

УДК 378.01
ББК 74.58
Р49

Серия основана в 2003 году

Перевод с английского *А. М. Корбута*

Перевод осуществлен по изданию:
Bill Readings. The university in ruins. — Cambridge:
Harvard University Press, 1996.

Публикуется по соглашению с издательством
«Harvard University Press».
Published by arrangement with Harvard University Press.

Под общей редакцией
канд. филос. наук, доц. *М. А. Гусаковского*

Рецензенты:
д-р филос. наук *Т. Н. Буйко*;
д-р пед. наук, проф. *К. В. Гавриловец*

Ридингс, Б.

Р49 Университет в руинах / Б. Ридингс ; пер. с англ. А. М. Корбута ; под общ. ред. М. А. Гусаковского. — Минск : БГУ, 2009. — 248 с. : ил. — (Universitas).
ISBN 978-985-518-003-7.

Книга канадского исследователя Б. Ридингса посвящена актуальной проблеме определения места университета в современном обществе. Анализируя историю представлений о ключевой идее университетского образования, автор приходит к выводу, что современный университет должен сделать своей основной задачей подготовку людей к существованию в ситуации глобализации и неопределенности.

Адресовано широкому кругу читателей: преподавателям высшей школы, исследователям проблем университетского образования, менеджерам системы образования, аспирантам, магистрантам.

УДК 378.01
ББК 74.58

© Harvard University Press, 1996
© Корбут А. М., перевод
на русский язык, 2009
© Издание на русском языке,
оформление. БГУ, 2009

ISBN 978-985-518-003-7

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Перевод книги Билла Ридингса «Университет в руинах» является продолжением серии «Universitas», в рамках которой Центром проблем развития образования Белорусского государственного университета публикуются ключевые работы по идее университета. Книга эта, без сомнения, сыграла и продолжает играть важную роль в дискуссии, которая ведется на Западе на протяжении более чем двух веков. В центре внимания автора — судьба университета и, шире, образования в эпоху глобальных перемен.

Университет — структура, которая имеет отношение к самому широкому кругу вопросов существования: от судеб индивидуума до судеб человеческих сообществ. Именно он, университет, отвечает за традицию, от его экспертного суждения зависит, что будет в этой традиции сохранено, а что — предано забвению. Именно он в лице своих профессоров формирует всегда определенное отношение к современности и традиции, в том числе к традиции самоописания. Долгое время университет выступал в качестве критика современности, предъявляя претензии существующему порядку с точки зрения универсального разума. Сегодня позиция апологии классического разума, в свою очередь, подвергнута критике и многие постулаты классического университетского образования претерпевают кризисные трансформации, направления которых призрачны. Предлагаемая книга являет собой пример, если не сказать образец, смелого, последовательного и до конца идущего анализа ситуации современности и тех обстоятельств, с которыми университет как социальный и культурный институт столкнулся на рубеже XX—XXI веков.

Биография

Внешне биография Билла Ридингса не богата событиями. Это типичная история западного академического интеллектуала. Родился 5 февраля 1960 года в городе Редрут (графство Корнуолл,

Англия). Его родители — из среды интеллигентов. Мать, Мадлен, обучалась хирургии и работала до выхода на пенсию терапевтом в национальной системе здравоохранения Великобритании. Отец, Кен, связал свою жизнь с карьерой военного: работал военным авиадиспетчером в вооруженных силах Соединенного королевства. Билл рос вместе с сестрой Джекки. Высшее образование, включая магистратуру и докторскую степень по филологии, Билл получил в Оксфорде (Баллиол-колледж Оксфордского университета). Его академическая карьера связана с работой в трех университетах, последовательно — Университет Женевы (Швейцария), Сиракузский университет (США) и Университет Монреаля (Канада). Докторская диссертация называлась «Восстановление и упадок языка. Поиск значения в поэзии Марвелла и Мильтона». В ней молодой исследователь применил методы анализа текста и языка, разрабатываемые современной структурной лингвистикой и семиотикой. Его внимание было привлечено к истории художественных смыслов и значений, а также к тому, как литературный текст становится историческим фактом. В них автор выделял два момента — особую роль чтения и визуализации. В дальнейшем эти культурные изыскания продолжились, в частности, в работе, посвященной феномену Ренессанса¹. Согласно Ридингсу, Ренессанс как феномен «имел место в XIX веке, когда Буркхардт, Патер и Мишле начали ностальгировать по исходному моменту повторной культурной унификации»².

В целом главной целью ученого было более детальное исследование того, как историческое сознание (включая историческое бессознательное) давало начало тому, что сегодня мы могли бы назвать постисторическим субъектом. Появление исторического предмета и то, как исторически возникает культурный объект, являлось предметом особого внимания Ридингса. Ему был близок пафос творчества М. Хайдеггера, который объявил: бытие временно, и внимание необходимо уделять тому, какие объекты исчезают и какие возникают, какие не существуют. Вывод, к которому пришел Ридингс: история реальна, но нам доступна лишь дискурсивно.

В Монреале Ридингс преподавал на факультете сравнительного литературоведения. Его курсы были посвящены литературной теории, творчеству Мильтона, изобразительному искусству.

¹ См. работу Ридингса «Когда начался Ренессанс?»: *Readings B. When did the Renaissance begin? // Rethinking the Henrician era / ed. by P. Herman. Chicago: University of Illinois Press, 1994. P. 283—302.*

² Здесь и далее цитируется настоящее издание.

В качестве значимых фактов биографии отметим два. Первый — участие Ридингса в двух исследовательских проектах. Работая в Сиракузах, он был одним из разработчиков проекта перестройки учебной программы подготовки специалистов по литературной теории. В Монреале он участвовал в выполнении исследовательского гранта по теме «Университет и культура. Кризис идентичности одного института». Ридингс руководил работой полидисциплинарного семинара «Культура и ее институты».

И второй факт, которому Ридингс придавал особое значение: участие в семинаре по критической теории, который проводила Энн Уордсворт в Оксфорде. Именно здесь, как писал Ридингс в предисловии, к нему пришла счастливая мысль, что Университет мог бы стать местом мышления. Данная идея и явилась основным мотивом написания книги «Университет в руинах», которая стала бестселлером среди книг по своему профилю и, по нашему мнению, остается им до сегодняшнего дня.

Немного о личных качествах Билла Ридингса. Билл был страстным поклонником крикета, в который играл при любой возможности. Кроме того, он был неплохим кулинаром, слушал много рок-музыки (классические независимые группы, такие как «The Clash», «The Mekons»). Ему так же нравилась опера.

Он много читал, прежде всего книги по специальности (литературная теория, философия, социология), но так же и художественную литературу — Мильтона, Марвелла, Спенсера, Блейка. Во время отдыха позволял себе почитать детективные романы. Как вспоминает его жена, Билл был очень добрым человеком — «теплым, забавным, очень веселым»¹.

Билл Ридингс погиб в авиационной катастрофе 31 октября 1994 года, останки его не были идентифицированы.

Идея книги. Основной аргумент

Основная идея книги проста. Университет как институт культуры пережил себя. Идеологические схемы перестают работать, на повестку дня выходит прагматизм — с его показателями эффективности и совершенствования. Открытие новых возможностей развития становится приоритетной задачей организации. Существующие схемы управления устарели, нужны новые схемы

¹ Мы благодарны жене Билла Ридингса Диане Илэм за любезно предоставленные нам факты его биографии.

отношений. Поиск новой прагматики университета и составляет пафос книги.

Главный аргумент книги Билла Ридингса таков: «поскольку национальное государство больше не является первичной инстанцией воспроизводства глобальных капиталов, „культура“ — как символический и политический эквивалент проекта интеграции, осуществляемого национальным государством, — утрачивает свою ценность. Национальное государство и модерное понятие культуры возникли в одно и то же время, и теперь они... перестают играть ключевую роль во все более транснациональной глобальной экономике». Эта трансформация непосредственно касается университета. «Такой сдвиг оказывает прямое влияние на Университет, который исторически был главным институтом национальной культуры в национальном государстве модерна». Отметим, что указанный аргумент столь же очевиден, сколь и не бесспорен. Аргумент «от глобализации» не учитывает другой стороны этого процесса — дезинтеграции. Наряду со становлением глобальной экономики мы наблюдаем сегодня «парад суверенитетов». И как в конечном счете сложится соотношение сил на мировой арене, зависит от взаимодействия не только экономических, но и культурных капиталов, тем более что границы между ними сегодня открыты для взаимопроникновения.

Поясним коротко тот подход, благодаря которому автор приходит к отмеченному нами серьезному умозаключению. Являясь филологом по специальности, Ридингс применяет к феномену университета прежде всего современные лингвистические методы — в первую очередь, дискурсный анализ, в котором основное внимание уделяется языковым феноменам. «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». Особое внимание и интерес Ридингса направлены на процессы референциализации и дереференциализации языка.

В ходе анализа автор делает вывод о том, что в настоящее время наблюдается смена дискурса: традиционная апелляция к идее

культуры замещается дискурсом «совершенства» (excellence). При этом необходимо учитывать, что, говоря об идее культуры, равно как и об идее государства или идее совершенства, Ридингс понимает эти термины как конкретные культурно-исторические понятия, подвергаемые изменению, т. е. как концепты.

Концепты имеют идеальную природу и возникают и исчезают вместе с совокупностью обстоятельств, их породивших. И Ридингс, специалист по литературе Возрождения и XVII века, хорошо представляет, что культура как концепт возникла именно в эту эпоху и напрямую связана с рождением национальных языков и национальных государств. Поэтому когда он говорит о конце национального государства и связанной с ним культуры, речь идет об исчерпании некоторого исторического значения соответствующих концептов. «...Университет становится институтом иного типа; он больше не связан с судьбой национального государства, так как перестает выступать в роли изготовителя, защитника и распространителя идеи национальной культуры». Повторимся, этот вывод нам кажется излишне категоричным, однако именно он выступает тем практическим *illusio*, которое опосредует развертывание всей концепции современного университета.

Данный текст не легок для чтения. Он является примером современного анализа сложного феномена по имени «университет». При этом, исходно рассматривая его как культурный институт, Ридингс не останавливается на каком-то одном аспекте функционирования, более того, из поля его внимания не ускользает самый важный план — план образования. Это обстоятельство заслуживает специального упоминания, ибо в современной литературе об университете, особенно русскоязычной, именно этот план часто вовсе выпадает из поля анализа.

Текст Ридингса завораживает своей многослойностью. При этом он обладает удивительной ясностью мысли. В нем есть своя загадка. Не претендуя на отгадку, мы остановимся на некоторых его особенностях, точнее, на том способе, с помощью которого автор формирует и высказывает рождающиеся мысли. Первый план работы достаточно прост. Он выражен в «основном аргументе». Однако, как бы мы ни относились к его содержанию по существу, нас не оставляет ощущение, что это не все, что за словами стоит какая-то иная реальность. Это заставляет нас всмотреться в способ выстраивания, порождения письма. Данное обстоятельство еще более усиливает сомнение, когда мы замечаем, что основные понятия, к которым апеллирует Ридингс, — культура, госу-

дарство — в тексте часто берутся в кавычки. При более тщательном рассмотрении мы обнаруживаем, что основные слова языка присутствуют в тексте отнюдь не в виде привычных понятий. И процесс, который находится в поле постоянного внимания автора, — это не реальность вещей, объектов, отражаемая посредством логической строгости понятий, а наоборот, изменчивость значений — процесс «деревференциализации». Слова, употребляемые в данном тексте, представляют собой не столько традиционные понятия, за которыми стоят определенные сущности. Они не репрезентируют вещи, они представляют собой «концепты». Этим термином Ридингс пользуется постоянно, при этом ссылаясь на Жюль Делеза. Референтом «концепта» в смысле Делеза выступают не вещи, а «состояние дел»¹.

