникации. Соссюр сказал бы, что коммуникация — это передача сообщения от отправителя к получателю, который молчит и существует лишь в качестве приемника. Сообщение передается от отправителя (опустошаемого полного сосуда) к получателю (наполняемому пустому сосуду). Диалог в этом случае представляет собой простой обмен ролями между собеседниками, в ходе которого первый отправитель становится «пустым» получателем, и т.д. Бахтин же, наоборот, указывает (мне кажется, правильно), что «воспринимает чужое высказывание не немое бессловесное существо, а человек, полный внутренними слов. Все его переживания — так называемый апперцептив-

<sup>3</sup> Фраза из романа «Улисс» Джеймса Джойса. — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> Здесь мне вспоминается, в частности, диалогическая форма предпоследней главы «Улисса», в которой чередование вопросов и ответов ведет к синтезу Блума и Стивена Дедала, еврейской и эллинской традиции.

<sup>5</sup> Верстка страницы (*фр.*). — *Примеч. перев.*

ный фон — даны на языке его внутренней речи и лишь постольку соприкасаются с воспринимаемой внешней речью. Слово соприкасается со словом»<sup>6</sup>.

Поэтому я склонен отказаться от модели коммуникации Соссюра в пользу того, что Бахтин назвал диалогизмом. Данный термин часто понимают и употребляют превратно. Диалогизм Бахтина — это не просто способность попеременного или серийного монолога, не обмен ролями, позволяющий собеседникам говорить, лишь когда до них доходит очередь становиться монологическими отправителями (как в случае Сократа). Голова адресата наполнена языком, поэтому история коммуникативной трансляции не способна адекватно описать то, что происходит при лингвистическом взаимодействии. Адресат, будучи скорее *интердискурсивным*, чем *интерсубъективным*, не является виртуальной точкой сознания (*tabula rasa*<sup>7</sup> воспринимающей шишковидной железы, как сказал бы Декарт<sup>8</sup>). Любое сознание — это сознание языка в его гетерогенной множественности. Понимание и непонимание, так сказать, переплетены в качестве условий лингвистического взаимодействия. Коммуникация не может быть передачей готового смысла, поскольку значения слов меняются от высказывания к высказыванию, или, точнее, от идиолекта к идиолекту. Слова отправителя занимают место в массе идиолектов слушателя, и разговор приобретает смысл в дискурсивном акте, над которым ни один из собеседников не властен. Таким образом, учитывать адресата — значит вписывать в дискурс радикальную апорию. Это значит в своей речи принимать во внимание то, что можно назвать бездонным пространством прочтения другим

<sup>6</sup> *Бахтин М.М.* Марксизм и философия языка // Бахтин М.М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. М.: Лабиринт, 2000. С. 448.

<sup>7</sup> Чистая доска (*лат.*). — *Примеч. перев.*

<sup>8</sup> В «Трактате о человеке» Декарт называет шишковидную железу обиталищем души. — *Примеч. перев.*

человеком: мы никогда не знаем, в ком наши слова отзвучат. Преподавание в таком случае — это не процесс коммуникации между автономными субъектами, функционирующими поочередно в качестве отправителей и получателей.

Разница между сосюрховской монологической моделью коммуникации и бахтинским диалогизмом может показаться не очень существенной для обсуждения педагогики. Но на самом деле она многое говорит нам о нелепой педагогической приверженности автономии, помогая понять — а также избежать — три ловушки, угрожающие педагогическим отношениям. Во-первых, иерархию, делающую профессора абсолютным авторитетом, а студентов — приемниками в процессе передачи заранее утвержденного и необсуждаемого знания. Во-вторых, мнение о том, что преподавание не проводит различий между преподавателями и студентами, т.е. демагогию, провозглашающую, что учиться нечему. В-третьих, редукцию образования к выращиванию и подготовке технократов, избегающую вопроса о целях и функциях данной подготовки. Все эти три ловушки пресекают вопрошание, наиболее откровенно — в первом и третьем случаях, но более коварно — во втором, когда мышление не ставится под вопрос, а приносится в жертву, причем именно потому, что оно могло бы поставить под вопрос допущение индифферентного эгалитаризма.

Все эти нелепые педагогические идеалы предполагают ориентацию на *автономию*, убежденность в том, что знание ведет к отказу от сети этических обязательств: узнать — значит приобрести самодостаточный, монологический голос. Первый из этих идеалов воспроизводит в более широком масштабе все те проблемы, которые свойственны сосюрховской модели коммуникации. Авторитетность голоса *магистра* обусловлена его или ее (обычно его) привилегированной связью с существом знания. Эта связь оберегается от любого вмешательства адресата — авторитетный дискурс подразумевает, что нет никакой разницы, с кем он или она говорит. Полнос

адресата пуст, это пустой сосуд. Результатом процесса является воспроизводство автономии: студент в свой черед становится копией профессора. Поэтому автономия студента — конечный продукт педагогического процесса, который есть не что иное, как воспроизводство автономии преподавателя.

Во-вторых, в демагогической перспективе студенческая автономия воспринимается как априорная данность, т.е. изначально утверждается в качестве непризнанного условия возможности образования. Студенты способны автономно решать, что они уже знают и что они должны или не должны изучать; они ничем особо не связаны с профессором. Хотя может показаться, что такой подход признает студента-адресата, на самом деле это возвращение к Соссюру. Адресат просто переписывается как всегда уже готовый отправитель какого-либо сообщения, способный услышать послание лишь в той мере, в какой он (или она) в действительности (или *in potentia*<sup>9</sup>) уже послал(а) его себе.

В-третьих, при технократической форме подготовки автономия приводится в соответствие с референтом, с техническим знанием, которое безразлично к специфике его передачи. В этом случае педагогические отношения снова редуцируются к простому воспроизводству, что соответствует подходу Соссюра. Просто на этот раз воспроизводится бюрократическое государство, готовящее субъектов под определенные задачи. Субъектом образования является система, а автономия, приобретаемая студентом благодаря образованию, — это свобода занимать предопределенное место внутри системы, которое мы обычно описываем с помощью иллюзорного понятия «работа для себя».

Общий нарратив, лежащий в основе трех указанных описаний функции образования, гласит, что целью образования является приобретение студентом определенной миметической идентичности: студент становится либо копией профессора, либо копией места в

<sup>9</sup> В потенции (*лат.*). — *Примеч. перев.*

системе. Эта идентичность и создает автономию или, точнее говоря, *независимость* кладет конец зависимости, обязательствам перед другими. Студент получил определенную свободу, занял позицию самодостаточной личности. Эту свободу ему или ей обеспечили профессор, консенсус среди остальных студентов и работодатель. Он или она больше не будут слушать, да это уже и не нужно, поскольку слушание было бы равносильно вопрошанию, которое свидетельствует в силу странного поворота логики о зависимости.

Все это часть давнего нарратива образования, насаждавшегося Просвещением, особенно во французских средних школах: знание сделает людей свободными, образование — это процесс превращения детей во взрослых. То есть образование превращает детей, которые по определению зависят от взрослых, в независимых существ, свободных граждан, нужных современному государству. Они будут сами принимать решения. Они будут голосовать индивидуально, персонально, в тесных кабинках, отсекающих все связи с другими людьми. Французская образовательная система всегда отдавала предпочтение начальному образованию, а не Университету, так как интерес государства к образованию обусловлен прежде всего задачей производства граждан-субъектов. Свобода субъекта — это свобода подчиняться государству. Подчинение не считается ограничением, так как создается фикция того, что существование и характер этого государства имеют смысл, лишь поскольку оно является предметом свободного выбора субъектов, — фикция представительства, границы которой обнаруживаются сразу же, как только кто-то произносит: «Но я не голосовал за это»<sup>10</sup>. Если

<sup>10</sup> По словам Влада Годжича, «люди, обличенные государственной властью, сначала кооптируют индивидов, тем самым отделяя их от остального общества, а затем позволяют государству как аппарату власти определять конфигурацию социального поля. Стало быть, ни производство другого, ни производство социального не является коллективным делом» (*Godzich W.* Afterward: Religion, The State, and Post(al) Modernism 11 Weber. Institution and Interpretation. P. 161).

мы готовы признать, что данная свобода куплена ценой подчинения абстрактной сущности, каковой является современное государство, тогда мы должны осмыслить ее значение для нашего понимания педагогики.

Вместо искуса автономии, независимости от любых обязательств, я хочу предложить педагогику, заключающуюся в *отношениях*, в *сети обязательств*. В этом смысле мы могли бы говорить о преподавателе как *риторе*, а не *магистре*, как о человеке, держащем речь в риторическом контексте, а не человеке, чей дискурс сам себя уполномочивает. Преимуществом такого подхода является признание того, что легитимация дискурса преподавателя не имманентна самому этому дискурсу, а всегда зависит, по крайней мере частично, от риторического контекста его восприятия. *Ритор* — это говорящий, учитывающий аудиторию, тогда как *магистр* безразличен к специфике своих адресатов.

Однако обращение к риторике оставляет возможность назначить в качестве *модели* педагогической сцены софистическую риторiku. Апелляция к практике убеждения грозит вновь превратить педагогические отношения в место субъективного расчета. На этом строится эпистемология Стэнли Фиша, для которого акт риторического убеждения является агонистическим состязанием субъективных волей, продолжающих использовать язык **инструментально**, как **орудие** убеждения, вызывающее эффект веры и заставляющее адресата становиться для себя тем, кем он или она является для говорящего. Риторика Фиша не предусматривает уважительного отношения к полюсу адресата, напротив, она стремится стереть полюс адресата, сделать его идентичным полюсу говорящего. Это значит, что слушатель должен занять ту же самую «позицию», что и говорящий. Полюс адресата признается лишь в качестве предмета расчета со стороны говорящего.

Если риторическая прагматика педагога не служит убеждению, тогда как охарактеризовать этические обязательства, которые должны возникать в результа-

те преподавания? Более того, как избежать рассмотрения преподавания исключительно в качестве intersубъективных отношений? Здесь важно подчеркнуть, что преподавание не исчерпывается налаживанием межсубъектной коммуникации. Отношения студентов и преподавателей — это не отношения властного доминирования и диадического слияния, в котором взаимопонимание (взаимораскрытие преподавателей и студентов, о котором рассуждает Фихте в своих работах об Университете)<sup>11</sup> является самоцелью. Не заключаясь ни в убеждении студентов, ни в слиянии с ними, преподавание подобно психоанализу является процессом, который нельзя прекратить.

Предотвратить слияние преподавателей и студентов и сделать преподавание непрерывным (структурно незавершенным) позволяет сеть обязательств, охватывающая все четыре полюса прагматической лингвистической ситуации: отправитель, адресат, референт и сигнификат<sup>12</sup>. Референт преподавания, то, к чему оно отсылает, носит имя Мышления. Подчеркну, я не совершаю квазирелигиозное освящение. Я говорю «имя» и пишу «Мышление» с заглавной буквы не для того, чтобы указать на мистическую трансценденцию, а чтобы избежать путаницы референта и сигнификата. Имя Мышления — это именно имя, поскольку оно *не имеет внутреннего значения*<sup>13</sup>. В этом смысле оно напоминает совершенство. Однако Мышление отлича-

<sup>11</sup> В работе «Дедуктивный план учреждения высшего образования, замышляемого быть основанным в Берлине» (*Fichte J.G. Plan deductif d'un etablissement d'enseignement superieur a fonder a Berlin // Philosophies de TUniversite. P.: Payot, 1979*) Иоганн Готлиб Фихте описывает «общностью духовного существования... при котором они, прежде выучившись глубоко понимать и уважать друг друга, исходят во всех своих помыслах из равно известного каждому и не вызывающего возражений основания» (р. 180-181 (перевод мой. — £>£)).

<sup>12</sup> Лиотар обсуждает эти четыре полюса более подробно в: *The Differend / Transl. G. Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.*

<sup>13</sup> См.: *Kripke S. Naming and Necessity. Oxford: Blackwell, 1988.*

ется от совершенства тем, что оно не выносит вопрос ценности за скобки.