Концепт, согласно Делезу, «не дается заранее, он творится, должен быть сотворен; он не формируем, а полагается сам в себе (самополагание). Одно вытекает из другого, поскольку все по-настоящему сотворенное, от живого существа до произведения искусства, способно в силу этого к самополаганию, обладает аутопоетическим характером, по которому его и узнают»². Концепт принадлежит к порядкам мысли. «В этом смысле он является концептом из трех неразделимых составляющих — возможный мир, существующее лицо и реальный язык, то есть речь»³.

Концепт — не сущность и не вещь, это событие. «Он есть некое чистое Событие, некая этость, некая целостность — например, событие Другого или событие лица (когда лицо само берется как концепт). Или же птица как событие»⁴.

Концепт недискурсивен, и философия не является дискурсивным образованием, так как не выстраивает ряда пропозиций. У Делеза мы находим важные различия между высказыванием фрагментарных концептов в философии и высказыванием частных пропозиций в науке. Заметим в скобках, что образование как сложный социокультурный феномен, по нашему мнению, не может быть полностью представлено в мышлении в виде традиционных объектов науки, это скорее «состояния дел». Причем часть этих «состояний», скорее всего, принципиально не поддается концептуализации, они возникают как усилие и результат умения вслушаться, взглядеться, спросить.

¹ Ср. «положение вещей» у Хайдеггера.

² Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер с фр. С. Н. Зенкина. М: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 21.

³ Там же.

⁴ Там же.

Особый вопрос — о жанре данной книги. Она может быть отнесена к жанру философской беллетристики, социологического эссе или жанру современного полидисциплинарного дискурсного анализа, осуществленного в стиле культурных исследований. По-нашему мнению, жанр данной книге ближе всего к тому, что обычно обозначается как «литературная критика». Это блестящее по стилю и оригинальное по исполнению литературное эссе, осуществленное на основании современных методов анализа литературного произведения.

Работая над прагматическими темами, Ридингс создал свой подход к исследованию культурных явлений. Он применил методы критической литературной теории к анализу социокультурных феноменов. Многие он позаимствовал из сочинений постструктуралистов (Фуко, Делез, Лиотар — часто цитируемые Ридингсом авторы), большое количество ссылок в тексте на работы собственно специалистов по теории литературы, а также социологов. Особое внимание уделено методу и практике деконструкции, разрабатываемым в сочинениях Деррида. В целом, как мы отмечали выше, работа написана скорее в жанре литературно-критическом, чем строго или узко академическом. В ней встречаются и взаимодействуют как теоретический дискурс, претендующий на достижение пропозиционной истины, так и дискурс прагматический, ориентированный на нормативную правильность. При этом Ридингс, в конечном счете, отдает предпочтение риторике перед логикой.

Итак, в центре внимания автора — состояние дел, сложившееся в университетском образовании к моменту написания работы (1994 год). Положение дел представляется Ридингсу как кризис, имеющий достаточно фундаментальный характер — это кризис оснований университетской идеи. Образ университета в руинах красноречиво свидетельствует о самоощущении исследователя, складывающемся в результате анализа актуального состояния дел.

Общая ситуация описывается Ридингсом как переплетение, борьба двух дискурсов — «дискурса культуры» и «дискурса совершенства», смена одного типа описания другим. Не нужно большого труда, чтобы обнаружить, что автор не разделяет ни одного из них, он пытается выстроить свой дискурс. Выше мы пытались указать на него. Если мы предположим, что дискурс совершенства напрямую связан, если не полностью совпадает, с дискурсом качества («excellence» буквально переводится с английского как «превосходное качество»), мы легко поймем, что состо-

яние дел, от которого отталкивается Ридингс, есть во многом и наше состояние дел. Благодаря этому обстоятельству работа, проделанная Ридингсом, актуальна вдвойне. Иными словами, она актуальна не только для англоязычного мира.

В центре внимания автора широкий круг проблем: и состояние профессорско-преподавательского корпуса, и бунт студентов 1968 года, и судьба преподавания и исследования, и проблема управления современным университетом, и гуманитарные науки как основание деятельности университета в современном обществе. Ридингс анализирует утрату университетом универсальной тотализирующей функции, изменение позиции интеллектуала. Логика та же — постструктуралистская критика субъекта, идеологии идентичности, проекта Просвещения. При этом в процессе критики Ридингс разрабатывает большой круг актуальных тем, объединенных, к примеру, вокруг кластера «знание»: знание и признание, порядок знания, единство знания, позитивное и культурное знание, знание как интеллектуальная культура, рождение идеи автономии знания и теория передачи знания, реорганизация дискурса знания, знание как способность обработки информации и т. д.

Работа Ридингса не ограничивается только критикой существующих порядков. Замечательным ее свойством является позитивный, проективный характер. Размышляя над тем, каким может быть университет в будущем, он рисует образ университета как сообщества мыслящих вместе, но не обще.

Предмет его заботы — широкая неопределенность в отношении роли Университета и сути стандартов, в соответствии с которыми его следует оценивать как институт. Мы же считаем своей задачей отметить здесь две особенности данного сочинения. Во-первых, его язык — язык не понятий, но концептов, который, по нашим наблюдениям, особенно продуктивен при описании и анализе образовательных феноменов. А во-вторых, этот текст открывает новые возможности не только исследования, но и практики современного университета. Остановимся на этом вопросе более подробно.

Как мы неоднократно отмечали, перед нами не просто критический текст, а попытка построить проект, модель постисторического университета. Эта модель, точнее мысли по ее построению, чрезвычайно эвристична. Она опирается на три идеи.

Первая идея: время образования не имеет границ. Вступая в полемику с Кантом, который полагал, что образование есть переход от невежества к просвещенности, совершаемый за опреде-

ленный промежуток времени, Ридингс пишет: «сложное время мышления... структурно „незавершенно“», «...мышление — необходимая зависимость, от которой нам никогда не избавиться».

Вторая идея: университет представляет собой не только место для утверждения дисциплинарности и воспроизводства системы профессиональных компетенций, но и место, где эти границы постоянно деконструируются. Ридингс особое значение придавал мысли, высказанной Сэмюэлем Вебером в книге «Институт и интерпретация»: «...модерный университет был институциональным орудием, с помощью которого можно было утверждать и поддерживать профессиональную претензию на монопольную компетентность»¹. В противовес этому он предлагает не холистическое отрицание абстракции и границ, а «деконструктивную прагматику», которая «работала бы „изнутри“ разных дисциплин, деконструируя конкретно, в каждом отдельном случае, каким образом исключение границ из поля организует практику, которую оно делает возможной»². Обучение методам «деконструктивной прагматики» является, по нашему мнению, одной из ключевых задач инновационного образования.

И третья идея: создание нового типа сообщества в университете, сообщества диссенсуса. Диссенсус нельзя институционализировать. Университет, согласно Риддигсу, должен стать местом сосуществования разных мышлений. Такое сообщество, по Ридингсу, «пытается сделать дереференциализацию поводом для *détournements*³ и радикальных подспудных преобразований. Подобные действия могут принимать форму критики, но они не будут апеллировать к трансцендентному субъекту самопознания, способному отстраняться от своего поведения и критиковать его. Если вернуться еще к 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».

Ридингс в своей модели университета склоняется в пользу диалогизма Н. Бахтина, в противовес модели коммуникации Ф. де Соссюра. «Диалогизм Бахтина — это не просто способность взаи-

¹ Weber S. *Institution and interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. P. 32.

² Там же.

³ Переопределение (*фп*).

мообратного 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*¹ воспринимающего шишковидного тела, как сказал бы Декарт). Любое сознание — это сознание языка в его гетерогенной множественности. Понимание и непонимание, так сказать, сплетены 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».

Именно постулат зависимости от Другого выдвигается Ридингсом в качестве решающего аргумента в пользу новой модели университетского образования. Он принципиально этичен по природе.

Как полагает Ридингс, одна из базовых составляющих давнего нарратива образования, распространяемого Просвещением, — принцип «знание сделает людей свободными»; образование — это процесс превращения детей во взрослых. «То есть, — говорит Ридингс, — 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, лично, в небольших кабинках, отсекающих все связи с другими людьми». «Общий нарратив, лежащий в основе... функции образования, гласит, что целью образования является приобретение студентом определенной миметической идентичности: студент становится либо копией профессора, либо копией места в системе. Эта идентичность и создает автономию или, точнее говоря, *независимость* — конец зависимости, конец обязательств перед другими».

Постисторический Университет может, по мнению Ридингса, отказаться от стремления связывать воедино авторитет и автономию в рамках сообщества, объединенного одной идеей, будь это идея разума, культуры, коммуникации или профессионального совершенства. «Мой замысел состоит в антимодернистском переопределении преподавания и обучения как мест *обязательства*,

¹ Чистая доска (*лат.*)

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 служить не просто передачей информации и эмансипацией автономного субъекта; вместо этого оно должно стать местом обязательства, превосходящего индивидуальные представления о справедливости».

Таков основной вывод и постулат, достойный того, чтобы быть включенным в повестку дня и стать предметом обсуждения на всех педагогических форумах. Вместе с тем, как мы уже неоднократно указывали, идеи, разрабатываемые в книге, отнюдь не тривиальны. С ними лучше знакомиться индивидуально, в процессе вдумчивого чтения в тишине. Следить за перипетиями стиля и логики книги Ридингса — весьма увлекательное и очень простое занятие. Этот текст достоин отдельного времени изучения так же и в академическом смысле.

М. А. Гусаковский

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Книга «Университет в руинах» — не философский трактат. По стилю и содержанию это серия гуманитарных исследований (в форме, близкой к интеллектуальному эссе), разворачивающихся в относительно единых методологических и концептуальных границах. Автор, Билл Ридингс, больше интересуется выявлением и анализом конкретных культурных феноменов, нежели созданием последовательной концептуальной системы, с помощью которой можно было бы обнаружить то, что ускользает от внимания остальных исследователей. Поэтому используемый в книге терминологический аппарат неспецифичен, он во многом заимствован из других социогуманитарных наук: социологии, филологии, литературоведения, философии, эстетики и т. д. Тем не менее поскольку в процессе перевода неизбежно принимаются определенные решения, совершается выбор того или иного варианта, необходимо указать на несколько ключевых понятий, которые встречаются в тексте, тот или иной перевод которых может сказаться на восприятии всего текста в целом.

Во-первых, стержневым элементом книги и аргументации Б. Ридингса является термин «excellence», означающий «превосходство», «совершенство», «мастерство», «высокое качество». В западном университетском (и не только) образовании он давно стал расхожим, о чем неоднократно упоминается в книге. Если сопоставлять его функции, распространение и употребление в западном и белорусском образовании, то прямым аналогом у нас выступает термин «качество». Упоминание качества образования и необходимости его достижения — неотъемлемый элемент подавляющего большинства текстов, посвященных деятельности белорусского университета. При этом широта применения данного термина может сравниться только с его пустотой, на которую также обращает внимание Ридингс, воспринимая ее не как повод для сожаления, а как симптом сложившейся ситуации. Итак, «excellence» = «качество», по крайней мере, если судить по месту, которое это понятие занимает в образовательном дискурсе. Однако необходимо учитывать, что на Западе существует и термин «quality», непосредственно означающий «качество». И Ридингс (а также ряд других авторов) разделяет «совершенство» и «качество». В чем же состоит разница между ними? Можно первично предложить следующий условный критерий разделения: если качество — это «внутренний критерий» оценки образовательной системы, то совершенство — «внешний». Речь идет о том, что, говоря о качестве,

имеют в виду, прежде всего, внутренние показатели качества, способы его выявления и стимулирования в отдельно взятом университете или образовательном поле. Когда же говорят о «совершенстве», речь идет о сопоставлении качества образования в различных университетах или университетских системах, т. е. о движении к «наивысшему возможному качеству», выделяющему определенный университет среди остальных. Именно на этот аспект указывает Б. Ридингс, отмечая, что сегодня университет понимает себя как игрока на глобальном рынке образовательных услуг. Его деятельность направлена на обеспечение своей конкурентоспособности. Именно поэтому «совершенство», в отличие от «качества», предполагающего совокупность взаимосвязанных стандартов оценки, является идеологическим инструментом, пустота, бессодержательность которого — закономерный итог стремления руководящего (и все чаще — профессорско-преподавательского) персонала университетов к осмыслению себя в качестве представителей «образовательного бизнеса». Если принимать так понятое разделение «совершенства» и «качества», то перевод термина «excellence» как «совершенство» представляется более оправданным с точки зрения той реальности, к которой апеллирует книга Ридингса. В то же время, необходимо помнить (это все еще гипотеза) о том, что в белорусском образовательном пространстве аналогичные функции выполняет термин «качество», роль и значения которого, впрочем, требуют отдельного изучения. Вполне возможно, что мы обнаружим и принципиальные отличия.

Во-вторых, многие страницы книги Б. Ридингса посвящены «cultural studies». Данный термин имеет несколько распространенных вариантов перевода: «культуральные исследования», «культурология», «культурные исследования». Мы остановились на последнем по нескольким причинам. Во-первых, потому, что «исследования», в отличие от «логи», указывают на конкретные культурные практики, не претендуя на обобщающую теорию (более того, даже провозглашая принципиальную фрагментарность и дифференцированность культуры). То, что сегодня преподается в белорусских и российских университетах под именем «культурология», во многом представляет собой именно попытку систематизировать знания о культуре и предложить абстрактную ее модель: определить структуру, выделить функции, указать средства и пр. Напротив, на Западе cultural studies — это совокупность исследований, посвященных реальным, актуальным культурным феноменам, объектам или процессам. Они не концептуализируют «культуру в целом», но изучают «культуру в частности». Во-вторых, культурные исследования, в отличие от культурологии, ориентируются на другие реалии. Если для культурологии принципиальным объектом остается культура как система, в первую очередь символическая и знаковая (что связано во многом с влиянием на становление культурологии традиции московско-тартусской семиотической школы), то культурные исследования рассматривают культуру, с одной стороны, как феномен повседневности, а с другой, как феномен политический (что связано с влиянием на cultural studies марксистской традиции). Наконец, в-третьих, можно отметить еще одно отличие куль-

турных исследований от культурологии. Первые имеют гораздо более широкое значение, чем вторые. Если культурология остается во многом академической дисциплиной, то вторые, наоборот, активно влияют на политические действия и, как отмечает в своем тексте Б. Ридингс, претендуют на переопределение всего поля гуманитарных и социальных наук. Они не только изучают культуру, но и играют культурную роль. Все эти соображения и обусловили выбор термина «культурные исследования».

И последнее, на что хотелось обратить внимание. Одним из центральных понятий Б. Ридингса является понятие «subject». При этом переводчик сталкивается в неразрешимой трудности: данное слово означает одновременно «субъект» и «подданный», и Ридингс апеллирует одновременно к двум значениям. С его точки зрения, возникновение субъекта как автономной, свободной, рационально мыслящей единицы знаменует собой одновременно рождение подданного национального государства. По крайней мере, так можно интерпретировать то действие, которое совершается в немецкой классической философской традиции, начиная с Канта и заканчивая Гумбольдтом. Человек становится либеральным субъектом, овладевая национальной культурой. Разумеется, введение данного принципа не происходило одновременно. Если у Канта (в частности, в «Споре факультетов») мы обнаруживаем полностью рационального субъекта, выступающего представителем абсолютного разума, то у Шеллинга, Фихте, Гумбольдта и других мы уже видим субъекта, который приходит к самостоятельности и независимости через овладение родной культурой, в первую очередь — ее языком. Тем не менее, «субъект» и «подданный» — это два лика одного феномена, который мы можем выделить в истории осмысления и самоосмысления университета. Предложить один вариант перевода в данном случае не представляется возможным, поэтому в тексте использовались как термин «субъект» (чаще всего), так и термин «подданный», в зависимости от того, на каком аспекте феномена, предположительно, делал акцент автор.

В заключение хотелось бы выразить признательность тем, кто способствовал изданию русского перевода «Университета в руинах»: Михаилу Антоновичу Гусаковскому, который принес эту книгу в Центр проблем развития образования БГУ и не успокоился, пока она не была переведена, Инессе Евгеньевне Осипчик, которая прочитала первый вариант перевода и сделала массу замечаний, позволивших его улучшить, вдове Билла Ридингса Диане Илэм, которая прояснила множество моментов, связанных с историей написания книги, издательству Гарвардского университета, любезно разрешившему опубликовать небольшой бесплатный тираж перевода, и всем сотрудникам Центра проблем развития образования, которые участвовали в семинаре, посвященном «Университету в руинах», и наполнили метафору, отраженную в названии книги, вполне конкретным смыслом.

А. М. Корбут

ПРЕДИСЛОВИЕ

Билл Ридингс вносил последние правки в эту книгу, когда 31 октября 1994 года катастрофа рейса 4184 компании «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 обычным делом. Тогда это не казалось чем-то экстраординарным и нуждающимся в обсуждении, чем-то, что может, как сейчас, служить чертой, отделяющей жизнь от смерти. С помощью правок и бесед — со мной, с друзьями и коллегами, со студентами — Билл пытался создавать возможности для совместного мышления.

Если бы я и могла рассказать что-нибудь о том, как возникла эта книга, как Билл представлял 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 инициирует. 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 одной из ключевых составляющих данной книги — значит, возможно, сделать шаг к признанию сингулярности голоса, места и времени, которая не могла бы существовать за пределами Университета.

*Диана 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 l'Aide à la Recherche¹ и Канадского совета по исследованиям в области социальных и гуманитарных наук. Помимо предоставления инфраструктурной поддержки, эти гранты позволили мне работать совместно с другими членами — студентами и преподавателями — исследовательской команды проекта «L'Université et la Culture: La Crise Identitaire d'une Institution»² в Университете Монреаля, а также получать пользу от ценных бесед с докладчиками, приглашавшимися группой. Основной аргумент книги был сформулирован в ходе ведения полидисциплинарного семинара по теме «La Culture et ses Institutions»³ в Университете Монреаля, поэтому я благодарен студентам, работникам факультета и членам университетского сообщества, принимавшим в нем участие. Мое стойкое ощущение насущности вопроса об Университете как институте культуры имеет еще более давнее происхождение: 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 Нью-Йоркского уни-

¹ Квебекский фонд подготовки научных работников и содействия научным исследованиям (фр.). — *Примеч. пер.*

² «Университет и культура: кризис институциональной идентичности» (фр.). — *Примеч. пер.*

³ «Культура и ее институты» (фр.). — *Примеч. пер.*

верситета в Буффало, впервые заставило меня осознать, что у меня есть желание поделиться некоторыми соображениями по данной теме. Дальнейшие продуктивные возможности проверить свой основной аргумент предоставили конференции в Университете Западного Онтарио, в Нью-Йоркском университете в Стонибруке, в Центре изучения изменений в области литературы и культуры при Университете Вирджинии, в Трентском университете, в Калифорнийском университете в Ирвайне и Сан-Диего, в Уэльском университете в Кардиффе, в Университете Стирлинга и в Университете Женева. Наконец, я хочу поблагодарить Жиля 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*, № 2 (1995); «The University without Culture», *New Literary History*, 26, № 3 (1995); «Dwelling in the Ruins», *Oxford Literary Review*, 17, № 1, 2 (1995); «For a Heteronomous Cultural Politics», *Oxford Literary Review*, 15, № 1, 2 (1993); «Be Excellent: The Posthistorical University», *Alphabet City*, 3 (1993); «Identity Crisis: The University and Culture», *Association of Canadian College and University Teachers of English Newsletter*, June, 1993.

Я не стал перечислять имена всех, кто повлиял на данную книгу, поскольку их чрезвычайно много, да 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 Уордсворт. 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

Всюду сетуют на «предательство» и «банкротство» проекта либерального образования¹. Преподавание, говорят нам, ставится ниже исследования, а исследование все меньше соответствует требованиям реального мира или уровню понимания «среднего читателя». И это — в противоположность убеждению некоторых представителей академического мира — не просто ропот потокающих обывателю СМИ, вызванный обидой журналистов на то, что их не пускают в священные рощи академии. Утверждают, что эти просвещенные обозреватели, навсегда лишенные возможности заседать в факультетских комитетах по повышению должностных категорий, вымещают на Университете свои фрустрации и фактически вынуждены довольствоваться огромным жалованьем и комфортными условиями труда. Однако причиной язвительных выпадов СМИ против Университета являются не индивидуальные обиды, а более широкая неопределенность в отношении роли Университета и сущности стандартов, в соответствии с которыми его следует оценивать как институт. Не случайно в Северной Америке подобные выпады 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 ведущих институтах растет (с одновременным обособлением горстки высокооплачиваемых

¹ Одна из последних характерных публикаций озаглавлена «Банкротство образования: закат либерального образования в Канаде». Авторы книги, эпиграфом к которой служит фраза Мэтью Арнольда, жестко критикуют канадскую систему среднего образования за отказ от «уникального сочетания англо-европейских традиций, включающих гегельянство и шотландскую философию здравого смысла», сочетания, которое, по их словам, до сих пор отличало 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.

«звезд»)¹. Столь же неопределенным является и производство знания в самом 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 само понятие исследовательского проекта не оказалось сегодня 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 области физики элементарных частиц или литературоведения. В то же время, эта книга не является еще одной попыткой охватить сеть конфликтующих и зачастую противоречивых переживаний, окружающих сегодня Университет. Скорее, я хочу провести структурную диагностику современных трансформаций институциональной функции Университета, чтобы показать происходящее на наших глазах размывание широкой социальной роли Университета как института. Уже не понятно, ни каково место Университета в обществе, ни какова истинная природа этого общества, и интеллектуалы не могут позволить себе игнорировать данное изменение институциональной формы Университета.

Но сначала несколько предостережений. В настоящей книге я буду обсуждать исключительно западное понятие Университета, которое получило широкое распространение и современная мута-

¹ В качестве примера можно привести недавние события в Колледже Бенningтона, в котором «академическая реструктуризация» привела к незамедлительному увольнению 20 из 78 преподавателей. На их место планируется взять местных почасовиков, которые будут работать на упрощенном «базовом факультете», состоящем из штатных профессоров. Например, «местные музыканты» будут преподавать курсы по инструментальной музыке. Кроме того, у новых работников не будет фиксированных сроков занятия должностей; «вместо этого профессора будут работать по индивидуальным контрактам разной продолжительности». См.: *Magner, D. K. Bennington dismisses 20 professors...* // *Chronicle of Higher Education*. 1994. June 29. P. A16. Как бы это не называлось — сдельным трудом или внештатной 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 помощниками преподавателей в рамках старой модели обучения, почасовиками (многие из которых имеют докторские степени).

ция 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, синонимом, демонстрирующим, что глобализация — не нейтральный процесс, в котором на равных участвуют Вашингтон и Дакар. Лицевой стороной этого несправедливого жребия является то, что в настоящее время сами Соединенные Штаты и Канада страдают от процесса поглощения транснациональным капиталом, называемого глобализацией. Этот процесс наглядно проиллюстрирован в документальном фильме «Роджер и я», рассказывающем о городе Флинт в штате Мичиган. Режиссер фильма, Майкл Мур, проследивает 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 большинство новых рабочих мест сегодня — это минимально оплачиваемые места в индустрии услуг. «Американизацией» теперь зовется не столько практика национального империализма, сколько повсеместное навязывание правила денежных отношений вместо идеи национальной идентичности в качестве детерминанты всех аспектов инвестирования в общественную жизнь. «Американизация», другими словами, означает конец национальной культуры.