Я бы сказал, что мы осознаём, что упадок национального государства сделал Университет открытой и гибкой системой, поэтому мы должны попытаться заместить пустую идею совершенства пустым именем Мышления. Первое различие между этими двумя пустыми терминами состоит в том, что Мышление в отличие от совершенства не маскируется под идею. Вместо симулякра идеи — откровенная пустота имени, сознательное предъявление пустоты Мышления, заменяющее вульгарность честностью, если перефразировать Адорно. Второе различие, вытекающее из первого, состоит в том, что Мышление не функционирует в качестве ответа, оно есть *вопрос*. Совершенство действительно потому, что никто не спрашивает, что оно означает. Мышление вынуждает нас спрашивать, что оно означает, поскольку его статус простого имени, радикально удаленного от истины, заставляет задавать этот вопрос. Поддержание вопроса о том, что зовется Мышлением, открытым требует постоянной бдительности, не дающей имени Мышления превратиться в идею, лечь в основу мистической идеологии истины. Мы должны лишь воздавать справедливость этому имени, но не обнаруживать его истину. Поскольку имя не имеет сигнификата, а лишь обладает знаковой функцией, оно не может иметь истинного содержания. Смысловые эффекты имени структурно не поддаются конечному определению и всегда открыты для дискуссии.

Имени Мышления, как горизонту, нельзя приписать содержание, которое можно было бы охватить сознанием, или сигнификат, который бы позволил прекратить споры. Его сигнификат может вызывать споры, но это всегда будет агонистическое соперничество предписаний в отношении того, каким должно быть Мышление. В природе Мышления как голого имени нет ничего, что будет легитимировать то или иное из этих описаний.



Иначе говоря, любая попытка сказать, чем надлежит быть Мышлению, должна предприниматься ответственно, с полным осознанием того, что именно такова ее цель. Имя Мышления, поскольку оно лишено содержания, нельзя использовать как *алиби*, способное освободить нас от необходимости мыслить о том, что, когда и где мы говорим<sup>14</sup>. Поэтому, например, я признаю, что данные рассуждения пишутся с точки зрения человека, который в профессиональном отношении является преподавателем, хотя и не знает в абсолютном смысле, каков сигнификат имени преподавателя. Мышление — одно из множества имен, имеющих хождение на педагогической сцене, и приписывание ему какого-либо сигнификата является актом, который мы должны понять как таковой, как обладающий определенным риторическим и этическим весом.

В аудитории Мышление выступает третьим термином, дополняющим говорящего и адресата, что подрывает допущение автономии, будь это автономия профессоров, студентов или корпуса знаний (традиции или науки). Мышление — это имя разногласия, имя, по поводу которого выдвигаются аргументы, выражаемые с помощью гетерогенных идиом. Важнее всего то, что этот третий термин не снимает аргументы; он не предоставляет метаязык, способный перевести все осталь-

<sup>14</sup> В работе «Трибуна без трибуны» (*Lyotard J.-F. A Podium without a Podium 11 Political Writings / Transl. B. Readings, K.P. Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 94*) Лиотар пишет: «Признавать, что компетенция в научно-технической сфере не иллюзорна и что ученые, инженеры и техники действительно образованны, хотя порой факты говорят об обратном, — не значит утверждать, что такой подход применим к любым вопросам. Например, можно убедительно продемонстрировать, что справедливое — не предмет знания и что не существует науки о справедливости. То же самое можно показать в отношении красивого или приятного. Поэтому нельзя говорить об истинной и безусловной компетенции в этих областях, которые, однако, играют огромную роль в повседневной жизни. В этих областях есть только мнения. И все эти мнения должны обсуждаться».

ные идиомы в одну, его собственную, и разрешить их спор, согласовать их притязания, упорядочив и оценив их с помощью гомогенной шкалы. Мышление, как имя, не *циркулирует*, оно ожидает нашего ответа. В образовании не вскрывается ни тайный смысл Мышления, ни подлинная идентичность студентов, ни подлинная идентичность профессора (воспроизводящаяся в студентах). Скорее вскрывается апорийная природа данного разногласия, т.е. возможное значение имени Мышления: необходимость и невозможность его обсуждения, несмотря на отсутствие единообразного или общего языка, на котором это обсуждение могло бы вестись. Мышление в этом смысле представляет собой пустую трансценденцию — не ту, которую можно боготворить и в которую можно верить, а ту, которая возвращает участников педагогических отношений к рефлексии обоснованности их ситуации: их обязательств друг перед другом и перед именем, которое окликает их как адресатов, прежде чем они смогут задуматься о нем.

Таким образом, приписывание Мышлению сигнификата, акт провозглашения того, что значит мыслить, неизбежно является политическим вопросом в минимальном смысле, т.е. агонистическим мгновением конфликта, в котором обнаруживается разница, затрагивающая суть дискурса. Иными словами, вопрос: «Что зовется мышлением?» — это всегда не просто теоретический вопрос, на который могла бы ответить полностью обоснованная эпистемология<sup>15</sup>. Наши раз-

<sup>15</sup> Моя аллюзия на Хайдеггера не случайна. Вслед за Гранелем я рассматриваю «Ректорскую речь» как последнюю серьезную теоретическую попытку понять Университет в качестве посреднического института между *Voile* ом и технологией. Однако это не оправдывает игнорирования Хайдеггера из-за его нацизма. Критика инструментального разума, предпринимаемая Хайдеггером, никогда полностью не определялась нацизмом и не определяла его. Осознание этого момента избавило бы нас от многих колонок в «Нью-Йорк Тайме». В книге Хайдеггера «Что зовется мышлением?» (*Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдино-*

мышления о преподавании как практике должны исходить из того, что педагогическая сцена определяется несимметричной прагматикой и такие неравноправные отношения следует рассматривать в терминах этического сознания. Сцена преподавания соотносится со сферой справедливости, а не истины: отношение студента к преподавателю и преподавателя к студенту — это отношение асимметричного обязательства, которое обеим сторонам кажется проблематичным и требующим дальнейшего исследования.

Условием педагогической практики является, по словам Бланшо, «бесконечное внимание к Другому»<sup>16</sup>. Не

**Окончание сн. 15**

ва. М.: Территория будущего, 2006) Мышление предстает даром (тем, что можно поймать сетью раскрытых, принимающих, приветливых и приветствуемых рук) и зовом (тем, что связывает сущность нашего бытия с мышлением). В обоих случаях главное — то, что Мышление овладевает субъектом, а не наоборот: Мышление приносит в дар лишь самое себя; внимать зову Мышления — значит одновременно обретать призвание и размышлять о том, что зовется Мышлением, пытаться дать Мышлению имя, т.е. вступать в мышление, не зная заранее, что это такое. Таким образом, заботиться об имени Мышления — значит поддерживать статус Мышления как вопрошания в самом широком смысле.

<sup>16</sup> **Бланишо М.** Неопишемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998. Характер этого внимания еще предстоит раскрыть. Это может быть внимание, относящееся к лакановской аналитической сцене, которое, перефразируя Миккеля Борш-Якобсена, можно назвать «абсолютным мастерством» (*Borch-Jacobsen M.* Lacan: The Absolute Master / Transl. D. Brick. Stanford: Stanford University Press, 1991). Различие между педагогикой, учитывающей различные полюса обращения, и лакановским анализом состоит в том, что «другой», на которого обращает внимание Лакан, — это не анализируемый, а Бессознательное. Прагматика лакановского аналитического дискурса тем самым остается модернистской, поскольку в ней полюс адресата вытесняется, становится пустым передатчиком, обозначающим место кастрации, отсутствия, черную дыру, у края которой происходит привилегированная встреча мастера-аналитика и бессознательной инстанции означающего. Разумеется, это означающее действует чисто индексно. Указывая на траекторию своего скольжения вдоль цепочки означивания, оно имеет сигни-

внимание индивидуальных субъектов к индивидуальным объектам, поскольку мы не возвращаемся к просвещенческому приоритету автономии. Никто не может *быть* справедливым, поскольку воздавать справедливость — значит признавать, что вопрос справедливости выходит за рамки индивидуального сознания и на него нельзя ответить, заняв индивидуальную моральную

фикатом исключительно отсутствие означающего. Поэтому аналитическое мастерство — не просто умение толковать, декодировать; скорее, как нам напоминает случай Дюпена, это привилегированная способность следовать маршрутами означающего, не поддаваясь иллюзии герменевтического мастерства, соблазну поиска содержательного значения, связывающего по рукам префекта полиции (*Seminaire sur La Lettre Volée // Lacan. Ecrits. P.: Seuil, 1966*). Но такое отречение от специфического типа мастерства компенсируется другим: привилегированным знанием того, что подобного значения не существует, знанием, вооружившись которым аналитик может зафиксировать анализируемого в месте слепоты или кастрации, что является подтекстом и инертной опорой встречи с бессознательным означающим.

Хотя меня восхищает образцовый антигуманизм лакановского жеста, мне он кажется в определенной мере несправедливым по отношению к анализируемому, который (как показала богатая традиция феминистских прочтений Лакана) может сомневаться в возможности абсолютного отождествления кастрации с нехваткой или отсутствием. В этом плане книга Джейн Гэллоп «Соблазнение дочери» (*Gallop / The Daughter's Seduction. Ithaca: Cornell University Press, 1982*) является, на мой взгляд, примером попытки переопределить анализируемого/адресата в русле лакановского отказа от глубинной психологии, что, вероятно, делает ее прекрасным учебным текстом. Однако осуществляемый Гэллоп лакановский анализ имеет одно ограничение: адресат возникает лишь в пределах диалектики переноса и контрпереноса, которая выводит на первый план описание педагогического аффекта, слишком легко подгоняемое под инструментальную риторику манипулятивного соблазнения — риторику, к которой могут легко прибегнуть как студент, изображающий из себя жертву, так и «развратный профессор». Желание остается обменом между субъектами, и как таковое его можно без труда поставить на службу власти, а его поток — направить в русло иерархического распределения мест.

позицию. Дело в том, что справедливость предполагает уважение к абсолютному Другому, уважение, которое должно предшествовать любому знанию о другом<sup>17</sup>. Другой говорит, и наш долг — уважать его. Быть окликаемым в качестве адресата — значит отдаваться слушанию, и этическую природу этого отношения нельзя ничем оправдать. Мы должны слушать, не зная почему, прежде чем узнаем, что мы должны слушать<sup>18</sup>. Внимать речи — значит принимать обязательство, включаться в нарративную прагматику. Даже предварительное обсуждение рамок, в которых должны протекать дискуссии, требует такого изначального уважения, которое бессмысленно, поскольку у него нет констатирующего содержания. Это уважение — не вопрос различия, это простой акт внимательности к другости, смысл которого передает немецкое слово *Achtung*<sup>19</sup>, соединяющее в себе уважение и предупредительность. «*Achtung! Ein andere*<sup>20</sup>» — таково, возможно, (посткантианское) правило подобной этики, правило уважения к Другому, а не к Закону. Иными словами, это не субъективная установка уважения к институтам государства, поскольку

<sup>17</sup> Мои размышления во многом близки идеям Эманнуэля Левинаса, который сыграл ключевую роль в формировании современного понимания этики во Франции — понимания, значительно отличающегося от того, которое можно найти в англо-американской философии. Лиотар, пожалуй, лучше всех резюмирует важнейший момент Левинаса: «Он показывает, что отношения с другим, которого он называет „Другой“, „абсолютный Другой“, таковы, что требование ко мне со стороны другого в силу самого факта его обращения ко мне, является требованием, которое никогда нельзя оправдать» (*Lyotard J.-F., Thebaud J.-L. Just Gaming / Transl. W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. 22*).

<sup>18</sup> Такой подход не имеет ничего общего с альтюссеровской идеей идеологической интерпелляции, поскольку другой здесь — совершенно пустой факт другости, а не институциональный аппарат государства (который может быть обнаружен просвещенным критиком). Оклик не наделяет субъекта иллюзорной автономией (словно водительскими правами), не «сшивает» субъекта, а ранит его, лишает иллюзии автономии.

<sup>19</sup> Внимание (*нем.*). — *Примеч. перев.*

<sup>20</sup> Внимание! Другой (*нем.*). — *Примеч. перев.*

субъект не обнаруживает себя отраженным в уважаемом им другом.