Нынешнее изменение роли Университета обусловлено, прежде всего, крахом национально-культурной миссии, которая раньше обеспечивала его *raison d'être*¹, и, как я покажу, такой же горизонт очерчивает для университетов Европы перспектива Европейского союза, влияющая как на государства ЕС, так и на страны Восточной Европы, в которых различные проекты (например, проект Джорджа Сороса) закладывают основания для аналогичного отделения Университета от идеи национального государства². Словом, Университет становится институтом иного типа; он

¹ Смысл существования (фр.). — Примеч. пер.

² Неплохой общий обзор проекта Сороса дается в: Gessen M. Reaching to the critical masses // *Lingua Franca*. 1994. Vol. 4. № 4. P. 38—49.

больше не связан с судьбой национального государства, так как перестает выступать в роли изготовителя, защитника и распространителя идеи национальной культуры. Во всех уголках мира процесс экономической глобализации ведет к сравнительному 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 корпорацией. Недавно вышедшая книга Альфонсо Борреро Кабала «Университет как институт сегодня»¹ прекрасно иллюстрирует те рамки, в которых может происходить обретение статуса бюрократической корпорации. Борреро Кабаль рассматривает в качестве центральной фигуры Университета *администратора*, а не профессора и осмысляет задачи Университета, исходя из обобщенной логики «отчетности», 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, означающего, что традиционным гуманистическим дисциплинам больше не отводится центральное место в жизни Университета.

Ставя столь широкомасштабный диагноз, я конечно же не учитываю процесс неравномерного и многоаспектного развития, разную скорость, с которой дискурс «совершенства» замещает идеологию (национальной) культуры в разных институтах и странах. Например, Британская консервативная партия пытается сейчас внедрить единую форму «национального 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 кол-

¹ Cabal A. B. The university as an institution today. Paris, Ottawa: UNESCO, IDRC, 1993.

ледж Оксфорда начало вставлять заявления о приверженности «совершенству» во все свои публичные высказывания, включая объявления о замещении вакансий, кажется мне более показательным для долгосрочных тенденций в области высшего образования.

В фокусе внимания предлагаемой книги будет находиться не только «американизация», разрывающая прямые связи Университета с национальным государством, но и гуманитарные науки, сквозь призму которых будут рассматриваться события в современном Университете. Подобный акцент тоже требует нескольких предварительных слов в свое оправдание. Поскольку я решил сосредоточиться на понятии «культура», может сложиться впечатление, что гуманитарные науки являются ключевым звеном Университета, местом, в котором Университет реализует свою общественно-политическую миссию. Это было бы нежелательно, 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 неурядиц. 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 значительное влияние на финансирование и организацию естественных наук. Во-вторых, разрыв между гуманитарными науками и естественными не столь абсолютен, как можно заключить, глядя на дисциплинарные стены внутри самого Университета. Естественные науки занимают в Университете свое зачастую крайне могуущественное положение *по аналогии* с гуманитарными науками. Это особенно заметно в том, что касается источников нарративов, в категориях которых понимается педагогика. Например, когда я попросил одного лауреата Нобелевской премии по физике описать, какова, с его точки зрения, цель высшего физического образования, он ответил, что она заключается в приобщении студентов к «культуре физики»¹. То, что он заимствует идею Ч. П. Сноу,

¹ Разумеется, это прежде всего отсылка к идее Ч. П. Сноу, выступающего против того, что «интеллектуальный мир в западном обществе... все сильнее раскалывается на две полярные группы»: «пишущих интеллектуалов» и «ученых». См.: *Snow C. P. The two cultures and second look. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. P. 3–4.* В ответ на это разделение Сноу обоснованно утверждает, что «научная культура — это подлинная культура, не только в интеллектуальном, но и в антропологическом смысле», и призывает к диалогу между двумя культурами, основанному на взаимном уважении.

кажется мне совершенно здравым и справедливым шагом, если учесть, что спорный статус физического знания — тот факт, что студенты изучают вещи, которые позже, при проведении собственных исследований, будут ими отброшены, — 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 современного Университета исчерпало себя, может применяться как к естественным, так и к гуманитарным наукам, хотя именно в гуманитарных науках угроза делигитимация культуры воспринимается наиболее остро¹.

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: это 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 *реальном* 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 данного института не перестали казаться 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. Подобное заявление тоже, в свою очередь, порождает некоторые важные вопросы: это заря нового века Университета как проекта или закат его критической и социальной функции? И если это закат, то что он означает?

Некоторые назвали бы момент времени, к которому я отсылаю, «постмодерностью» Университета. В конце концов, одной из

¹ 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.

наиболее обсуждаемых книг по постмодерности является «Состояние постмодерна» Жан-Франсуа Лиотара, исследование, посвященное значению тех вопросов, которые постмодерность ставит перед легитимацией знания. Книга Лиотара открыто называется отчетом об Университете, написанном 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»¹. 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 том, что тот не соответствует их ожиданиям, я предпочитаю отказать от данного термина. Опасность очевидна: очень легко соскользнуть к высказываниям об «Университете постмодерна», как если бы это был некий мыслимый институт, более новый и более критичный, т. е. *даже более модерный*, чем Университет модерна. Я бы предпочел называть современный Университет «постисторическим», а не «постмодерным», чтобы подчеркнуть тот факт, что данный институт пережил себя, что теперь это осколок эпохи, на протяжении которой он определял себя в терминах 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 *модерными* институтами, и что изобретение концепта культуры следует рассматривать в качестве способа преодоления напряжения между этими двумя институтами модерна. Но прежде чем у кого-то сложится превратное мнение, я должен сказать, что не собираюсь нападать на Университет. Я работаю в Университете (и иногда кажется, что живу в нем). Просто критиковать Университет — слишком легкое занятие, в котором вряд ли есть что-то новое. В конце концов, специфика современного Университета, 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 суж-

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. С. 13.

дения¹. В этом смысле, можно сказать, что любые критические выпады против современного Университета являются документами его внутренней политики, не затрагивающими глубинную структуру институционализации мышления.

Кроме того, следует сразу отметить, что когда я говорю о «модерном» Университете, я имею в виду широко заимствованную немецкую модель, реализованную Гумбольдтом в Берлинском университете, модель, которая продолжала служить образцом во время 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 панacea Ярослава Пеликана, изложенная им в книге «Идея университета», где нас призывают вернуться к утраченной миссии либерального образования². Консервативные иеремиады Блума по крайней мере основываются на понимании того, что автономия знания как самоцели находится под угрозой, поскольку больше не существует *субъекта*, способного воплотить данный принцип. Вследствие этого Блум неоднократно высмеивает многие стороны университетской жизни, считая их непонятными и ненужными для студента (читай: молодого-белого-студента-американца-мужского-пола). Пеликан, с другой стороны, предваряет свою работу игрой слов, отсылающей к Ньюмену: он говорит, что «Идею уни-

¹ *Fichte J. G. Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur a fonder a Berlin // Philosophies de l'Université: l'idéaliste allemand et la question de l'Université / ed. by L. Ferry, J.-P. Pestron, A. Renaut. Paris: Payot, 1979. P. 172.* Оригинальную немецкую версию («Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe») см. в: *Gelegentliche Gedanken über Universitäten / ed. by E. Muller. Leipzig: Reclat Verlag, 1990. P. 59–159.*

² *Pelican J. The idea of university: a reexatitation. New Haven: Yale University Press, 1992.* В этой книге утверждается, что Ньюмен по большей части был прав и что университетам нужно лишь немного обновить свои предложения в соответствии с текущей обстановкой. В целом, Пеликан убежден, что «укрепление единства человеческого рода является для университета и его ученых одновременно идеалом и фактом: фактом, без которого, как без своего рода 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» (с. 53). Разорвать указанный герменевтический круг в рамках этого единства должна, предположительно, религиозная вера. Нельзя не добавить, однако, что она мало что сделала для защиты жертв этноцентризма.

верситета» можно было бы вполне переименовать в «*Apologia pro vita sua*»¹. Эта игра слов вызывает у меня серьезные подозрения, поскольку я склонен согласиться с выводом Блума о том, что в истории, которую он называет «приключением либерального образования», больше нет главного героя². Ни героя-студента, с которого начинается действие, ни героя-профессора, которым все заканчивается.

Некоторое представление о том, как такое случилось, дает чтение книги Жака Барзуна «Американский университет: чем он живет и куда движется»³. Данная работа, опубликованная в 1968 году, была недавно переиздана издательством Чикагского университета — замечательный поворот судьбы для текста, который претендует на современность в 1990-е годы, хотя был заведомо устаревшим в момент своей первой публикации. В датированном мае 1968 года послесловии к предисловию от января того же года (ироническая траектория, хотя автор и не думает иронизировать)⁴, Барзун отмечает, что он «не видит причин менять или дополнять содержание» текста, законченного за шесть недель до студенческих «беспорядков, 23 апреля [1968 года] парализовавших работу Колумбийского университета» (с. 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 осознаем, что выстраиваемый Барзуном нарратив — это нарратив производства просвещенного и либерального чиновника как нового героя повести об Университете. Например, Барзун открыто предлагает сформировать в Университете автономную страту неакадемических администраторов, «второй слой»: «Приступив к работе в юном возрасте, эти мужи [*sic*] могут стать государ-

¹ «Апология моей жизни» (*лат.*) — автобиографическое сочинения Дж. Г. Ньюмена, впервые опубликованное в 1864 году. — *Примеч. пер.*

² Bloom A. The closing of the American mind. New York: Simon and Schuster, 1987. P. 336.

³ Barzun J. The American university: how it runs, where it is going. Chicago and London: University of Chicago Press, 1993, впервые опубликована в 1968 году. Далее в ссылках на указанный текст будет приводиться только номер страницы; подобная методика будет применяться и в отношении других обсуждаемых работ.

⁴ Об этой структуре см.: Elam D. Romancing the postmodern. London, New York: Routledge, 1992. Автор убедительно демонстрирует проблематичный статус как послесловия, так и предисловия, а также тенденцию к их путанице, выступающую симптомом общей проблемы текстуальности.

ственными служащими высшего ранга и снискать признание в качестве профессионалов, не занимаясь наукой; они могут обладать собственным авторитетом и в нолной 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» (с. 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 *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 «тень» (с. 222), в то время как спустя двадцать пять 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 (с. 222, сноски), поскольку произошел «фактический отказ от широко распропагандированной цели [достижения] совершенства» (с. ххviii). 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 о том, что новый закон станет действенным, только если он будет применяться столь же неукоснительно, как и старый. Со времен Христа дела ношли куда быстрее: время исполнения мессианского обещания сократилось теперь с тридцати пяти до двадцати пяти лет.

Если сравнивать Барзуна с нашими современниками, опирающимися на него, то я прежде всего обратил бы внимание на тон, отличающий книгу Барзуна (и Пеликана) от обличений Аллана Блума или даже Герберта Лондона, повторно представляющего книгу Барзуна в 1993 году. В глаза бросается исчезновение сладкоголосой помпезности, являющейся следствием полнейшего самодовольства, и замещение ее язвительными жалобами. Особенно это заметно в связи с проблемой сексизма. В своем тексте Барзун постоянно обозначает профессоров метонимом «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 и чтение на неродном языке — настоящий кошмар» (с. 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 распада¹. Там, где Барзун видит легкомыслие, называя его «блажью», Лондон видит «осквернение» (с. xxviii). Хотя книги об Университете, авторы которых (мужского пола) отличаются непомерным самомнением, пишутся до сих пор (пример — Пеликан), налицо значительные подвижки. Причина не в том, что мы живем в более беспокойное время; в конце концов, Барзун заявляет, что его не тревожат события 1968 года. 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, удовлетворял многих моих предшественников, продиктовано не личной скромностью. Ведь я не стал дожидаться завершения своей карьеры, чтобы написать книгу об Университете. Что действительно важно — и что определяет тон современных 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

¹ «Преимущество на факультете наилучшим образом обеспечивает административный помощник, обычно женщина» (с. 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.