В аудитории другой не должен стирать адресата; прагматическая инстанция другого — это не просто повод для коммуникации между философом-учителем и традицией западного Мышления (или бессознательным). В аудитории есть другой, и у него много имен: культура, мышление, желание, энергия, традиция, со-бытие, достопамятное, возвышенное. Институт образования хочет переработать другого, смягчить его шоковое воздействие на систему. Образование как институт пытается направить и утилизировать эту другость так, чтобы извлечь из нее определенную выгоду. Однако шок все равно возникает, поскольку он является *минимальным условием педагогики* и открывает ряд не поддающихся вычислению различий, изучение которых составляет задачу педагогики. Образование как *e ducere*<sup>21</sup> вскрытие, — это не майевтическое открытие студента ему самому, не процесс напоминания ему о том, что студент уже, по сути, знает. Скорее образование — это такое вскрытие другости мышления, которое кладет конец претензии на Я-присутствие и всегда требует дальнейшего исследования<sup>22</sup>. И это ка-

<sup>21</sup> Вскрывать, выводить (*nam.*). — *Примеч. перев.*

<sup>22</sup> В этом я, безусловно, расхожусь с исследователями вроде Брюса Уилшира, который пытается трактовать образование как практику исцеления от отчуждения и как средство возвращения к чистому Я-присутствию (*Wilshire B. The Moral Collapse of the University: Professionalism, Purity, and Alienation. Albany: SUNY Press, 1990*). Я не могу согласиться с уилшировским основополагающим метафизическим допущением самобытного Я-присутствия (допущением того, что было время, когда мы не были отчуждены, время, в которое нас может вернуть образование), как видно из предыдущей главы, в которой я говорил, что студент рождается слишком рано и слишком поздно. В итоге Уилшир призывает поместить в центр Университета органическое человеческое сообщество: «Ничто не заменит человеческого общения и присутствия, слушания, совместного молчания и восхищения, заботы» (р. 282). Для него человеческое сообщество становится немного более осязаемо-ощутимым и материальным, нежели сообщество Гумбольдта, с пропорциональным усилением надежды на искупительную религиозность.

сается как студента, так и преподавателя, хотя и несимметричным образом.

Требование уважения полюса адресата — не демагогия. Отказ видеть в студентах локус простого воспроизводства либо профессора, либо послушных слуг, востребованных системой, не означает, что студенты занимают позицию автономии либо аутентичности или стать образованными они смогут, просто подтвердив уже имеющуюся у них сущность. Да простит меня Пауло Фрейре, но радикальная педагогика должна перестать вписывать образование в великий марксистский нарратив. Студенты — не пролетариат, они не олицетворяют репрессивность образовательного процесса<sup>23</sup>. Атака на авторитет профессоров, на профессора как трансцендентного субъекта образовательного процесса, не должна вести к простому замещению профессора студентом. Это была бы демагогическая версия 1968 г.: переворачивание иерархии, в результате которого студенты оказываются воплощением реального Университета.

На вопрос Университета эпохи модерна нельзя ответить с помощью программы реформ, которая обещает либо более эффективно производить знание, либо производить более эффективное знание. Скорее саму аналогию с производством следует поставить под сомнение: она превращает Университет в бюрократический аппарат, занимающийся производством, распределением и потреблением знаний. Главный вопрос: насколько глубоко Университет *как институт* увяз в капиталистическо-бюрократической системе<sup>24</sup>?

<sup>23</sup> В этом, на мой взгляд, заключается опасность «критической педагогики» Пауло Фрейре (*Freire P. Pedagogy of the Oppressed*. N. Y.: Seabury Press, 1973): опасность своего рода маоистской верности идее третьего мира, в котором угнетенные становятся (вместо исчерпавшего себя промышленного пролетариата) носителями буржуазной идеалистической надежды на исторический смысл.

<sup>24</sup> «Университет принадлежит к системе в той мере, в какой эта система является капиталистической и бюрократической» (*Lyotard. Nanterre, Here, Now*. P. 56).

Мне кажется лицемерием заявлять, что он никак с ней не связан. Университет как институт способен иметь дело с любыми видами знания, даже оппозиционными, перерабатывая их так, чтобы они приносили пользу системе в целом. Нам это прекрасно известно: радикализм хорошо продается на университетском рынке. Отсюда тщетность радикализма, уповающего на Университет, который будет производить более радикальные виды знания, более радикальных студентов, больше всякого разного. Подобные призывы, поскольку они не учитывают институциональный статус Университета как капиталистического бюрократического учреждения, обречены поддерживать ту систему, против которой они направлены. Идеологическое содержание знаний, производимых в Университете, все больше становится безразличным для его функционирования в качестве бюрократического заведения, с одной оговоркой: радикальное знание включается в цикл производства, обмена и потребления. Производите то знание, которое вам нравится, только производите его больше, так, чтобы система могла спекулировать на различиях между знаниями, могла извлекать прибыль из накопления интеллектуального капитала.

Возможно, стоит еще раз различить мой подход и предложенную Бурдьё концепцию «культурного капитала», которая вдохновляет анализ Джона Гильори в книге «Культурный капитал»<sup>25</sup>. У Гильори, как и у Бурдьё, культурный капитал сохраняет преимущественно идеологическую функцию, несмотря на то что понятие культурного капитала относительно безразлично к идеологическому содержанию культурного производства. Как мы видели, дело в том, что культурный капитал считается циркулирующим внутри культурной системы, замкнутой в национальных границах.

<sup>25</sup> См.: *Bourdieu P.* Homo Academicus / Transl. P. Collier. Stanford: Stanford University Press, 1988; *Guillory J.* Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation. Chicago: University of Chicago Press, 1993.



Чтобы символический статус можно было квалифицировать, проанализировать по аналогии с денежной стоимостью, система, в которой он распределяется, должна быть закрытой. Поэтому Бурдые и его эпигоны стремятся ограничить поле своих исследований, часто апеллируя к необходимости контекстуальной спецификации. С этой узкой точки зрения Университет неизбежно предстает идеологическим аппаратом национального государства, а не потенциально транснациональным бюрократическо-капиталистическим учреждением.

Мой аргумент состоит в том, что Университет постепенно приобретает статус транснациональной корпорации. Признать транснациональную форму вопроса об Университете — значит осознать, что преподавание невозможно понять как либо структурно независимое от обобщенной системы обмена, либо целиком включенное в какую-либо замкнутую систему обмена. Такова, мне кажется, ситуация, в которой мы находимся сегодня, — ситуация одновременно ограниченности и открытости. Мы более свободны, чем прежде, в своем преподавании, но мы больше не понимаем, от чего мы свободны. Можем ли мы ставить вопрос отчетности, не придерживаясь заведомо логики учета? В некотором смысле, нет. Надо платить зарплаты, распределять гранты и т.д. Следовательно, все дело в том, можем ли мы поставить вопрос отчетности, *преодолевающей* логику учета. Экспоненциальное расширение коммодификации информации, происходящее благодаря новым технологиям, еще больше обостряет нынешнюю ситуацию.

Если педагогика должна бросать вызов усиливающейся бюрократизации Университета, тогда необходимо децентрировать наши представления об образовательном процессе, а не просто занять оппозиционную преподавательскую позицию. Только в этом случае мы получим шанс раскрыть педагогику, сообщить ей темпоральность, сопротивляющуюся коммодифи-

## Х. СЦЕНА ПРЕПОДАВАНИЯ

кации, показав, что *вслушиваться в Мышление* — не значит заниматься производством автономного субъекта (пусть даже оппозиционного) или автономного корпуса знаний. Скорее вслушиваться в Мышление, мыслить по ту сторону друг друга и себя — значит исследовать открытую сеть обязательств, которые поддерживают открытость и дискуссионность вопроса смысла. Воздавать справедливость Мышлению, прислушиваться к нашим собеседникам — значит пытаться слушать то, что не может быть высказано, но что пытается стать услышанным. И этот процесс нельзя совместить с производством (пусть даже относительно) стабильного и обмениваемого знания. Исследование вопроса ценности требует признания того, что не существует гомогенного стандарта ценности, который мог бы объединить все полюса педагогической сцены, предложив единую шкалу оценивания.

Такого рода исследование способно преподнести сюрприз. Вопреки распространенному мнению, аудитория не предшествует событию. Событие создает аудиторию, а не разворачивается перед ней. Обеспечение того, чтобы аудитория подобного рода педагоги «случалась», — задача, стоящая перед всеми, кто находится в современном Университете, как преподавателями, так и студентами. Эта аудитория — не обобщенная публика, она включает людей самых разных возрастов, классов, тендеров, сексуальностей, этносов и т.п. Она состоит не только из студентов, в нее должны войти финансирующие организации, контролируемые государством и частные. Создание подобной аудитории и обращение к ней не вдохнут в Университет новую жизнь и не решат все его проблемы. Однако это позволит исследовать различия таким образом, что данное исследование будет приносить свободу лишь в той мере, в какой оно ничего не будет предполагать заранее.

## XI. *Обитание на руинах*

Может сложиться впечатление, что мое предыдущее описание современной ситуации сулит незавидное будущее Университету в целом и гуманитарным наукам в частности. Но это не так. Вполне можно было бы, заглянув в грядущее, предречь что-то вроде: через 20 лет гуманитарные науки уже не будут сосредоточены на изучении национальных литератур. И это предсказание было бы более-менее точным. Однако мои аргументы касаются не столько конкретной дисциплинарной структуры Университета XXI в., сколько того, что эта структура будет *означать*, т.е. какой смысл она будет иметь в качестве институциональной системы. Вот почему в своем анализе я до сих пор игнорировал скачкообразный и многосторонний процесс, т.е. реальную форму проявления тенденций, которые я попытался выявить. И по этой же причине при рассмотрении деятельности университетов я обычно отдаю предпочтение самоописаниям (вроде рекламных проспектов), а не эмпирическим данным. Я охотно признаю, что повседневная жизнь профессоров и студентов, похоже, изменилась не столь значительно, как можно было бы ожидать. В то же время произошли важные подвижки в способе организации и осмысления повседневных практик. Более того, у этих подвижек довольно интенсивный ритм (ритм, а не скорость, поскольку соответствующие изменения не линейны, а прерывисты). Из чисто эвристических соображений я помещаю эти изменения под рубрику «дереференциализация», которая указывает на упадок идеологической функции Университета, тесно связанный с симптоматичным превращением идеологической критики во внутриуниверситетскую методологию.

Процесс дереференциализации, однако, не является исторической неизбежностью для Мышления. То есть я не использую алиби дереференциализации, чтобы оправдать свое желание покинуть Университет. Напротив, мне кажется, что приобщение к изменениям и их переоценка могут открыть дорогу инновационному и творческому мышлению. Но чтобы такая инновация состоялась, мы должны подвергнуть анализу два момента: место Университета в обществе и внутреннюю форму Университета как института. В эпоху модерна Университет играл основную роль в подготовке подданных национального государства, а также производстве идеологии, обеспечивавшей им чувство принадлежности к национальному государству (культуре). Его внутренняя организация как сообщества должна была отражать структуру принадлежности или общности, сводившую (благодаря общей культуре разговора) многообразие особенностей к единству, имеющему либо органическую (Фихте), либо социальную (Ньюмен), либо транзакционную (Хабермас) природу.

Все эти описания предполагали, что Университет будет выступать микрокосмом национального государства. В последних двух главах я хочу обсудить, что можно делать с Университетом и в Университете, который, как и национальное государство, больше не играет ключевую роль в деле совместной жизни. Это требует рассмотрения двух вопросов: вопроса функционирования данного института как института и вопроса сообщества, которое может найти в нем прибежище. Я буду говорить, однако, не о новом институте или новом сообществе, а скорее о необходимости переосмысления этих двух понятий. Если я предпочитаю рассуждать о *диссенсусе*, а не консенсусе — как будет показано в следующей главе, — то лишь потому, что диссенсус нельзя институционализировать. Предварительным условием такой институционализации был бы вторичный консенсус по поводу того, что диссенсус — это хорошо, с чем, безусловно, согласился бы

Хабермас. Одна из версий такого подхода убедительно обосновывается в книге Джеральда Граффа «По ту сторону культурных войн: как обучение конфликтам может оживить американское образование»<sup>1</sup>.

Я со своей стороны предложу особый прагматизм, который не просто признаёт отсутствие у данного института внешнего референта и оснований для гордости (на что указывает Стэнли Фиш в работе «Свободы слова не существует»), а пытается сделать дереференциализацию поводом для *detournements* и радикальных окольных преобразований<sup>2</sup>. Подобные действия могут принимать форму критики, но они не будут апеллировать к трансцендентному субъекту самопознания, способному отстраняться от своих поступков и критиковать их. Если вернуться к еще одному термину, введенному мной ранее, то можно сказать, что такая институциональная прагматика не будет иметь *алиби*, она не будет отсылать «куда-то еще», к истине, имя которой позволило бы снять с нас ответственность за наши действия. Здесь я опять расхожусь с Фишем и Рорти: подобный прагматизм не верит в то, что он сам по себе является алиби или что отрицание им великих нарративов само является проектом. Иными словами, то, что ты хороший прагматист, не гарантирует, что ты всегда прав. Прагматичность может заключаться в преодолении прагматизма, поэтому прагматизм не может быть проектом в модернистском смысле. Следовательно, институциональные практики — даже в институте, избавившемся от платониче-

<sup>1</sup> **Graff G.** Beyond the Culture Wars: How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education. N. Y.; L.: Norton, 1992.

<sup>2</sup> **Fish S.** There's No Such Thing as Free Speech: And Its a Good Thing Too. Oxford: Oxford University Press, 1994. Я вспоминаю, в частности, очерк Фиша о Мильтоновском обществе Америки, в котором он говорит, что «институциональная жизнь более долговечна, нежели внушает словарь разрушения или революции» (р. 271). Следовательно, любые новшества и отличия усваиваются самокорректирующейся традицией, в основе которой лежит лишь история ее самокоррекций.

ских иллюзий, — не могут служить своей собственной наградой. Если у меня и есть определенные принципы (точнее, привычки или тики мышления), то наиболее фундаментальным их основанием выступает не что иное, как моя способность делать их интересными для других, что не равносильно убеждению других людей в правоте моих принципов.

Институциональный прагматизм означает для меня признание того, что сегодняшний Университет — это институт, теряющий потребность в трансцендентальном обосновании своей функции. Университет перестает быть просто Университетом эпохи модерна, потому что отныне ему для функционирования не нужен великий нарратив культуры. Будучи бюрократическим институтом совершенства, он способен инкорпорировать бесконечное внутреннее разнообразие, не требуя объединения множества различных идиом в идеологическое целое. Их унификация отныне является вопросом не идеологии, а их меновой стоимости на обширном рынке. Как показала Холодная война, улаживание конфликта не означает его разрешение. Неидеологическая роль Университета подрывает претензию любого мятежа на автоматический радикализм, одновременно делая радикальные притязания на новое единство легко поглощаемыми пустым единством совершенства.

Те из нас, кто, как и я, полагали, что Университет — это место, в котором когда-то была возможна критическая функция, должны честно признать, что наши нынешние достижения в области свободы критики (немыслимые изменения в институциональном облике новых программ и т.п.) напрямую связаны со снижением их общественной значимости. Но это не повод отказаться от проектов изменений или нововведений. Вовсе нет. Однако мы не должны заблуждаться относительно их значимости и довольствоваться перестройкой призрачного города. Усилия, направляемые исключительно на реформу Университета, грозят за-

слонить от нас масштабы стоящей перед нами — в гуманитарных, социальных и естественных науках — задачи переосмысления категорий, которые более двух столетий определяли интеллектуальную жизнь<sup>3</sup>.

Мы должны понять, что Университет — это *институт в руинах*, и задуматься о том, что значит обитать на этих руинах, не предаваясь романтической ностальгии. Троп руин давно стал частью интеллектуальной жизни. Кампус Университета штата Нью-Йорк в Буффало украшают искусственные бетонные руины, имитирующие греко-римскую храмовую архитектуру. Данная конструкция могла бы показаться неуместной в Северной Америке, не будь она прямым следствием изложенной мной выше истории — истории встречи эпохи модерна с культурой, воспринимаемой в качестве инструмента нового синтеза знаний, возвращающего нас к изначальному единству и непосредственности утраченного истока, будь это всепроникающий солнечный свет и ослепительная белизна искусственной античности или земное социальное единство шекспировского «Глобуса»<sup>4</sup>. Эта идея была в ходу по крайней мере начиная с Ренессанса, который на самом деле случился в XIX в., воплотившись в ностальгии Буркхардта, Патера и Мишле по первородному мигу воссоединения культуры (я обсуждал формы этой ностальгии в другом тексте<sup>5</sup>).

Цикл сонетов «Древности Рима», принадлежащий перу дю Белле, является, по замыслу автора, первым

<sup>3</sup> В качестве простого примера можно привести мое обсуждение того, как Интернет грозит делигитимировать структуру научных изданий: *Caught in the Net: Notes from the Electronic Underground // Surfaces*. 1994. Vol. 4. No. 104 (доступна через гофер-сайт Монреальского университета).

<sup>4</sup> В Калифорнийском университете тоже есть искусственные руины, прозванные местными «Стоунхенджем», — столь же неуместная культурная аналогия.

<sup>5</sup> См.: *Readings B. When Did the Renaissance Begin? // Rethinking the Henrician Era / Ed. P. Herman*. Chicago: University of Illinois Press, 1993, где изобретение Ренессанса и вопрос наблюдаемости истории рассматриваются более подробно.

шагом к ренессансу Франции как лингвистически однородного национального государства, ренессансу, к которому он призывает в своей работе «*Defense et illustration de la langue franchise*»<sup>6</sup>. Претензия на новое начало и национальную самобытность несколько ослабляется тем, что его рассуждения представляют собой по большей части пиратский перевод итальянского диалога Сперони. Франция, говорит дю Белле, станет современным национальным государством, только если придаст новую жизнь и критический блеск национальному языку — задача, которую он решает, взяв за исходный план руины Рима. Утраченное величие будет заложено в фундамент обновленного языка, точно так же, как камни римских монументов использовались для возведения ренессансных дворцов.

Если дю Белле видел в руинах Рима опору современности, то для романтиков руины были ценны как руины, под них даже имитировали фундаменты богатых домов, подобно тому как во «*Франкенштейне*» Мэри Шелли монстр частично строит свою субъективность, подслушивая, как читают «*Руины империй*» Вольнея. В этой романтической истории фрагментированный субъект (монстр, собранный с помощью технологии из фрагментов тел, лишенных органической жизни) эстетически присваивает разрозненные осколки теперь уже прерванной и безжизненной традиции. Все то, что он не может прожить, он постигает эстетически, тем самым осуществляя вторичный синтез традиции (как объекта эстетического присвоения) и своей собственной субъективности (как субъекта акта присвоения). Искусство спасает раздробленную и чисто техническую жизнь, целостная жизнь, которую больше нельзя прожить, вновь синтезируется в искусстве.

Романтики, восхищаясь руинами *как руинами*, а не как следами возрождающегося прошлого, восстанавливают традицию как форму эстетического пережи-

<sup>6</sup> «Защита и прославление французского языка» — трактат Ж. дю Белле, опубликованный в 1549 г. — *Примеч. перев.*



вания посредством субъективной установки ностальгии. Возведенный в Буффало симулякр греко-римской культуры, служащий фундаментом Государственного Университета Северной Америки, предлагает туманную смесь того и другого: привязку и искусств, и наук к конкретной традиции (разумеется, не традиции коренных американцев). Симуляция руин служит орудием романтико-эстетического присвоения прошлого, а размещение их рядом с бетонными зданиями нового Университета обусловлено герменевтическим пониманием знания как средства интерактивной встречи с традицией. В любом случае руины являются объектами субъективного присвоения или овладения, будь оно эпистемологическим или эстетическим.

Фрейд, сравнивая бессознательное с руинами Рима, полагал, что настоящее никогда не достигает модернистской цели простого присутствия, обрекающего прошлое либо на переход в настоящее (перерождение), либо на полное забвение<sup>7</sup>. Поэтому в «Недовольстве культурой» он пересматривает данную аллюзию, показывая ее ограниченность: образ здания, возведенного на руинах, неадекватен, говорит он, поскольку этот образ не передает того, что в бессознательном два здания разных исторических эпох немислимым образом соседствуют<sup>8</sup>. Прошлое не стирается настоящим, а

<sup>7</sup> В «Толковании сновидений» Фрейд говорит нам: «Исследуя их [сновидений и дневных фантазий] структуру, мы замечаем, что мотив желания, обуславливающий их деятельность, смешивает, преобразует и вновь сплавивает в одно целое материал, из которого они состоят. Они находятся почти в том же отношении к воспоминаниям детства, к которым могут быть с легкостью сведены, в каком многие римские дворцы в стиле барокко находятся к античным развалинам, плитняки и колонны которых дали материал для современной архитектуры» (*Фрейд З.* Толкование сновидений. М.: Современные проблемы, 1913. С. 353).

<sup>8</sup> *Фрейд З.* Недовольство культурой / Пер. А.М. Руткевича // Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 70-71.

продолжается в нем. Поэтому существует постоянная угроза травматического возвращения вытесненных воспоминаний. Жить на руинах Университета — значит практиковать институциональный прагматизм, учитывающий эту угрозу, а не пытаться восполнять эпистемологическую неопределенность обращением к избытку эстетического чувства (ностальгия) или эпистемологическому мастерству (прогресс знания). Руины института культуры просто есть, там же, где и мы, и нам нужно как-то устроиться на них.

Подобный способ осмысления наших отношений с традицией отличается от того, который был предложен немецкими идеалистами (стремившимися вернуть традиции единство и жизненность, осуществить ренессанс за счет герменевтической переработки)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Для этого требуется институциональный прагматизм, т.е. то, что Сэмюэль Вебер называет «деконструктивной прагматикой». См.: *Weber S. Institution and Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, особ. гл. 2 «Границы профессионализма». Если Стэнли Фиш и Ричард Рорти приветствуют исторический факт институционального существования, делая акцент на статусе актуальных практик, то Вебер намечает контуры аргументов против дисциплинарной автономии и сопутствующей идеологии профессионального мастерства. Для этого он обращается к пирсовскому понятию «условной возможности», позволяющему опровергнуть представление о фиксированности дисциплинарных границ. Такая трансгрессия дисциплинарных рубежей обнаруживает фобические исключения, на которых основываются профессиональный авторитет и компетентность. Как указывает Вебер, «университет эпохи модерна был институциональным орудием, с помощью которого можно было утверждать и поддерживать профессиональную претензию на монопольную компетентность» (р. 32). В качестве противовеса он предлагает не холистическое отрицание абстракции и границ, а «деконструктивную прагматику», которая «работала бы „внутри“ разных дисциплин, демонстрируя конкретно, в каждом отдельном случае, каким образом изгнание границ из поля организует практику, которую оно делает возможной» (р. 32). Мне кажется, что здесь мы имеем прекрасный образец критики институтов без обращения к алиби: как к алиби идеального института, так и к алиби потенциального отсутствия любых институтов.

Мы не должны бороться за возрождение или ренессанс Университета, мы должны рассматривать его руины как осадок исторических различий, напоминающих нам о том, что Мышление не является самодовлеющим. Мы живем в институте, и мы живем за его пределами. Мы работаем там и работаем с тем, что у нас есть. Университет не спасет мир, сделав его подлиннее, а мир не спасет Университет, сделав его реальнее. Вопрос Университета — это не вопрос о том, как стабилизировать или оптимизировать связи между внутренним и внешним, между башней из слоновой кости и улицей. Нужно воспринимать Университет так же, как мы воспринимаем институты. В конце концов мне, чтобы включить свет, не нужно верить в рассказ о Человеке (универсальном субъекте истории), производящем электричество за счет того, что он покори́л природу и заставил ее служить себе, но и от моего неверия свет не исчезнет. И сколько бы я ни продолжал верить в подобный рассказ, у меня не будет света, пока я не оплачу счет за электроэнергию. За просвещение нужно платить.

Хотя может показаться, что я недооцениваю институты, на самом деле сказанное мной подразумевает политическое признание того, что институты обладают весом, не зависящим от верований их клиентуры. Говоря об обитании на руинах, я не имею в виду отчаяние или цинизм, речь идет лишь об отказе от религиозного отношения к политическому действию, в том числе от набожного отрицания действия или воздержания от него. Вспомним слова Леонарда Козна: «Мне дали двадцать лет ужасной скуки за мысль сломать систему изнутри»<sup>10</sup>. Источник изменений находится не внутри и не снаружи, а в сложном пространстве — не внутреннем и не внешнем — нашей жизни. Говорить, что мы не можем возродить или перестроить Университет, — не

<sup>10</sup> *Cohen L.* First We Take Manhattan II I'm Your Man. 1988. CBS Records.

значит призывать к безвластию, это значит настаивать, что представители академического мира должны работать без алиби, как это делали лучшие из них.