университетского образования. Показательным случаем здесь выступают феминизм, так как он ведет к радикальному осознанию гендерных различий, а также формы анализа, привлекающие внимание к тому, каким образом раса «отпечатывается» на телах. Старая гвардия борется и с феминизмом, и с подобными видами анализа, поскольку они напоминают ей о том, что индивидуальный профессор не способен олицетворять Университет, так как данное конкретное тело *все равно будет не универсальным, а отмеченным 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 центр, т. е. утратила идею культуры, выступавшую объектом, истоком и целью гуманитарных наук. Я ощущаю эту утрату еще глубже оттого, что конкретный Университет, в котором я работаю, занимает сегодня особое положение. Это положение может показаться анахроничным тем, кто не осознаёт, что Квебек, как и Северная Ирландия, представляет собой регион, располагающийся 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, которая лишь недавно заменила церковь в качестве первичного института, отвечающего за франкофонную культуру в Северной Америке. Работа во флагманском Университете национального государства (в особенности только становящегося) приносит огромные выгоды, поскольку нашей преподавательской и исследовательской деятельности еще предстоит полное поглощение игрой рыночных сил; пока еще эти виды деятельности не нужно оправдывать в категориях оптимальной деятельности или прибыльности капиталовложений.

Я чувствую это столь остро еще и потому, что мне довелось работать в Сиракузском университете, который заявляет о своей всесторонней ориентации на рынок, получившей у администрации название «стремление к совершенству». Тогдашний ректор Мэлвин Эггерс неоднократно описывал Сиракузы как агрессивный институт, строящийся по модели корпорации, а не прячущийся за стенами из слоновой кости. Любопытно, что во время моей работы в Сиракузах символ Университета подвергся измене-

нию. 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 вида 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 институтах, поскольку все аспекты жизни студентов заставляли их относиться к себе как к потребителям, а не членам сообщества. Например, в 1990 году «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). Подобным образом 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 посещали не Университет Совершенства, а Университет Культуры. Безусловно, эта вера могла бы найти поддержку в той машинерии индивидов, групп и практик, которая еще сохраняется в некоторых отдаленных уголках и которая придерживается прежних форм организации.

То, что студенты нередко воспринимают себя и/или своих родителей в качестве потребителей, — 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»¹. 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 (в ходе преподавания), то Скотт в своей интерпретации значительно модифицировала это двойное сочленение. 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, одновременно перенося 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 глубокой гомогенизации Университета как института в Северной Америке. Декларации университетов о своих миссиях, как и их рекламные проспекты, характеризуются сегодня двумя общими чертами. С одной стороны, все они заявляют об уникальности своего образовательного института. С другой, все они описывают эту уникальность одним и тем же образом. Отличительным признаком происходящей трансформации являются апелляции к понятию «совершенства», повторяемые университетскими чиповниками на каждом шагу. Чтобы понять современный Университет, мы должны спросить, что означает (или не означает) совершенство.

В этом плане легко обнаружить, что основной аргумент данной книги достаточно прост. В ней утверждается, что, поскольку нацио-

¹ Jacqueline Scott, panel discussion among Canadian Woman University Presidents on «Morningside». CBC radio, March 10, 1994. Я благодарен Университету Трента за предоставленный радиоприемник, позволивший мне прослушать эту передачу.

нальное государство больше не является первичной инстанцией воспроизводства глобальных капиталов, «культура» — как символический и политический эквивалент проекта интеграции, осуществляемого национальным государством, — утрачивает свою ценность. Национальное государство и модерное понятие культуры 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 2 делается попытка вычленивать и диагностировать причины проникновения термина «совершенство» в документы, определяющие политику в сфере высшего образования. Мой аргумент таков: возникающая заинтересованность в стремлении 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, играет все менее значимую роль.

В главе 2 я отслеживаю этот процесс и подчеркиваю, что называть его «идеологией совершенства» было бы анахронизмом, так как совершенство абсолютно неидеологично. Предмет препода-

давания или исследования значит меньше, чем совершенство преподавания или исследования. Называя нечто — например, дискурс совершенства — неидеологичным, я не утверждаю, что это «нечто» лишено 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, бездумным или сознательным. Оно может быть несправедливым, но мы не должны понимать его несправедливость исходя из режима истины или самопознания. Его господство не предполагает автоматической политической или культурной ориентации, поскольку оно не устанавливается в зависимости от какой-либо идентифицируемой инстанции политической власти¹. Это одна из причин того, почему успешная левая крити-

¹ Здесь и на протяжении всей книги я употребляю термин «идеология» в совершенно конкретном смысле. Некоторые из тех, кого я знакомил с предыдущими версиями данного текста, предлагали мне использовать термин «идеология» для обозначения дискурса совершенства, поскольку, говорили они, «всё есть идеология». Если бы всё было идеологией, тогда идеология как таковая была бы непознаваема. Чтобы термин «идеология» был полезен 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. Огромный вклад работ Луи Альтюссера, посвященных идеологии, заключался в подчеркивании ее связи с государственным аппаратом и одновременном отказе от упрощенной идеи «фальсификации». Чтобы сохранить полезность данного термина для критики, Альтюссер четко различает идеологию и критическую науку. Хотя идеология безгранична, хотя нет 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 внутри марксизма, который способен познать себя как идеологию пролетариата, т. е. исторического процесса. Позитивное знание возможно лишь в горизонте осуществленной революции, направление которой дореволюционный мыслитель не способен себе даже представить. Тем не менее дореволюционные мыслители могут подняться над дореволюционной структурой, к которой они принадлежат, за счет практики критического мышления и обнаружения противоречий, присущих их системе мышления, — что и проделал Маркс в отношении себя как мыслителя XIX века. Таким образом, даже если «часы истории никогда не пробьют

ка (которой я лично симпатизирую) прекрасно уживается с институциональным протоколом, будь то в стенах учебной аудитории или в рамках личной карьеры¹. Дело не в том, что радикальные критики «продажны» или что их критика «недостаточно радикальна» и потому не наносит институту серьезного вреда. Скорее, проблема в том, что ставки университетской деятельности больше неидеологичны по своей сути, так как теперь они не связаны с самовоспроизводством национального государства.

Если в главе 2 дискурс совершенства диагностируется, то в главе 3 делается попытка описать его на языке процесса глобализации, частью которого он является. В этой главе я показываю дискурс совершенства, приобретающий 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.

времени „конечного счета“», потенциально оно достижимо путем дедуктивного выведения его неизбежности с помощью критической науки. См.: *Althusser L. Ideology and ideological state apparatuses // Althusser L. Lenin and philosophy and other essays / tr. by B. Brewster. London: New Left Books, 1971.*

¹ Например, в работе «Против литературы» Джон Беверли (*Beverley J. Against literature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993*) отмечает, говоря о «превращении культурных исследований из разновидности радикальной оппозиции в авангард буржуазной гегемонии» (с. 20): «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» (с. 21). Хотя я и согласен с тем, каким образом Беверли описывает институциональное «одомашнивание» культурных исследований, я совсем не уверен, что эта участь постигла их вследствие индивидуальной слабости или внешнего давления.

Чтобы оценить значение этих преобразований, я посвятил средину книги историческому исследованию роли, на которую претендовал современный Университет. Историю предыдущих способов осмысления функции Университета можно в общих чертах резюмировать следующим образом: существовало три идеи современного Университета, 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 одновременные дискурсы, даже если в определенных периоды один из них доминирует над остальными.

Сначала в главе 4 я покажу, что модерность Университета задается Кантом. 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*¹ для всех дисциплин; это их организующий принцип. С другой стороны, разум имеет собственный факультет, который Кант называет «философским», но который мы сегодня скорее назвали бы 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 поддерживающего республиканскую политику.

Становление современного Университета рассматривается далее в главе 5, 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 культуры, связывающей Университет с национальным государством, имеет гумбольд-

¹ Принцип, основание (лат.). — Примеч. пер.

товский проект основания Берлинского университета. То, что это произошло именно в Германии, обусловлено, бесспорно, 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 наблюдения 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 современному Университету вплоть до сегодняшнего дня.

В главе 6 рассматривается разработанный британцами и американцами специфически *литературный* вариант понятия культуры, сформулированного немецкими идеалистами. В конце XIX и в начале XX веков 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 «литературы» 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 *канонам*, а не традицией, — в показательной республиканской манере. Канон столь важен в США потому, что его установление считается результатом республиканского волеизъявления. Автопомный *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 «навыков письма», входящим в обязательную программу многих американских университетов. Нынешнее распространение сепаратистского движения, призываю-

щего выделить «навыки письма» в самостоятельную дисциплину, является симптомом распада связи между изучением национальной литературы и формированием национальных граждан-субъектов. Грамотность больше не определяется исходя из эксплицитной отсылки к национальной культуре.

В главе 7 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 копыя. 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 все более 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 преимственность с искупительным посылом литературной модели культуры, сколь бы они не противопоставлялись ее институциональным формам. Я полагаю, что институциональный успех культурных исследований в 1990-х годах обусловлен тем, что они сохраняют структуру литературоведческой аргументации, одновременно признавая, что литература больше не работает, — так сказать, выплескивают младенца, но оставляют 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 подобной 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 становиться 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 едино-

го теоретического определения. В основании культурных исследований — в той их форме, которая реализовалась в виде институционального проекта в 1990-х годах, — лежит ощущение того, что производство *знания* больше не возможно, 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 так же «деревференциализацией». 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 «деревференциализация», 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 деревференциализируется 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, проведенной в области культурных исследований, скорее он служит критике попыток — сколь бы благонамеренными они не были — превратить культурные исследования в дисциплину, которая спасет Университет, вернув ему его утраченную истину.

В главе 8 делается попытка осмыслить Университет «после» культуры и обозначается 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 *ответности* и *учета*. Я считаю, что Университет должен обязательно отвечать на требова-

ние 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 9 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 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 о студенческой революции, принадлежащих перу Кон-Бендита и других, является, на мой взгляд, знаменательное *отсутствие* в них идеализма, тенденция к отрицанию терминов, с помощью которых их впоследствии понимали. Размышляя о 1968 годе, я ввожу понятия, благодаря которым мы можем осмыслить Университет в отсутствии публичной сферы и за пределами общества, состоящего из индивидов-потребителей.

То, каким образом можно понимать современную ситуацию в Университете, не прибегая ни к ностальгии по национальной культуре, ни к дискурсу потребительства, составляет предмет трех заключительных глав, в которых рассматриваются, соответственно, вопросы педагогики, институтов и сообщества. Глава 10 посвящена обсуждению прагматической сцены преподавания. В ней подчеркивается, что педагогику нельзя понимать в отрыве от институционального контекста образования. Значительная часть нынешней шумихи вокруг практик 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 (о чем говорит 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 10 пытаюсь указать на то, что по-прежнему остается

проблематичным в деле совместного мышления. Трансгрессивная сила преподавания определяется не столько содержанием, сколько способностью педагоги сохранять открытой темпоральность вопрошания, сопротивляясь попыткам приравнять педагогику к процессу передачи, который может завершаться либо выставлением баллов, либо присуждением степеней.