Если еще раз вернуться к проведенной ранее аналогии с итальянским городом, то не нужно ни сносить старые постройки, освобождая место для рационально спланированного города, ни верить в то, что мы можем вновь вдохнуть жизнь в старый город, вернувшись к утраченным корням. В структурном плане оба подхода предполагают, что мы не живем в городе, а находимся в пригороде, ломая голову над тем, как поступить с безлюдными руинами. Но место нашего обитания — именно город. Руины постоянно заселены, хотя они и остались от иной эпохи, утратившей свою функциональность. Даже если мы видим в Университете лишь осколки идеи культуры, это не значит, что мы покинули его пределы и разглядываем его снаружи. Данная аналогия поднимает вопрос о том, в чем может состоять наша деятельность помимо оказания туристических услуг (гуманитарные науки отвечают за культурный маникюр, социальные рассказывают о достопримечательностях, а естественные продают сладости реального знания и большие игрушки). Если процесс конюмеризации зашел дальше всего в гуманитарных науках, то это, возможно, лишь вопрос финансовой перспективы. Сколь многим наши представления о достижениях научного образования обязаны Диснею? Наша идея естественных наук уже глубоко структурирована массмедиа благодаря таким организациям, как NASA<sup>11</sup> и Эпкот-центр<sup>12</sup>, поэтому произ-

<sup>11</sup> National Aeronautics and Space Administration — Национальное управление США по авиации и исследованию космического пространства. — *Примеч. перев.*

<sup>12</sup> Эпкот-центр (с 1996 г. — просто Эпкот) — тематический парк компании «Уолт Дисней», посвященный передовым технологиям и научным достижениям человечества. — *Примеч. перев.*

водство научного знания тесно связано с системами воспроизводства массовой культуры<sup>13</sup>.

Прекращение строительства сверхпроводящего суперколлайдера показывает, что окончание Холодной войны сказалось не только на готовности государств вкладывать деньги в соревнование в сфере гуманитарной культуры. Все более острой становится проблема того, в чем может заключаться естественнонаучное образование, какому субъекту оно может быть адресовано. Распространение информационных технологий и сокращение финансирования могут означать, что для аспирантов-естественников рынок отныне закрыт, в то время как профессиональные инженерные школы более адаптированы к нему. Поэтому вопрос о том, на кого может быть ориентировано физическое и химическое образование, не имеет очевидного ответа. Американские факультеты физики, в частности, имеют не меньше оснований, чем факультеты гуманитарных наук, бояться испытания «пределной полезностью» или «рыночными силами» в битве за финансирование, поскольку больше не существует квазиисчерпаемого оборонного бюджета. Между прочим, наибольший процент безработных аспирантов в Канаде — не среди гуманитариев, а среди физиков. Все это говорит о том, что дуализм гуманитарных и естественных наук, который был наиболее зримой структурной реальностью Университета в XX в., больше уже не столь практически очевиден. На самом деле он никогда таким и не был. Английская филология первоначально воспринималась в Соединенных Штатах как практическая и утилитарная альтернатива изучению классики<sup>14</sup>. Разумеется, как показывает Графф, довольно быстро изучение

<sup>13</sup> Нечто близкое по духу делает Эндрю Росс в книге «Странная погода» (*Ross A. Strange Weather*. L.: Verso, 1991), хотя он несколько преувеличивает воздействие этих связей на научные практики и нормы.

<sup>14</sup> См.: *Graff G. Professing Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. P. 19-36.

английской литературы профессионализировалось в соответствии с немецкой моделью *Geisteswissenschaft*<sup>15</sup> как автономное поле исследований, что должно было обеспечить ей звание науки, области знания<sup>16</sup>.

Выше я намекал на мрачное будущее философских факультетов, которым, похоже, уготована та же участь, что уже постигла факультеты классической литературы, поскольку законы против роскоши, сделавшие Университет невыносимым без сильного философского факультета, были отвергнуты в пользу рыночных императивов. Возможно, это не так уж и плохо, поскольку отсюда вовсе не следует, что вопросы о природе и границах мышления, о добродетельной жизни и пр., которые в свое время обсуждались под рубрикой философии, перестали или перестанут ставиться. Отсюда следует лишь одно: в современном обществе ничто не требует готовить индивидов к постановке подобных вопросов. Наоборот, философские факультеты превращаются в прикладные отделения, на которых эксперты предоставляют *ответы*, а не работают над вопросами. Наиболее яркий пример — медицинская этика, не в последнюю очередь потому, что бум в этой области является продуктом взаимодействия биомедицинской технологии и экономики американской системы медицинского страхования.

Теперь ответственность за вопрошание перешла к факультетам филологии, которые сами все больше отходят от проекта исследования национальной литературы. Английское и сравнительное литературоведение служит в Соединенных Штатах всеобъемлющим термином, обозначающим в целом факультет гумани-

<sup>15</sup> Наука о духе (*нем.*). — *Примеч. перев.*

<sup>16</sup> Графф напоминает нам: «Как известно, в литературоведении наиболее ревностными сторонниками профессионализации были воспитанные в Германии кадры научных „исследователей“, которые продвигали идею научного исследования и филологического изучения современных языков» (*Professing Literature*. P. 55).

тарных наук, и, похоже, именно поэтому его постепенно вытесняет менее тяжеловесный ярлык «культурные исследования». Следовало бы задуматься о том, почему культурные исследования выигрывают у таких традиционных названий, как «история идей» или «интеллектуальная история». Это обусловлено как связью последних с существующим научным проектом исторического факультета, так и с тем, в какой мере термин «исследования» учитывает, что профессионализация академического мира сегодня больше не определяется наукой как центральной идеей. Иными словами, как я показал в главе VII, идея культуры в культурных исследованиях на самом деле не является идеей в сильном смысле слова, сформулированном Университетом модерна. То есть культурные исследования не столько предлагают культуру в качестве регулирующей идеи исследования и преподавания, сколько признают неспособность культуры исполнять подобную роль.

Честно говоря, я недостаточно осведомлен, чтобы анализировать параллельные процессы, протекающие в естественных и социальных науках, но вполне очевидно, что горизонт гуманитарных наук в североамериканском Университете можно ориентировочно связать с дальнейшим появлением все более междисциплинарных общегуманитарных факультетов в кластере профессиональных школ, которые будут включать специализации, традиционно относившиеся к гуманитаристике, например медиа и коммуникации. Эти профессиональные школы будут усиливать обществоведческий компонент в традиционно гуманитарных областях исследования, в чем немаловажную роль будет, безусловно, играть использование культурных исследований как дисциплинарного проекта, охватывающего гуманитарные (критика эстетических объектов) и социальные (социология, коммуникации) науки. Здесь есть определенная историческая ирония, поскольку данная перспектива поразительно напоминает первоначальный план многих «земельных» уни-

верситетов<sup>17</sup>, до того как большинство из них приняло исследовательскую модель Университета из соображений большего престижа и соответствующего финансирования. Нам уже рекламируют это будущее под лозунгом «Колледж свободных искусств в Университете Совершенства». Разумеется, колледж свободных искусств при этом описывается не столько в терминах его педагогической традиции, сколько в языке его потенциальной привлекательности для потребителей.

Такова роль, навязываемая гуманитарным наукам в Университете Совершенства, — нечто среднее между оказанием услуг потребителям (в смысле индивидуального внимания к тем студентам, которые платят) и культурным маникюром. Притязания гуманитарных наук на научные исследования, на *Geisteswissenschaft*, которые на протяжении истории Университета эпохи модерна обеспечивали им признание, больше не находят отражения и поддержки в идее культуры, когда-то направлявшей Университет. Так что, боюсь, исследовательская модель не спасет гуманитарные науки (как, впрочем, и естественные), поскольку организация гуманитарных наук в качестве поля, структурированного проектом исследования, уже не кажется самоочевидной (вследствие упадка национального государства как инстанции, служившей источником и целью подобной организации). Во всеобщей экономике совершенства практика исследования ценна лишь в силу своей меновой стоимости на рынке, она больше не обладает внутренней функциональной ценностью для национального государства.

Остается вопрос о том, каким образом Мышление — в том смысле, в каком я описывал его в главе X, — может быть предметом внимания в Университете. Мы должны четко понимать одно: в природе

<sup>17</sup> «Земельный» университет (*land-grant university*) — университет, получивший участок земли от федерального правительства для организации сельскохозяйственного и практического образования. — *Примеч. перев.*



данного института нет ничего, что будет оберегать мышление или защищать его от экономических императивов. На самом деле, подобная защита была бы крайне нежелательна и вредна для Мышления. Но в то же время мысль, чтобы оставаться открытой для возможности Мышления, для постановки себя под вопрос, не должна быть экономической. Она соотносится скорее с экономикой траты, чем с ограниченной экономикой расчета<sup>18</sup>. Мышление — это непродуктивный труд, и поэтому в балансовых отчетах оно фигурировало бы лишь в графе убытков. Вопрос, который стоит перед Университетом, заключается не в том, как превратить имеющийся институт в приют Мышления, а в том, как мыслить в институте, развитие которого делает Мышление все более затруднительным, все менее необходимым. Если мы не хотим, чтобы профессор оказался в положении, аналогичном положению теряющих власть священников, сталкивающихся, с одной стороны, с неверием, а с другой — с телевизионным проповедничеством, то мы должны уяснить свою связь с данным институтом и, равным образом, отказаться играть роль священнослужителей. Иными словами, руины Университета не должны быть для студентов и профессоров руинами греко-римского храма, на которых мы справляем свои обряды, словно позабыв о том, что они служат лишь для привлечения туристов и набивания карманов нечисто плотных университетских чиновников.

Чтобы показать, каким образом можно обитать на руинах Университета, не питая веры, но сохраняя приверженность Мышлению, я бы хотел вернуться к тому, что я сказал о проблеме оценивания. Вызов, с которым сталкиваются желающие сохранить задачу мышления как вопрос, сложен и не приемлет легких ответов. Дело не в том, чтобы подстроиться под рынок, опреде-

<sup>18</sup> Это различие заимствовано у Батая. См.: *Батай Ж.* Понятие траты / Пер. П. Хицкого // Проклятая доля. М.: Гнозис-Логос, 2003.

лив коэффициент предельной полезности, способный обеспечить безопасность. Как показывает пример перестойных лесов в США, такого рода политика будет вести лишь к постоянному сокращению безопасной территории. Сколько философов или красных деревьев нужно для музеефикации? Если великий проект исследования и минимальный аргумент сохранения видовой популяции оказываются безуспешными, тогда необходимо, чтобы наши доводы в пользу определенных практик Мышления и педагогики отвечали ситуации и признавали, что действующая дисциплинарная модель гуманитарных наук находится на пути к вырождению.

В данном контексте некоторая доля оппортунизма может быть даже полезной. Обитать на руинах Университета — значит пытаться делать все возможное, одновременно отводя место тому, появление чего мы не можем предугадать. Например, следует обратить внимание чиновников на то, что ресурсы, освободившиеся в результате размыкания дисциплинарного пространства, будь то под рубрикой гуманитарных наук или культурных исследований, должны направляться на поддержку краткосрочных групповых проектов в области преподавания и исследования (говоря привычным языком) и по истечении определенного срока эти проекты следует закрывать, каков бы ни был их результат. Я говорю «каков бы ни был их результат», так как убежден, что подобные групповые начинания имеют период полураспада, после которого они склонны вновь превращаться в квазифакультеты, защищающие свой бюджет и возводящие маленькие империи, или, иными словами, становятся способами бездумного участия в институционально-бюрократической жизни.

Я выступаю не за обобщенное междисциплинарное пространство, а за определенный ритм дисциплинарного прикрепления и открепления, задача которого — не допустить исчезновение вопроса дисциплинарное™, превращение его в рутину. Скорее

дисциплинарные структуры должны отвечать имени Мышления и прояснять, какие формы мышления они допускают, а какие исключают. Возможно, главным уроком структурализма является то, что для понимания любого дисциплинарного проекта следует прежде всего анализировать, чем он *не* является, что он исключает. Например, в соответствии с предлагаемой мной схемой разрыва обращение к европейской философии потребовало бы рассмотрения как неевропейской философии, так и европейской нефилософии.

Интеллектуальные преимущества подобной организационной структуры обусловлены тем, что она может сохранить дух североамериканской практики «свободных факультативов», не связывая их выбор с потребительством. Система выбора курсов, введенная Чарльзом Элиотом в Гарварде, столкнулась с двумя проблемами, вызванными тем, что студенту приписывалась роль источника самостоятельного выбора: предполагалось, что, во-первых, студент способен сделать осведомленный выбор способа приобретения знаний и, во-вторых, знание имеет органическую структуру, в которой студент способен ориентироваться. Оппоненты Элиота сразу же отметили необходимость введения базовой учебной программы или четких требований к диапазону избираемых курсов, чтобы ограничить произвол студентов и защитить структуру знания от чисто рыночных механизмов<sup>19</sup>. В результате был достигнут компромисс, но напряжение между свободным выбором и обязательными требованиями к диапазону курсов продолжает стимулировать споры по поводу учебных планов в университетах США.