В главах 11 и 12 исследуются термины, исходя из которых Университет может пониматься 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 современного увлечения идеями 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 анализу в главе 12 возможных способов переосмысления модернистской 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 заседать хоть в одном факультетском комитете. Я полагаю, мы должны признать, что утрата Университетом культурной функции открывает пространство, в котором понятие сообщества можно мыслить иным образом, без обращения к идеям единства, консенсуса и коммуникации. При этом Университет перестает быть моделью идеального общества и становится вместо этого местом, позволяющим мыслить возможность подобных 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.

2. ИДЕЯ СОВЕРШЕНСТВА

Важно различать Университет модерна, служащий идеологическим орудием национального государства, и современный Университет, являющийся бюрократической корпорацией, поскольку это позволяет обнаружить один значимый 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.

Спустя 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 года, в котором все университеты Канады ранжировались по ряду критериев, назывался, к моему удивлению, «Показатели совершенства»¹. 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 основывается на том допущении, что, говоря словами проректора по коммерческой и административной части Университета Огайо Жанет Питшет, «миссия университета и

¹ Maclean's. 1993. Vol. 106. № 46.

миссия корпорации не столь уж разнятся»¹. Возможно, они «не столь уж разнятся», 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 подобной 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 для потребителей, которым он служит, сказал Джи, имея в виду факультет, студентов, их родителей и бывших выпускников»². 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.

Поэтому нам следовало бы пояснить ректору Джи: качество — не ключевой вопрос, а вот совершенство скоро им станет, поскольку оно признает, что Университет не просто *похож* на корпорацию, а *является* корпорацией. Студенты Университета Совершенства не *похожи* на потребителей, они и *есть* потребители. Совершенство предполагает квантовый скачок: понятие совершенства вырабатывается *внутри* Университета в качестве идеи, вокруг которой центрируется Университет и благодаря которой он становится понятен окружающему миру (в случае «Маклинс» — среднему и высшему классам канадского общества).

Вообще университетские чиновники много рассуждают о совершенстве, поскольку оно стало объединяющим принципом современного Университета. «Две культуры» Ч. П. Сноу превратились в «два совершенства»: гуманитарное и естественнонаучное³. Как интегрирующий принцип, совершенство имеет одно неоспоримое достоинство: оно лишено всякого значения или, точнее говоря, неференциально. То, каким образом совершенство избав-

¹ Цит. по: *Jagmiani A. Ford lends support to Ohio State // Ohio State Lantern. 1994. July 14. P. 1.*

² *Ibid.*

³ См.: *Snow C. P. The two cultures and second look.*

ляется от лингвистической референции, можно проиллюстрировать отрывком из опубликованного в университетской газете письма руководству и преподавателям инженерного факультета Калифорнийского университета в Ирвайне (КУИ), письма, в котором бывший декан факультета (Уильям Сиринаньо) жалуется на свое увольнение ректором (Лорель Уилкенинг): «„Управление делами ректора и центральная администрация кампуса КУИ слишком заняты кризисным управлением, поиском источников финансирования и трудовыми конфликтами, чтобы беспокоиться о *совершенстве* академических программ“, — написал Сиринаньо в прощальном письме от 22 марта. Он призвал нового декана, кафедры и факультет „всеми силами способствовать *совершенству* нашей школы... Смена руководства затруднит продвижение к *совершенству* и большей мобильности инженерной школы“, — заявил он. „Не так уж легко отыскать *совершенного* декана в условиях нынешнего финансового кризиса“»¹.

Оказавшись в крайне болезненной ситуации и желая возразить ректору Университета, декан обращается к языку совершенства с завидной регулярностью, которая тем более бросается в глаза, поскольку освещающий событие журналист не обращает на нее никакого внимания². 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 сумели бы заметить, что им навязывают «тотальное управление качеством», сумели бы выступить против идеологии, имплицитно заложенной в понятии качества, и указать, что Университет не аналогичен коммерческому предприятию, как думают в «Форде». Но Сиринаньо — академический работник, обращающийся к другим акаде-

¹ *Chem P. X. Dean of Engineering forced out // New University (University of California at Irvine). 1944. April 4. Курсив мой.*

² О пройденном нами историческом пути отчасти свидетельствует тот ироничный факт, что данное письмо, критикующее Университет, написано 22 марта, т. е. в день, увековеченный в названии революционного движения, развернувшегося во французских университетах в 1968 году: «Движение 22 марта». *Sic transit [Так проходит (лат.) — фрагмент латинского изречения «Sic transit gloria mundi» («Так проходит слава мира»), принадлежащего немецкому богослову Фоме Кемпийскому. — Примеч. пер.]*

мическим 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 убедить 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 летних стажировок для факультетских сотрудников «основным критерием при отборе является совершенство планируемого исследования»¹. 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 иному. Совершенство корабля определяется по другим *критериям*, нежели совершенство самолета. Поэтому сказать, что критерием выступает совершенство, — значить 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 содержа-

¹ Summer Faculty Fellowships: information and guidelines. Indiana University: Bloomington Campus. May 1994.

ния. Какова конкретная цель — увеличение числа автомобилей в кампусе (в интересах рационализации жизни сотрудников путем сокращения времени пешеходных перемещений) или его уменьшение (в интересах сохранения окружающей среды) — не имеет никакого значения; и в том, и в другом случае действия работников службы парковки могут быть описаны на языке совершенства¹. 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 «Маклинс», в которой совершенство выступает основной единицей ранжирования. Столь разные категории, как состав студентов, размер учебных групп, финансирование 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 завершивших обучение за стандартный отрезок времени (достижение нормализации считается преимуществом). Размер и качество учебных групп измеряются по соотношению студентов и преподавателей (которое должно быть низким), а также по соотношению штатных сотрудников факультета и почасовиков или аспирантов — помощников преподавателя (которое 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 — все 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

¹ Будучи исключительно внутренней единицей ценности, совершенство, как и макиавеллевское *virtù*, обладает тем преимуществом, что позволяет производить подсчеты на основе гомогенной шкалы. О *virtù* Макиавелли см.: Макиавелли Н. Государь / пер. Г. Муравьевой. М.: Азбука классика, 2007.

нужды библиотеки, а также процентом библиотечного бюджета, выделяемым на приобретение новой литературы. Последняя категория, «репутация», определяется числом бывших выпускников, жертвующих средства на нужды университета, и результатами «опроса высших должностных лиц университетов и главных исполнительных директоров крупнейших канадских корпораций» (с. 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».

Первое, что бросается в глаза при анализе данной процедуры, — произвольность удельной доли факторов и спорность количественных индикаторов качества. Подвергая сомнению относительный вес, приписываемый каждой категории, мы можем также поставить ряд фундаментальных вопросов касательно того, 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 — это преподаватель, имеющий 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 статус индикатора ценности? Как отбирались конкретные фигуры? Почему «данные о репутации» включаются в рейтинг, по замыслу призванный создавать репутацию?

Большинство этих вопросов носит философский характер, так как они систематически препятствуют достижению когнитивной определенности или получению окончательных ответов. Эти вопросы будут неизбежно провоцировать дальнейшие споры, поскольку

ку они 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 истину, невзирая на попытки некоторых университетов скрыть ее. В этом эссе так же уноминаются сомнения, высказывавшиеся представителями некоторых университетов, например, жалоба ректора Брэндонского университета Манитобы на то, что «многие индивидуальные достоинства университетов не нашли отражения в рейтинге „Маклинс“» (с. 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 глубоком беспокойстве по поводу отчетности», они не хотят подвергнуть критике логику учета. Скорее наоборот. Любое вопрошание подобных индикаторов функционирования позиционируется как сопротивление публичной отчетности, нежелание подвергаться оцениванию в соответствии с логикой современного капитализма, требующей наличия «четких показателей эффективности университета» (с. 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 на одной шкале такие крайне гетерогенные характеристики, как финансирование и состав студентов. Гибкость совершенства состоит в том, что оно допускает включение репутации как одной из категорий в рейтинг, фактически создающий репутацию. Металепсис¹, благодаря которому репутация составляет 20 % от самой себя, возможен в силу чрезвычай-

¹ Металепсис (*греч.*) — риторическая фигура, состоящая в замене предшествующего последующим. — *Примеч. пер.*

ной гибкости совершенства; он позволяет выдавать категориальную ошибку за научную объективность.

Совершенство большей частью исполняет роль разменной единицы в закрытом поле. Рассматриваемое исследование 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» (с. 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 предполагает, очевидно, 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 иного конкретного университета преподносится как нечто похожее на взвешивание затрат и выгод при покупке «Хонды Цивик» в сравнении с «Линкольном Континенталь» в определенный год или в определенный период.

Эта потенциальная параллель между автомобильной промышленностью и Университетом открыто эксплуатируется в выпуске «Новостей США и международного обозрения» от 3 октября

1994 года¹. 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» (заявляемой 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 в покупателях, они не станут платить первую запрошенную цену. «Новости США и международное обозрение» обращает внимание своих читателей на то, что в университетском образовании тоже существуют скрытые скидки, и что 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 студента, все больше становится предметом интереса при измерении совершенства².

¹ News you can use // U. S. News and World Report. 1994. Vol. 117, № 13. P. 70–91. Журнал «Новости США и международное обозрение» не ограничил свое внимание только бакалаврской подготовкой, как можно было бы заключить по данному конкретному номеру. Раньше в этом же году он издал специальный «информационный» выпуск, целиком посвященный «Лучшим аспирантурам Америки». Номер спонсировал автомобильный концерн — в частности, автомобиль «Неон» от компаний «Плимут» и «Додж», — и иронию этого факта не стоит сбрасывать со счетов.

² Указанные 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 год Университет Макгилла занял первое место в категории «Медицинские/врачебные вузы», к 1994 году он скатился на менее впечатляющую третью строчку (Maclean's. 1994. Vol. 107. № 46). 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

Сколько бы такой подход не пугал нас и сколько бы некоторые из нас не полагали, что мы можем сопротивляться логике потребительства, проникающей в высшее образование, каждый выступает за совершенство¹. Оно является 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 автономию в эпоху модерна. Кто, в таком случае, будет против совершенства? К примеру, факультет последипломных исследований Университета Монреаля описывает себя следующим образом: «Созданному в 1972 году факультету последипломных исследований [*Faculme des emudes superieures*] была доверена миссия поддержания и продвижения стандартов совершенства на уровнях магистратуры и докторантуры, координации преподавателей и стандартизации [*normalisamion*] программ последипломных исследований, стимулирования роста и координации исследований в связке с исследовательскими подразделениями университета, содействия разработке междисциплинарных или мультидисциплинарных программ»².

рейтинга национальных университетов и национальных колледжей свободных искусств, *опубликованного на прошлой неделе*» (U. S. News and World Report. 1994. October 3. P. 75. Курсив мой). Чтобы получить полную информацию, надо, похоже, приобрести два выпуска «Новостей США и международного обозрения».

¹ 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 заявляют о своих финансовых запросах, 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 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 школ (например, Университет Карнеги Меллон в Питтсбурге) уведомляет семьи, что они приветствуют обращения [за финансовой помощью]. В письмах, разосланных этой весной всем потенциальным студентам, нуждающимся в поддержке, университет открытым текстом сообщает: „Вышлите нам копии других сделанных вам предложений — мы хотим быть конкурентоспособными“» (с. 72).

² Рекламная брошюра, опубликованная Управлением связей Университета Монреаля 1 октября 1992 года, перевод мой. Оригинальный текст гласит: «Créée en 1972, la Faculté des études supérieures a pour mission de maintenir et de promouvoir des standards d'excellence au niveau des études de maîtrise et de doctorat; de coordonner l'enseignement et la normalisation des programmes

Обратите внимание на привязку совершенства к «интеграции и стандартизации», а также апелляцию к «междисциплинарности». Французский термин «normalisation» четко указывает на то, в 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 практик надзора и нормализации делинквентов, а не наказания их посредством пыток и казней. Уголовники теперь исправляются, а не уничтожаются, но эта кажущаяся либерализация тоже является формой господства, которая еще ужаснее, поскольку не оставляет ни малейшей возможности сбежать. Преступление больше не является актом свободы, остатком, с которым общество не способно справиться и потому должно исключить. Преступление начинает рассматриваться как патологическое отклонение от социальных норм, подлежащее исцелению. 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?¹».

Понятие совершенства, функцией которого является обеспечение не столько визуального наблюдения, сколько исчерпывающего учета, связывает Университет с аналогичной сетью бюрократических институтов. То есть «совершенство» позволяет Университету понимать себя исключительно в терминах структуры корпоративного управления. Поэтому, как я отмечал в главе 1,

d'études supérieures; de stimuler le développement et la coordination de la recherche en liaison avec les unités de recherche de l'Université; de favoriser la création de programmes interdisciplinaires ou multidisciplinaires».

¹ Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999. С. 334.

Альфонсо 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»¹. Такой преимущественно административный подход открыто выводится из потребности Университета «влиться в международное сообщество» (с. 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“» (с. xv). На практике это означает, что глобальная дискуссия должна вестись не на языке культурного конфликта, а на языке экономического менеджмента. И именно язык экономического менеджмента определяет предпринимаемый Борреро Кабаль анализ университета в планетарном масштабе. Поэтому, например, он заявляет: «Планирование, исполнение и оценка — естественные действия ответственных людей и институтов. Они представляют собой три важные стадии, образующие полный цикл административного процесса. С логической точки зрения планирование предшествует исполнению и оценке, но любое планирование должно начинаться с оценивания» (с. 192).

Идея того, что последовательные процессы бизнес-управления представляют собой «естественные действия» «ответственных людей», может удивить некоторых из нас. О какой «ответственности» идет речь? Очевидно, например, не об ответственности родителя перед ребенком. Единственная ответственность, которая здесь имеется в виду, — это ответственность за предоставление менеджерских отчетов крупным корпорациям, что становится более ясно, когда Борреро Кабаль начинает конкретизировать свое понимание планирования: «Поскольку часто обсуждают „стратегическое планирование“... „целевое администрирование“... и системы „тотального качества“, вполне естественно было бы исполь-

¹ Cabal A. B. The university as an institution today.

зовать эти средства планирования, которые столь же стары, как человеческий род, хотя они и не были формализованы вплоть до конца XVIII века» (с. 197).

Здесь вновь упоминается «естественность». Борреро Кабаль цитирует авторитетных авторов, желая доказать, что уже первые охотники-собиратели занимались по сути тотальным управлением качеством, вследствие чего мне сразу приходит на ум прекрасный язвительный выпад Маркса против Рикардо: «Даже Рикардо не мог обойтись без своей робинзонады. 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 при учете своих орудий труда таблицами ежегодных процентных погашений, действовавшими на лондонской бирже в 1817 году»¹.

То, что Борреро Кабаль прибегает к анахронизму, является, безусловно, следствием желания сделать эксклюзивные правила бизнес-менеджмента менее несовместимыми с предыдущей ролью Университета. Хотя он признает, что экономические критерии и культурное развитие противоречат друг другу, он просто отмечает данный факт, переходя затем к более подробному описанию практик административного управления Университетом по аналогии с крупной корпорацией. Поэтому он соглашается, что в своем анализе отношений «университета и мирового рынка труда» 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» (с. 161).

Признавая наличие конфликта между сугубо экономическим подходом 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

¹ *Маркс К.* Капитал. Т. 1. Кн. 1 // *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Собрание сочинений. Т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 86 (сноска).

ее приспособить. Он одобрительно цитирует Генерального директора ЮНЕСКО: «Федерико Майор (Mayor 1991) делает следующее уточнение: нельзя обеспечить качество образования, не ставя перед собой цели достижения совершенства в области исследования, преподавания, подготовки и обучения... Стремление к совершенству подтверждает его целесообразность и тесно связывает его с качеством» (с. 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 Кабаля состоит в том, что университетское администрирование следует превратить в исследовательскую программу). Примечательно, что, с точки зрения Борреро Кабаля, это «уточнение» способно прояснить, в чем может состоять «институциональное качество» университетского образования. Здесь, как и везде, совершенство упоминается лишь для того, чтобы не сказать ничего определенного: оно отвлекает внимание от вопросов о том, в чем состоят качество и целесообразность, кто действительно судит о важном или полезном для Университета и что за власть наделяет этих людей судебскими полномочиями.

Борреро Кабаль советует Университету постоянно оценивать себя в соответствии с «индикаторами функционирования», которые позволяют нам судить о «качестве, совершенстве, эффективности и целесообразности» (с. 212). Все эти термины, признается он, «взяты из экономического жаргона» (с. 213), и благодаря им самооценка Университета становится вопросом учета, как внутреннего, так и внешнего. Словом, для Борреро Кабаля 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, миссии и функции переводятся в эффективное оказание услуг» (с. 213). Обратите внимание на использование в этом пассаже слова «перевод»; хотя «отчетность» может быть шире бухучета, в том смысле, что это не только вопрос денег, принципом перевода выступают принцип затрат и выгод. Анализ затрат и выгод структурирует не только внутреннюю бухгалтерию Университета, но и его академическую деятельность (в терминах достижения целей), а также социальные связи с Университетом 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, связанным 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 мириться 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* 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 каждый 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 века и легитимирующего национальное государство как современную, рациональную реконструкцию прозрачной коммуникативной общности древнего *полиса*. О фикции коммуникативной прозрачности свидетельствует ошибочное предположение историков XIX века (все еще заявляющее о себе в образах маскулльта) о том, что Древняя Греция была миром тотальной белизны (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 дока-

зять, что Перикл и Бисмарк — люди одного типа), 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*¹.

Этот дисциплинарный сдвиг наиболее заметен в Соединенных Штатах, где Университет всегда состоял в двусмысленных отношениях с государством. Причина состоит в том, что американское гражданское общество структурируется тропом обещания или договора, а не на основании единой национальной этнической принадлежности. Поэтому, если университетский проект Фихте, как мы увидим, предлагает реализовать сущность *Volck*'a² путем раскрытия его сокровенной природы в форме национального государства, то американский Университет предлагает исполнить обещание рационального гражданского общества — о чем 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 несбывшемся обещании даже в сотую годовщину Декларации независимости: «Я постоянно слышу, как американцы

¹ [Не вполне законченный, предварительный, развивающийся (*фр.*). — *Примеч. пер.*] В силу этого античные тексты могут читаться сегодня достаточно непривычным способом, который допускает историческую непрерывность, но не восстанавливает ее тут же при помощи нарратива Падения, отсылающего к «утраченному нами величию». Один из наиболее ярких примеров — нынешнее признание рядом мыслителей (например, Лиотаром) того, что аристотелевские понятия «золотой середины» и *phronesis*'a [практическая мудрость, рассудительность (*греч.*). — *Примеч. пер.*] не имеют ничего общего с допущениями демократического центризма, в силу чего выстраивается гораздо более политически радикальное описание аристотелевского призыва к рассудительному суждению на основе конкретных случаев. В «Никомаховой этике» Аристотель подчеркивает, что середина не подвластна индивиду, и что никакое правило вычисления не укажет судьбе на нее, поскольку сущность рассудительного поведения радикально отличается в разных случаях. Я рассмотрел политические следствия этой «революционной рассудительности» в своей статье: *Readings B. PseudoEthica epidetica: how pagans talk to the gods // Philosophy Today, 1992. Vol. 36. № 4. P. 377—388.*

² Народ (*нем.*). — *Примеч. пер.*

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 выгоду, находит нечто возвышенное в открывающихся перспективах. Не думайте, будто я хочу польстить тому, что принято называть чувством гордости за родную страну... Большие размеры не равносильны величию, а территория не делает людей нацией. Главный вопрос, коему сопричастна подлинная возвышенность и ужас нависающей 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»¹.

В конце XIX века Гексли, будучи ректором Абердинского университета, играл важную роль в развитии шотландского Университета, который, оставаясь независимым от оксбриджской² модели, отличался открытостью естественным наукам и медицине и не контролировался англиканской церковью. Эти две особенности делают шотландский Университет заметно более «модерным», т. е. более близким к американской модели³. В своей речи Гексли выделил главную черту, определяющую модерность 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, претворить

¹ Huxley T. H. 1876 address on university education (delivered at the opening of the Johns Hopkins University, Baltimore) // T. H. Huxley. Collected essays. Vol. 3. London: Macmillan, 1902. P. 259—260.

² Имеется в виду модель, объединяющая в себе качества Оксфордского и Кембриджского университетов. — *Примеч. пер.*

³ 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 своей 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». См.: Rios J. de los. La Universidad española: obras completas de Francisco Giner de los Rios. Vol. 2. Madrid: University of Madrid, 1916. P. 108 (цит. по: Cabal A. B. P. 30).

в жизнь сущность нации; скорее, она состоит в исполнении национального обещания, договора¹. Как я объясню позже, именно эта, 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 договорной *выбор* традиции. Поэтому гуманитарные науки в США сохраняют *форму* европейской идеи культуры, но у этой культурной формы нет внутреннего содержания. Содержа-

¹ Рональд Джуди в своей краткой истории американского Университета, являющейся введением к его книге «(Рас)формирование американского канона: афро-арабские нарративы рабства и повседневная речь» (*Judy R. (Dis)forming the American canon: African-Arab slave narratives and the vernacular*), тоже указывает на учреждение Университета Джонса Хопкинса как на переломный момент, определяющий специфику американского Университета: «Движение в направлении академической профессионализации и инструментального знания достигло своей кульминации с учреждением Университета Джонса Хопкинса в 1870 году или, точнее, с назначением его ректором в 1876 году Дэниэла Койта Джилмана. Джилман превратил Университет Джонса Хопкинса в образцовый исследовательский институт, в котором гуманитарные и физические науки (*Naturwissenschaften*) обрели прочную методологическую основу» (с. 15). Описание Джуди несколько отличается от моего, так как он связывает с основанием Университета Джонса Хопкинса появление бюрократической идеологии методологической специфики, подрывающей возможность общей культуры, т. е. замещение культуры бюрократически 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 веке, «в тот момент, когда от гуманитарных наук перестали требовать соответствия правилу релевантности»; это событие он связывает с учреждением Дэвидом С. Джорданом первой степени по английской литературе в Университете Индианы в 1885 году (с. 16). Джуди называет данный этап «профессионализацией гуманитарных наук» и соотносит его с развитием всеохватывающей «бюрократической культуры», которая объединяет гуманитарные и естественные науки под общей рубрикой профессионализации (с. 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 века. Это расхождение, мне кажется, носит не столько исторический, сколько картографический характер. Меня интересует промежуточная ступень в переходе от современного немецкого Университета национальной культуры к бюрократическому Университету Совершенства, ступень, которая делает американский Университет Университетом бессодержательной национальной культуры.

ние канона основывается на единовременном акте заключения общественного договора, а не на непрерывности исторической традиции, и потому всегда доступно пересмотру.

Такой договорной 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 является абстракцией, опирающейся на обещание, а не на традицию. Вот почему совершенство может 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 века. 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 расформировать 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, отличающейся подозрительным отношением к вмешательству государства в символическую жизнь, отраженным в разделении церкви и государства.

Однако США не одиноки в этом движении. Переход британцев к «индикаторам функционирования» тоже следует понимать как шаг навстречу дискурсу совершенства, идущему на смену апелляциям к культуре в североамериканском Университете¹. Индикатор функционирования — это, разумеется, показатель совершенства, выдуманный стандарт, якобы позволяющий ранжировать любые факультеты в любых британских университетах по пятибалльной шкале. Полученный рейтинг можно затем 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 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 даже, возможно, университетов, считающихся «более слабыми».