Я считаю, что рыночная структура постисторического Университета делает фигуру студента-потребителя все более реальной и дисциплинарная структура рас-

<sup>19</sup> См.: *Carnochan W.B.* The Battleground of the Curriculum: Liberal Education and American Experience. Stanford: Stanford University Press, 1993, где дается краткое и ясное изложение этих споров.

падает под давлением рыночных императивов. В этой ситуации защитить вопрос структуры знания как *вопросу* сделать знание чем-то иным, нежели продаваемой и покупаемой информацией, нельзя, укрепляя сложившуюся дисциплинарную структуру властными распоряжениями. Уильямов беннетов нашего мира чрезвычайно злит, что подобное решение больше неконкурентоспособно. Поэтому я предлагаю делать рынок курсов предметом Мышления и дискуссии, отдав его в распоряжение факультетам и администрации, а не оставляя исключительно на откуп студенческому желанию, которое старается удовлетворить факультет и которым пытается управлять бюрократия.

Таким образом, я предлагаю отказаться от дисциплинарного фундамента, но сохранить при этом в качестве структурно важного *вопрос о дисциплинарных формах знания*. Вот почему Университет не должен менять закостенелые и устаревшие дисциплины на аморфное междисциплинарное пространство гуманитарных наук (словно мы все еще можем организовать знание вокруг фигуры Человека). Скорее распад дисциплинарных структур необходимо рассматривать как шанс ввести дисциплинарность в качестве *постоянного вопроса*. Краткосрочные проекты, которые я предлагал выше, должны сохранять открытым вопрос о том, что значит группировать знания определенным образом и что значила та или иная их группировка в прошлом. Это позволяет не закрывать вопрос о дисциплинарности при каждой попытке сгруппировать знания в некоторую совокупность, например историю современного искусства или афроамериканскую литературу. Лишь обязательное периодическое переупорядочивание этих группировок сделает их чувствительными к границам своего производства и воспроизводства. Но прежде чем мы займемся расширением дисциплинарных структур Университета, нам нужно выработать предельно четкую программу найма исходя из общего соотношения штатных фа-

культетских преподавателей и студентов, а не из достаточно подозрительного соображения предметного охвата, как это происходит сегодня. Примечательно, например, сколь мало факультеты английского языка действительно нуждаются в таком большом количестве специалистов по Средневековью<sup>20</sup>.

И все же я не до конца уверен в подобных планах, которые всегда отдают дурным утопизмом, так как не существует общей модели, *какого-то* Университета Будущего, есть лишь ряд специфических локальных обстоятельств. Я формулирую эти предложения лишь потому, что хочу нащупать возможности, благоприятствующие Мышлению в ходе текущей (и, думаю, необратимой) буржуазно-экономической революции в Университете. Важно понять, что это не шаг из разряда «большой политики», не попытка направить процесс на иной результат, к иной цели. Мне кажется, призна-

<sup>20</sup> Мои замечания относительно предметного охвата не должны бросать тень на специалистов по Средневековью. На мой взгляд, закат эпохи модерна делает предмодерн ключевой площадкой для понимания того, как могла бы выглядеть непросвещенческая структура мышления. Я скорее хочу отметить, что относительная слабость аргументов в пользу предметного охвата обусловлена тем, что они предполагают восприятие Университета прежде всего как идеологического института, хотя на самом деле это не так. Более того, я намерен утверждать, что лишь предлагаемый мной шаг способен защитить классические и средневековые тексты от угрожающего им сегодня вымирания. Я также не могу подробно остановиться на аргументе, касающемся штатных ставок, поэтому я лишь выскажу предположение, что в ближайшей перспективе он будет по-прежнему актуален. Однако, думаю, усиливающаяся пролетаризация профессуры показывает: аргумент штатных ставок не *обязательно* — я использую курсив, чтобы напомнить читателям о том, что я лишь рассматриваю возможность, — будет наиболее эффективным средством защиты факультетских интересов в будущем. Наконец, нужно обратить внимание на то, что идея соотношения числа преподавателей и студентов является экономической, поэтому, я уверен, ее можно будет продать администраторам с потенциально интересными результатами.

ние того, что Университет находится в руинах, предполагает отказ от подобных телеологий и желание вызывать в системе определенные изменения, не заявляя при этом, что именно в них заключается подлинная, реальная сущность системы. Система в целом, вероятно, будет и дальше враждебно относиться к Мышлению, но, с другой стороны, процесс дереференциализации открывает новые пространства и разрушает существующие структуры защиты от Мышления, даже если при этом делается попытка подчинить Мышление исключительно правилу меновой стоимости (как и при любых буржуазных революциях). Обнаружение таких возможностей — не мессианская задача. Эти усилия не мотивируются каким-либо искупительным метанарративом и поэтому требуют от нас крайней осторожности, гибкости и остроумия.

Исходя из перспективы общей дисциплинарной перегруппировки, как мне кажется, нужно проанализировать возможные способы функционирования Университета в качестве места обитания сообщества мыслителей, при условии, что мы критически переосмыслим понятие сообщества, отделив его как от органицистской традиции, так и от идеи феодальной корпорации. Такой шаг позволит наметить типы институциональной политики, которые могли бы использоваться для переоценки процесса дереференциализации и превращения ситуации распада существующих культурных форм (вследствие вторжения открытого рынка) в шанс для Мышления, а не повод для проклятий или скорби.

## ХII. Диссенсусное сообщество

Выше я уже говорил, что как немецкие идеалисты, так и более современные мыслители считают сообщество ученых в Университете моделью рационального политического сообщества в целом. У этой модели есть свои варианты, например, фихтевский корпус студентов и профессоров отличается от ролзовского негласного суда. Но в эпоху модерна неизменно обнаруживается устойчивая тенденция видеть в Университете образец рационального, справедливого или национального сообщества, которое олицетворяет собой чистые узы социальности, основанные на бескорыстном служении идее. Единственное место в отчете Альфонсо Борреро Кабаль для ЮНЕСКО, которое оставляет надежду на то, что Университет как современный институт способен существовать вне рыночных императивов, — туманное утверждение о том, что Университет может «служить культуре» в силу своей «принципиальной обязанности выступать... моделью и прообразом» остального общества, т.е. Борреро Кабаль прямо вторит немецким идеалистам<sup>1</sup>. И не важно, что этот аргумент уже был подорван его призывами к «интернационализации» Университета в качестве глобального института, которые означают разрыв связей между Университетом и окружающим его обществом.

Любой, кто хотя бы какое-то время находился в Университете, знает, что это далеко не образцовое сообщество, что сложно найти объединения, более мелочные и испорченные, чем университетские факультеты (за исключением разве что «образцовых общин» приго-

<sup>1</sup> *Cabal A.B.* The University as an Institution Today. P.; Ottawa: UNESCO and IDRC, 1993. P. 130.

родов). И все равно миф не умирает. Университет по-прежнему считается потенциальной моделью свободной и рациональной дискуссии, местом, где в основу сообщества положена общая приверженность абстракции, будь она элементом традиции или предметом рационального соглашения. Средневековая гильдия была практическим сообществом (стеклодувов, маляров, шинкарей); средневековый Университет — как община людей, обучающихся знаниям, — представлял собой корпоративное объединение, в средневековом понимании аналогичное гильдии. В эпоху модерна Университет становится образцом социальных уз, связывающих индивидов в силу общей приверженности идее национального государства. Конечно, это преобразование происходит неравномерно и в разной форме, поэтому некоторые университеты более современны (*modern*), чем другие. В частности, существуют значительные различия не только в роли попечителей, но и в том, продолжает ли религия служить фундаментом Университета (за что ратовал Ньюмен).

Однако центральное место в представлениях об образцовом Университете эпохи модерна занимает понятие *коммуникации*, обоюдной прозрачности, которая делает возможной административную деятельность кантовского судьи, а также связывает между собой фихтевских профессоров и студентов. Но рассмотрение сообщества в терминах коммуникации не ограничивается Университетом. Чтобы понять, каким образом Университет модерна может выступать моделью общества, мы должны обратить внимание на способ понимания сообщества в эпоху модерна, понимания в перспективе государства. Государство является абстрактным принципом, подразумевающим, что сообщество бескорыстно и автономно. Современное сообщество основывается на автономном решении индивидов коммуницировать друг с другом в качестве подданных государства. Общность не вытекает из гетерономных обязательств подданных перед монархи-



ей, кланом или землей. Модерн исходит из того, что, например, значение понятия «американец» является предметом выбора, совершаемого по свободной договоренности американцев, а не сущностью, обусловленной расой, климатом или решением монарха, которому следует беспрекословно повиноваться. Поэтому считается, что те, кто рожден подданными государства эпохи модерна, наделены правом менять общественный договор с помощью процедуры голосования.

Эффекты господства, неотделимые от подобной фикции государства, становятся очевидны, как только мы задумываемся, насколько мнимая автономия субъекта, его право участвовать в коммуникативных обменах имеют своим условием подчинение идее государства. Субъект свободен лишь в той мере, в какой он или она становится — в собственных глазах — в первую очередь подданным государства. Государство превращает индивидов в сообщество субъектов, поддерживающих идею государства, т.е. субъекты изначально лояльны идее государства. Поэтому индивид, подчиняющийся государству, взаимодействует с другими людьми как с такими же подданными. Сингулярность или отличие других редуцируется, поскольку общность с другими людьми становится возможной, только если эти другие являются, как и я, гражданами-субъектами. Таким образом, в эпоху модерна возможность коммуникации и гражданского общества держится на абстрактной идее государства.

В этом смысле сообщество эпохи модерна неизбежно порождает универсализацию, так как в его основе лежит допущение *общечеловеческой* способности к коммуникации. Отдельные нации различаются лишь степенью воплощения своей сущностной человечности. ООН является институтом эпохи модерна, поскольку стремится разрешить противоречие между национализмом и идеалом человеческого сообщества, рассматривая нации по аналогии с подданными национального государства — как субъектов сообщества (наций). Гори-

зонт консенсуса, определяющий характерные для эпохи модерна представления о сообществе, обеспечивается исходным предположением, что характер социальной связи может быть предметом беспрепятственной и рациональной дискуссии между субъектами, каждый из которых способен в итоге свободно признать его. Парадоксально, но согласие, обуславливающее возможность свободной и честной коммуникации, считается уже свободно и честно достигнутым, несмотря на его отсутствие.

Подобный металеписис допустим, только если подразумевается, что язык, с помощью которого преодолеваются различия, сам не пал их жертвой. Мы можем согласиться не соглашаться, только если мы способны прийти к согласию относительно того, по поводу чего мы не соглашаемся, а наладить коммуникацию — только если мы можем удостовериться в том, что коммуницируем, не обсуждая сначала данный факт. Поэтому любые проблемы коммуникации, любые различия в идиомах должны считаться вторичными или паразитическими по отношению к основополагающей ясности коммуникации — идеальной речевой ситуации.

Культура, как я показал, претендует на роль естественного места рождения рациональной коммуникации, занимающего промежуточное положение между грубой природой и стройным разумом. Согласно немецким идеалистам чувство коммунитарной причастности, которое в противном случае было бы предметом абстрактного размышления, возникает спонтанно. Культура одновременно учит грубую природу быть рациональной и открывает разум навстречу природе. Субъект словно говорит себе: «Я испытываю привязанность; я познаю рациональное государство. Понимая себя как часть немецкой культуры, я могу примирить первое и второе». Культура здесь объединяет желание говорить и способность означать. Или, другими словами, культура совмещает чувство и логику. Но нет никакой гарантии того, что силу чувства

и ясность логики можно действительно обуздать, что коммуникативная прозрачность достижима. Культура утверждает, что может дать такую гарантию, поскольку она является одновременно и *предметом* коммуникации (тем, о чем коммуницируют), и *процессом* коммуникации (тем, что производится в коммуникативном взаимодействии). Словом, культура — это и *Wissenschaft* (то, о чем мы говорим), и *Bildung* (сам акт нашего разговора).

Идеологическая функция Университета Культуры в эпоху модерна состоит в том, что он провозглашает себя институтом, который на самом деле является не институтом, а простой структурой, делающей возможной прозрачную коммуникацию. То есть считается, что Университет институционализирует сам принцип, обеспечивающий функционирование институтов как носителей социального единства. Это позволяет видеть в университетах чистые прообразы коммуникации между субъектами, а не примеры жестокого притеснения.

Данной логики придерживалось большинство левых критиков, заявлявших, что следует лишь полностью реализовать эгалитарные предпосылки, лежащие в основе коммуникативной прозрачности, и что господство является следствием неудачной коммуникации. Именно поэтому из левых даже при консервативных режимах получались превосходные университетские функционеры: они верили, что являются хранителями подлинной культуры, ложной или идеологической версией которой выступает действующий режим. С их точки зрения, все можно было бы исправить с помощью ясной (подлинной) коммуникации: истина освободит нас. Я уже подробно описывал, почему подобная вера кажется мне беспочвенной. Однако это не значит, что взаимодействия не существует, о чем часто заявляют исследователи, смотрящие на деконструкцию или постмодерность глазами Мэтью Арнольда и видящие лишь новые проявления поздневикторианского кризиса веры.

Работы Жака Деррида и Жан-Франсуа Лиотара были встречены крайне враждебно именно потому, что в них высказывалось фундаментальное сомнение в принципиальной возможности прозрачности коммуникации. В своих блестящих перепрочтениях западной философской традиции Деррида подчеркивает, что любой попытке вступить в коммуникацию сопутствует фундаментальное насилие (редукция Другого к фигуре адресата) и структурный имплицитный сбой в репрезентации<sup>2</sup>. Лиотар со своей стороны настаивал на радикальной гетерогенности идиом, которая делает организацию фраз в рамках общего горизонта истины невозможной. Он рассматривает речь прагматически, в категориях перформативного понятия «воздаяния справедливости», а не как констатирующую попытку высказывания истины — на чем мы уже останавливались в главе X, когда обсуждали сцену педагогики.

Сомнение в прозрачности коммуникации, высказываемое Деррида и Лиотаром, не ведет к банальным утверждениям, вроде «Мы не способны разговаривать друг с другом», как заключили некоторые их критики. Напротив, мы постоянно говорим друг с другом (Лиотар подчеркивает, что даже молчание может о чем-то говорить, поэтому Понтий Пилат не был невиновен), однако описывать происходящее на основе идеального представления о коммуникации (даже исходя из степени успешности коммуникации) — значит упускать самое главное. Да, эффекты коммуникации могут возникать, и речевые контексты могут временно стабилизироваться за счет открытого согласия между собеседниками. Но подобные случаи — не более чем акты стабилизации, они не говорят о фундаментальной стабильности или прозрачности коммуникации.

<sup>2</sup> Дело в том, что возможность референции можно помыслить лишь как результат утраты лингвистической прозрачности, как следствие внутреннего замутнения или уплотнения языка, делающего возможным ошибочное соотнесение материального референта с лингвистическим значением.

Кроме того, стабилизация никогда не бывает тотальной, так как фразы, призванные пробудить согласие с базовыми правилами коммуникации, сами не могут подчиняться устанавливаемым ими правилам. Как свидетельствует Атака легкой кавалерии<sup>3</sup>, презумпция коммуникации ведет к недопониманию с самыми разрушительными последствиями.

Если допущение о том, что мы можем говорить на общем языке, освещает путь террора<sup>4</sup>, какими словами мы можем описывать сообщество? Какова сущность социальных связей, если они не могут быть просто предметом свободного выбора и рационального согласия в коммуникации? И что это значит для Университета — института, считающегося воплощением данной модели коммуникативного сообщества? Является ли единственной альтернативой сообществу, основывающемуся на коммуникативной прозрачности, мир атомарных субъектов, сталкивающихся во тьме в полном неведении друг о друге? Если в основе сообщества лежит не некое фундаментальное единство (досовременная общность крови и земли) и не характерное для эпохи модерна допущение о всеобщей признаваемой возможности коммуникации, как оно вообще может формироваться? Я полагаю, что, размышляя об Университете, мы должны подвергнуть серьезной критике характерное для эпохи модерна притязание на коммуникативную прозрачность; мы должны выяснить, что значит становиться «неприкайнным сообществом», как удачно выражаются члены Теоретического кол-

<sup>3</sup> Атака легкой кавалерии — ставший нарицательным эпизод Крымской войны, когда 25 октября 1854 г. в результате неправильно понятого приказа британская кавалерия была направлена в узкую долину, где русские войска нанесли ей значительный урон. — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> Этот момент подробно разбирается в работе Жан-Франсуа Лиотара «Разногласие» (*Lyotard J.-F. The Different! / Transl. G. van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988*).

лектива Майами<sup>5,6</sup>. Вопрос сообщества, находящего прибежище в Университете, следует формулировать иначе, чем это делается в модернистской модели. Мы должны представить сообщество, в котором коммуникация не прозрачна, в котором возможность коммуникации не определяется и не подкрепляется общей культурной идентичностью.

Жан-Люк Нанси и Морис Бланшо — соответственно в «Непроизводящем сообществе» и «Неописуемом сообществе» — первыми попытались проанализировать сообщество, лишенное идентичности<sup>7</sup>. Такое сообщество, определяемое конститутивной неполнотой (Бланшо) или совместным отсутствием (Нанси), состоит не из субъектов, а из *сингулярностей*. Это не органическая общность, так как ее члены не обладают единой имманентной идентичностью, которую следует раскрыть; данное сообщество не стремится к производству универсального субъекта истории, к культурной реализации сущностной человеческой природы. Скорее сингулярности («я»), а не эго, как говорит Нанси) попеременно занимают позиции говорящего и слушающего.

<sup>5</sup> Теоретический коллектив Майами (Miami Theory Collective) — сообщество ученых, связанных главным образом с факультетом французского и итальянского языка Университета Майами, расположенного в Оксфорде (штат Огайо). Книга «Неприкаянное сообщество» (Community at Loose Ends) была опубликована в 1991 г. — *Примеч. перев.*

<sup>6</sup> Такое сообщество можно было также назвать вслед за Батаем безголовым, в том смысле, что оно указывает на неизбежную рану субъективности, не предлагая вылечить ее, создав еще более грандиозного субъекта.

<sup>7</sup> *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество / Пер. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей, 2009; *Бланшо М.* Неописуемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998. Бланшо и Нанси опираются на Батая и сюрреалистов, пытаются осмыслить сообщество без идентичности, без всеми разделяемого ядра, которое обеспечило бы социальную связь.

Эти рассуждения особенно важны в контексте осмысления Университета, поскольку, если вспомнить мои замечания в главе X, интеллектуалы часто склонны забывать о позиции слушателя, беспокоясь исключительно о позиции говорящего или высказывающегося. «Неприкаянное сообщество», напротив, помнит, что сингулярность «я» или «ты» опутана сетью обязательств, над которыми индивид не властен. То есть сущность обязательств, опутывающих индивида, не полностью доступна его субъективному сознанию, поэтому мы никогда не сможем вернуть все наши долги. Предположение о том, что мы можем оплатить наши долги, по сути, неэтично, так как оно подразумевает возможность избавления от любой ответственности и любых обязательств, «освобождения» от них. Автономия, понимаемая как свобода от обязательств перед другими, таит в себе несбыточную мечту о субъективной самоидентификации: о миге, когда моя ответственность перед другими больше не будет разрывать меня изнутри, отдалять меня от самого себя.

Жажда субъективной автономии, например, привела к тому, что североамериканцы попытались забыть о своей ответственности за акт геноцида, лежащий у истоков их общества, закрыть глаза на свой долг перед коренными американцами и другими народами, долг, который ныне живущие не брали на себя, но за который они, по-моему, все равно *несут ответственность* (и не только потому, что получают косвенную выгоду от исторических последствий совершенных деяний). Короче говоря, социальная связь — не вотчина автономного субъекта, так как она шире субъективного сознания и даже шире истории индивидуальных поступков. Я не могу выбрать или исчерпывающе просчитать сущность своих обязательств перед историей места, в котором живу, и свою конкретную роль в этой истории. Никакой налог в х процентов с доходов белых американцев не сможет полностью изгладить историю расизма в Соединенных Штатах (сколько

«стоит» линчевание?). Признание вины за расизм не избавит от нее и даже не позволит ответить на вопрос о том, в чем именно состоит «белокожесть».

Более полное обсуждение этих вопросов потребовало бы отдельной книги. Я останавливаюсь на них лишь для того, чтобы показать, каким образом следует переосмыслять сущность социальной связи. Можно сказать, что происходит «уплотнение» социальной связи или социальная связь становится непроницаемой для сознания рационального современного субъекта. Абсолютный факт обязательства перед другими превосходит субъективное сознание, поэтому мы никогда не свободны от наших обязательств перед другими людьми, поэтому никто не является *образцовым* гражданином (гражданином, который не был бы связан ни с одним членом сообщества, так как замещал бы собой это сообщество).

Здесь можно провести аналогию с нарисованным Агамбеном образом сообщества сингулярностей как «любого» сообщества. Агамбен характеризует социальную связь в этом сообществе более простыми словами, нежели я: не как обязательство, а как *мимолетность* солидарность тех, у кого нет ничего общего, но кто волей случая оказался вместе<sup>8</sup>. Такое описание позволяет нам понять, что говорить об обязательствах — значит разрабатывать этику, в которой человеческий субъект больше не является единственной точкой референции. Обязательство — это обязательство не перед другими людьми, а перед положением вещей, *ta pragmata*<sup>9</sup>. Поэтому человека, по словам Аристотеля, можно сделать несчастным после его смерти, подвергнув его детей общественному порицанию<sup>10</sup>. Социаль-

<sup>8</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Пер. с ит. Д. Новикова и Е. Молочковой. М.: Три квадрата, 2008.

<sup>9</sup> Обстоятельства, положение вещей (*греч.*). — *Примеч. перев.*

<sup>10</sup> Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Собр. соч. Т. 4. М.: Мысль, 1983.



нал связь шире субъективного сознания. То, что мы называем языком, функционирует не только в качестве инструмента коммуникации или репрезентации. Будучи структурой, не способной замкнуться в себе, язык противится инструментальному использованию, указывая на безразличие положения дел к субъекту.

Следует разделять политический горизонт консенсуса, целью которого является само себя легитимирующее автономное общество, и гетерономный горизонт диссенсуса. В горизонте диссенсуса никакой консенсусный ответ не способен снять вопрос, поднимаемый социальной связью (фактом существования других людей, языка). Никакое универсальное сообщество не воплотит ответ, никакой рациональный консенсус не заставит просто согласиться с ответом. Сохранять за социальной связью статус вопроса — значит допускать различие, не прибегая к идее идентичности, будь эта идентичность этнической («все мы белые», «все мы французы») или даже рациональной («все мы люди»). Это значит понимать обязательство сообщества как обязательство, перед которым мы в ответе, но на которое не можем ответить. Подобное сообщество гетерономно, а не автономно. Оно не претендует на право называть и определять себя, оно подчеркивает, что *нельзя авторитетно занимать позицию авторитета*. Никакой консенсус не способен легитимировать Университет или Государство в качестве авторитетного отражения репрезентируемого им консенсуса. Мышление способно воздавать справедливость гетерогенности, только если оно не стремится к консенсусу. Отказ от консенсуса ничего не говорит об ограниченных или кратковременных формах согласия и действия, скорее он говорит о том, что противопоставление включения исключению (даже тотального включения всех людей в одно целое ради борьбы с космическими пришельцами) не должно структурировать наши представления о сообществе и совместности.

Обсуждать политическое как случай *сообщества*, а не общества — значит проводить различие между политической замкнутостью партийной линии (обществом) и неопределенным опытом бытия-вместе, который не способна предопределить никакая авторитетная инстанция (сообщество)<sup>11</sup>. Точнее, политическое как случай сообщества не представляет собой совместность, которая учреждает автономного коллективного субъекта, получающего право говорить «мы» и терроризировать тех, кто не хочет или не может говорить «мы»<sup>12</sup>. Диссенсусное сообщество в таком случае было бы разновидностью социальной связи, предполагающей необходимость совместности, общности. Однако — и это принципиальное ограничение — необходимость и сообщество не могут быть предметом согласия. Социальная связь есть факт обязательства перед другими, который мы не можем до конца понять. Мы обязаны им, но не можем сказать в точности, почему. Если бы мы сказали почему, мы имели бы дело не с обязательством, а с нормой обмена. Если бы мы знали, в чем состоят наши обязательства, мы могли бы разобраться с ними, компенсировать их и освободиться от них, погасив свой долг.

Логика обмена получила в США такое распространение, что дети подают в суд на своих родителей, требуя денежной компенсации за отказ выполнять ро-

<sup>11</sup> Нанси различает две версии политического: с одной стороны, социотехническую организацию общества, с другой — сообщество, «подчиняющееся непроизводимости его коммуникации» (Непроизводимое сообщество. С. 83). Неорганическое сообщество Нанси отличается от коллективной идентичности республиканских демократий, в которых, по словам Лиотара, «местоимение первого лица множественного числа является, по сути, стержнем (для) дискурса авторизации» (The Different!. P. 98).

<sup>12</sup> Дальнейшее обсуждение лиотаровского представления о тоталитарной силе внешне демократического «мы» см. в моей работе: *Readings B. Pagans, Perverts, or Primitives // Judging Lyotard / Ed. A. Benjamin. L.; N. Y.: Routledge, 1992. P. 174-176.*

дательские обязанности. Подобный шаг совершенно логичен с капиталистической точки зрения: если между родителями и детьми существуют обязательства, то они должны иметь денежное выражение (иначе они недействительны) и потенциально — быть предметом соглашения. То есть капиталистическая логика всеобщей взаимозаменяемости (логика денежных отношений) предполагает, что любые обязательства конечны и могут быть выражены в финансовых категориях и переведены на язык денег. Это логика ограниченной или замкнутой экономики.

Разумеется, когда кто-то заводит речь о неконечных обязательствах (как это сделал я), людям сразу же приходит на ум религия, потому что в эпоху модерна именно в этой дискурсивной сфере сохранилось в качестве анахронизма осознание возможности невычислимого (и потому неоплатного) долга. Вот почему так легко произвести впечатление мистика, говоря о невычислимом обязательстве или неизвестном (и потому неоплатном) долге, о неконечной ответственности перед Другим. Но я не хочу показаться мистиком. Я говорю об очень простой вещи: мы не знаем заранее сути своих обязательств перед другими, единственным источником которых является абсолютный факт существования Другости — людей, животных, всего, что отличается от нас, согласующийся с невычислимым обязательством.

Если еще раз вернуться к моим рассуждениям о педагогике, высказанным в главе X, то можно сказать, что ощущение невычислимой другости студента затрагивает педагогическую сцену. В определенной мере студенты всегда более чувствительны к другости преподавателя, что становится заметно, когда их слова или ответы вынуждают преподавателя переосмыслить свои идеи, хотя почти всегда — в несколько ином ключе, нежели предлагают студенты. Точно так же преподаватель может (и, надеюсь, так и происходит) побуждать своих студентов переосмысливать их идеи, но

конечный результат не поддается вычислению. Иными словами, педагогические отношения ставят обязательство в зависимость от существования дружости.

Если взять несколько иной пример, то одной из причин, делающих семейные отношения столь сложными, является, по словам Фрейда, то, что ни у родителей, ни у детей нет технических руководств. Мы опять же не знаем заранее о сущности наших обязательств, и любая попытка определить точный характер взаимных обязательств, урегулировать долг друг перед другом лишь превращает невротиков в психотиков. Я обсуждаю проблему семей столь ненормативным образом, чтобы показать: на самом деле мы никогда не «вырастаем», никогда не становимся целиком автономными и когнитивно самостоятельными. Следовательно, мы никогда не сможем исполнить свои обязательства перед другими людьми. Нельзя освободиться от своих связей с другими, поскольку исчерпывающее знание сущности этих связей нам недоступно. Оно недоступно нам, поскольку наша вера в то, что мы могли бы полностью познать свои обязательства перед Другим и, следовательно, в принципе их выполнить, предполагала бы несправедливый и неэтический отказ от признания своей ответственности.

Желание до конца познать свою ответственность перед другими — это также желание алиби, желание безответственности, освобождения от ответственности. Поэтому наша ответственность перед другими бесчеловечна, в том смысле, что предположение о существовании единой или общей человеческой сути соотносится с безответственным желанием знать, с чем мы сталкиваемся в другом, что нас связывает. Вера в то, что мы заранее знаем, что значит быть человеком, вера в то, что человеческая сущность может быть предметом познания, — первый шаг к террору, так как она делает возможным знание о том, что такое не-человек, знание о том, перед чем у нас нет ответственности, о том, что мы можем свободно эксплуатировать. Проще

говоря, обязательства перед другими нельзя сделать объектом познания под рубрикой общечеловеческой природы.

В таком случае у нас остается обязательство выявлять наши обязательства, не веря в то, что мы когда-нибудь исчерпаем их. Такое сообщество, сообщество диссенсуса, не предполагающее ничего общего, не стремилось бы ни к реализации проекта полного самоосмысления (автономии), ни к коммуникативному консенсусу относительно сущности своего единства. Скорее оно добивалось бы усложнения своей гетерономии, своих различий. То есть подобное сообщество следовало бы рассматривать в соответствии с моделью *зависимости*, а не эмансипации. Если говорить без обиняков, мы все хронически зависимы от других, и никакие двенадцать шагов<sup>13</sup> не помогут нам освободиться от этой зависимости, сделать ее предметом полностью автономного субъективного познания. Следовательно, социальная связь подразумевает невычислимое внимание к гетерономной инстанции Другого (факту существования других). Избавиться от ощущения социальной связи невозможно, потому что мы не можем обнаружить ее предел; мы никогда не сможем до конца познать, окончательно и исчерпывающе оценить тех, с кем связаны<sup>14</sup>. Поэтому мы не можем освободиться от нашей зависимости от других. В этом смысле мы остаемся вечно незрелыми, зависимыми — как бы это ни раздражало Канта.

Столь продолжительный и довольно нелегкий экскурс в проблемы обязательства и социальной связи

<sup>13</sup> «Двенадцать шагов» — психотерапевтическая техника, использующаяся в группах анонимных алкоголиков. — *Примеч. перев.*

<sup>14</sup> Более подробно невозможность подвергнуть отношению к Другому познавательному синтезу обсуждается в: *Levinas E. Totals et infini. P.: Livre de Poche, 1992. P. 71 (Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Пер. И.С. Вдовиной // Избр. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 106-107).*

был нужен для того, чтобы указать на один парадокс. По словам Джанни Ваттимо, современное общество — это «общество всеобщей коммуникации»<sup>15</sup>. Ваттимо также отмечает, что в результате массмедийной «интенсификации социальной коммуникации» мечта о самопрозрачности лелеемая модернистским проектом, оказалась не воплощена, а подорвана (с. 17). Утопия самойрозрачности непосредственно постигающего себя общества, все члены которого каждый миг беспрепятственно коммуницируют друг с другом без всяких недопониманий или проволочек, — фантастический образ греческого *полиса*, нарисованный немецкими идеалистами, — не осуществилась. И причиной стала не ограниченность технологий, а как раз их успешность. То есть развитие технологий, способных обрабатывать и передавать информацию («информационализация» мира), зашло так далеко, что скорость и объем информационного обмена превысили возможности субъекта, который должен был управлять этой информацией. Одним из эффектов глобализации является подрыв способности отдельно взятого субъекта справляться со сложностью социальных связей, метонимически воплощать их в персональных взаимоотношениях с культурой. Глобализация парадоксальным образом перечеркивает возможность единой мировой культуры (или единой мировой истории), поскольку предлагаемый ей единый мировой рынок уже не отсылает к связке субъекта и государства как к точке, в которой система обретает смысл<sup>16</sup>.

Поэтому в условиях глобальной экономики Университет больше не должен выступать образцовым сообществом.

<sup>15</sup> *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / Пер. Д. Новикова. М.: Логос, 2002. С. 7.

<sup>16</sup> На этот процесс указал Лиотар, описывая утрату веры в великие нарративы и переход к не-конечным рядам малых нарративов в: *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 1998.

ществом, интеллектуальным Левиттауном<sup>17</sup>. Апелляция к Университету как к модели сообщества отныне не является *ответом* на вопрос о социальной функции Университета. Скорее Университету предстоит стать одним из мест, в котором предпринимаются попытки осмысления социальной связи без обращения к объединяющей идее, будь это идея культуры или государства. В Университете любое мышление разворачивается бок о бок с другими мышлениями, мы мыслим рядом друг с другом. Но мыслим ли мы сообща? Образуется ли наше мышление единство? Мышление никому не принадлежит, у него нет подлинной идентичности, оно не является собственностью субъекта. Ни кантовская *concordia discors*, ни гумбольдтовская органическая идея, ни хабермасовское консенсусное сообщество не способны интегрировать или объединить мышление. Прояснение вопроса о том, каким образом любое мышление разворачивается рядом с другими мышлениями, может, на мой взгляд, придать культурным исследованиям импульс, который положит конец плачу по утраченной идее культуры, требующей политического возрождения.

Этой же цели служат мои предложения, касающиеся дисциплинарности. Вместо идеи нового междисциплинарного пространства, которое раз и навсегда объединит Университет, я попытался нарисовать образ изменчивой дисциплинарной структуры, которая оставляет открытым вопрос о том, где и как совмещаются разные виды мышления. Этот вопрос не просто достоин изучения, это серьезный вызов, стоящий перед нами. Сегодня порядок знания и институциональная структура распадаются, и на их место приходит дискурс совершенства, который говорит преподава-

<sup>17</sup> Город неподалеку от Нью-Йорка, построенный Уильямом Левиттом в конце 40-х — начале 50-х гг. XX в. Задумывался как идеальный, рационально спланированный город, обеспечивающий доступным жильем большое число семей. — *Примеч. перев.*

телям и студентам, что им не нужно беспокоиться о совмещении разных обстоятельств, поскольку это не их проблема. Все, что от них требуется, — продолжать делать то, что они делали всегда, позволив администрации решать общую задачу интеграции с помощью таблиц, фиксирующих достижение целей и эффективность. В Университете Совершенства преподаватели и студенты могут даже продолжать верить в культуру, если им так хочется, но только в той мере, в какой их вера повышает совершенство функционирования и помогает достижению тотального качества.

Проблема, с которой сталкиваются студенты и преподаватели, — это не столько проблема того, во что верить, сколько проблема того, какой тип институционального анализа позволит придать смысл хоть какой-нибудь вере. Возможна ли вера, которая не станет всего лишь сырьем для оценивания с позиции совершенства? В то же время простор для деятельности, открываемый процессом дереференциализации Университета Совершенства, предоставляет огромные возможности для маневра при условии, что студенты и преподаватели откажутся от ностальгии и попытаются двигаться путями, оставляющими вопросы открытыми.

Образ сообщества, отказывающегося от обретения единства посредством как экспрессивной идентичности, так и транзакционного консенсуса, показывает, на мой взгляд, каким может быть постисторический Университет. Это Университет, в котором мышление соседствует с мышлением, в котором мышление является совместным процессом, не предполагающим ни идентичность, ни единство. Возможно, это мышление, разворачивающееся рядом с собой. Руины Университета предлагают нам институт, незавершенность и непрерывность педагогических отношений, в котором способны напомнить нам о том, что «мышление вместе» — это диссенсусный процесс, соотносящийся скорее с диалогизмом, чем с диалогом.



## Билл Ридингс. УНИВЕРСИТЕТ В РУИНАХ

Мышление, о котором я говорю, не составляет социальную миссию Университета, так как оно изначально разрывает связь между Университетом и национальной идентичностью, связь, которая почти 300 лет приносила некоторым университетским интеллектуалам власть, престиж и деньги. Но это не предполагает отказ от социальной ответственности. Просто реальная ответственность, этическая честность несовместимы с великим нарративом национализма, который до сих пор служил источником описания общественной функции университетского исследования и преподавания. Отказ от этого легитимирующего метанарратива — пугающая перспектива, но, как мне кажется, он неизбежен. Он постепенно произойдет и без нашего участия, если мы проигнорируем его. Поэтому я предлагаю обратить внимание на перспективу дереференциализации, что значительно затруднит консервирование деятельности мышления. Сегодня, несомненно, происходит фундаментальное изменение роли и функции интеллектуала, и представители Университета должны попытаться повлиять на направление данного процесса. Этой проблематике необходимо уделять самое пристальное внимание. И сказать заранее, как это сделать, нельзя. В том и состоит свобода и огромная ответственность Мышления в конце XX в., также являющегося концом эпохи национального государства.