Так, например, Оксфордский университет 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 за финансированием. Однако искусственность процесса копирования определенной версии капиталистического рынка освобождает от необходимости предварительного использования унифицированного и виртуального механизма уче-

¹ Изложение споров об «индикаторах функционирования» см. в: *Peters M. Performance and accountability in «post industrial society»: the crisis of British universities // Studies in Higher Education. 1992. Vol. 17. № 2. P. 123—140.*

та. Это сопровождается структурным включением в деятельность института угрозы кризиса. Результатом оказывается не что иное, как повсеместное применение двойной логики совершенства.

Безусловно, кризис Университета характерен скорее для Запада, о чем свидетельствует итальянское студенческое движение 1993 года или повторные французские попытки «модернизации». Именно предложенный Фором план модернизации Университета спровоцировал события 1968 года во Франции (я буду обсуждать их в главе 9). Однако попытки модернизации продолжились, и аргументы, высказанные недавно Клодом Аллегром в работе «L'Âge des savoirs: pour une renaissance de l'Université»¹, разительно контрастируют с описанными мной тенденциями в Соединенных Штатах, Канаде и Британии. С 1988 по 1992 годы 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 желание реформы является «прежде всего возвращением к идеалам 1968 года... но возвращением обдуманном и взвешенным»². О каких идеалах он говорит, не уточняется, но становится ясно, что 1968 год 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 локальными группами. Интеграция французского Университета в европейскую семью — таков смысл европейских критериев оценивания»³.

Внутренняя политика Университета во Франции должна опираться на идею совершенства, исполняющего роль термина, который осуществляет перегруппировку и интеграцию всех форм дея-

¹ «Век знаний: ренессанс Университета» (фр.). — *Примеч. пер.*

² Allegre C. L'Âge des savoirs: pour une renaissance de l'Université. Paris: Gaillitard, 1993. P. 232.

³ *Ibid.* P. 232. Курсив мой.

тельности, связанных со знанием. Это, в свою очередь, позволяет Университету более широко интегрироваться — в качестве одной из форм корпоративной бюрократии — в город и в Европейское Сообщество. Город — это уже не «улицы» и даже не представление о гражданской жизни (т. е. не ренессансный город-государство, как можно было бы ожидать, судя по названию 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, которое эксплицитно связано с вопросом оценивания. Университет станет производить совершенные знания и поэтому будет легко включаться в круговращение 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 домодерные традиции Университета на откуп рыночному капитализму. Препрады 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 консерваторов 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 школы 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 о потреблении предметов роскоши, позволившей капитализировать торговлю тканями в раннемодерной Англии.

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 ориентацией¹. Кроме того, большая гибкость этих программ зачастую 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 замещает старый порядок гуманитарных дисциплин более общим полем, сочетающим в себе теорию, историю искусств, литературу, медийные исследования, социологию и т. п. Здесь я хочу присоединиться к Рей Чоу, которая, придерживаясь близкой точки зрения, ставит под вопрос безоговорочное принятие междисциплинарной деятельности и культурных исследований, ставшее обычным явлением среди акаде-

¹ Это утверждение может показаться слишком релятивистским. Безусловно, если, как заявляет Джули Томпсон Кляйн в книге «Междисциплинарность» (*Klein J. T. Interdisciplinarity. Detroit: Wayne State University Press, 1990. P. 11*), «все междисциплинарные формы деятельности укоренены в идеях единства и синтеза, опирающихся на общепринятую эпистемологию конвергенции», подобную идею могли бы поддержать как левые, так и правые, несогласные лишь в том, где эта точка конвергенции должна находиться. По сути, описание междисциплинарности, которое дает Кляйн, является убедительным аргументом в пользу подозрительного отношения к имплицитной гармоничной конвергенции в междисциплинарной работе. Одна из основных целей моей книги — показать, что, размышляя об Университете, мы должны лишать единство и синтез автоматической привилегии, при этом не делая негативной целью дисгармонию и конфликт.

мических радикалов¹. Мы можем быть междисциплинарными во 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 нерепрезентативной единичей ценности, функционирующей целиком внутри системы, совершенство обозначает собой 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 информации². 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.

¹ 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. № 3. P. 29–51*) дала несколько полезных указаний на то, 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» (с. 40).

Чоу убедительно показывает, что рассмотрение азиатских литератур с позиции общей культуры является маргинализирующим действием, описывающим Азию «исключительно на универсалистском языке „междисциплинарности“, „кросскультурного многообразия“ и т. п., в рамках которого она становится локальной декорацией общего нарратива» (с. 36). Как и я, Чоу не просто отвергает междисциплинарность или культурные исследования; она приводит веские доказательства в пользу того, что организация гуманитарных наук является частью процесса, который она, вслед за Эдвардом Саидом, называет «информационализацией».

² Об информационализации культурного знания см.: *Said E. Opponents, audiences, constituencies and community // Fosmer H. The anti-esthetic: essays in postmodern culture. Port Townsend: Bay Press, 1983*, а также: *Lyotard J.-F. New technologies // J.-F. Lyotard. Political writings / tr. by B. Readings, K.-P. Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993*.

В случае Университета данное излечение является результатом спекуляции на разнице в информации.

Подобное изменение функции ведет к тому, что анализ Университета как Идеологического Аппарата Государства, если использовать термины Альтюссера, 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, подходящую для рационального государства, и заявлял, 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 Де-

мократической Республики (ГДР) после объединения. Университеты старой ГДР очистили от всех, кого считали политическими аппаратчиками режима Хонеккера. Однако в университетах бывшей *Bundesrepublik*¹ таких чисток не проводилось, несмотря на то, что объединение не рассматривалось как завоевание Востока Западом. Иными словами, данный конфликт презентуется 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 идентифицировать в качестве идеологических агентов государства. Это ключевой симптом упадка национального государства как одной из сторон договора, в соответствии с которым был основан современный Университет, Университет Культуры. Мои замечания по поводу апелляции Аллегра к Европейскому Сообществу уже продемонстрировали, 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, может преподноситься как проявление желания 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 таким парадоксальным союзам, как коалиция интеграционистских

¹ Федеративная республика (*нем.*). Имеется в виду Федеративная Республика Германии. — *Примеч. пер.*

фашистов (MSI¹) и сепаратистов (Северная Лига²) в Италии. Примечательно, что эта коалиция была учреждена под патронажем удивительно прозрачной организации Берлускони, Forza Italia³, 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: 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 скажет: «будьте региональными»), либо потому, что Берлускони уверит 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 общества.

Вместо вопроса общества, 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 это ностальгия по злодеяниям фашизма (Фини, нынешний лидер MSI, — не Дуче, да он и не мечтает об этом) или по голубым цветам королевского дома Савой. 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.

¹ Movimento Sociale Italiano, Итальянское социальное движение (*ит.*). Праворадикальная итальянская партия, основанная в 1946 году. — *Примеч. пер.*

² Радикальная правая партия, выступающая за отделение части северной Италии. — *Примеч. пер.*

³ Вперед, Италия (*ит.*). Лозунг футбольных болельщиков, давший название основанному в 1994 году политическому движению С. Берлускони. — *Примеч. пер.*

3. УПАДОК НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Университеты не всегда были бюрократическими системами, усиленно стремящимися к совершенству. Как мы увидим, в прошлом идея Университета наполнялась определенным референциальным содержанием, которого лишено совершенство. Причины такого положения дел тесно связаны с национальным государством: апелляция к совершенству возникает, когда национальное государство перестает быть базовой единицей капитализма. В этот момент державы, соревнующиеся друг с другом за право быть образцом капитализма, сходят с арены, и капитализм поглощает идею национального государства¹.

¹ Наилучший обзор философских представлений об идее национального государства см.: *Guilomar Y. La Nation entre l'histoire et la raison*. Paris: La Decouverte, 1990. Как отмечает Гийомар, национальное государство является современной формой организации человеческого общества. Неплохое краткое изложение основных тропов экономической глобализации можно найти в: *Les Frontiers de l'economie globale // Le Monde diplomatique: maniere de voir* 18. 1993. Май. 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 «Глобальный размах: власть мультинациональных корпораций», опубликованной в 1974 году (*Barnet R. J., Muller R. E. Global reach: the power of the multinational corporations*. New York: Simon and Schuster, 1974), начинают анализировать власть и сферу влияния мультинациональных корпораций исходя из того, что люди (обычно это мужчины, а не женщины), управляющие глобальными корпорациями, предпринимают «достоверные попытки управлять миром как интегрированной целостностью» (с. 13). И хотя Барнет и Мюллер стараются смягчить свои утверждения, отмечая, что «реальность не так стройна, как каталоги учебных курсов колледжей», 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» (с. 96). Довольно интересно, что одним из основных предлагаемых ими способов усиления отчетности

Эти преобразования обычно называют глобализацией, т. е. происходящим на наших глазах разрастанием транснациональных корпораций (ТНК), которые контролируют сегодня больший объем капитала, чем подавляющее число национальных государств. В своем великолепном исследовании Масао Мийоши показывает, что в индустриализированном мире буржуазные капиталы «больше не зависят исключительно от национального государства, служившего источником их защиты и поддержки»¹. 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» (с. 736). Ссылаясь на анализ Лесли Склэра, Мийоши указывает, что из ста крупнейших хозяйствующих субъектов глобальной экономики более пятидесяти являются ТНК, а не национальными государствами (с. 739—740). Например, транснациональный финансист Джордж Сорос сообщил, что его доход

глобальных корпораций является выставление на всеобщее обозрение используемых процедур учета. Рассмотрение отчетности в тесной связи с учетом будет играть важную роль в моих рассуждениях о состоянии современного Университета.

В книге «Глобальные грезы: имперские корпорации и новый мировой порядок» (*Barnet R. J., Cavanagh J. Global dreams: imperial corporations and the new world order. New York: Simon and Schuster, 1994*), написанной Барнетом в соавторстве с Джоном Кевено, показывается, что за прошедшие двадцать лет многие утверждения предыдущей книги стали реальностью. Как пишут авторы, «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» (с. 14). «Наиболее тревожным аспектом этой системы, — заключают Барнет и Кевено, — является то, что огромная власть и мобильность глобальных корпораций подрывает способность национальных правительств эффективно осуществлять необходимую политику в интересах своего народа» (с. 19). Авторы прекрасно понимают, что «не существует такой инстанции мировой власти, которая была бы способна задавать параметры глобального благосостояния, а тем более — развивать его» (с. 419).

¹ *Miyoshi M. A borderless world? From Colonialist to transnationalist and the decline of the nation-state // Critical Inquiry. 1993. Vol. 19. № 4. P. 732.*

в 1993 году составил 1,1 миллиарда долларов, что превышает валовой внутренний продукт по крайней мере двадцати двух государств, хотя в списке наиболее прибыльных компаний США он занял бы лишь тридцать седьмое место. Как утверждает Мийоши, дискурс мультикультурализма позволяет ТНК легко делать объектом корпоративной лояльности не национальный флаг какой-либо страны, а логотип корпорации.

Вывод из аргументов Мийоши таков: национальное государство больше не служит социальным клеем; оно перестает объединять общество, уступая эту роль ТНК. В глобальной экономике «национальная история и культура... являются лишь вариантам единой „универсальности“ — как в огромном тематическом парке или торговом комплексе»; они перерабатываются в «туризме и других формах коммерциализма» (с. 747). Культура полностью интернализируется как часть потока глобального капитала; она больше не представляет собой идею, ради которой аккумулируется национальный капитал.

Мое расхождение с Мийоши 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» (с. 750). Я бы сказал, что индивидуальное сознание — не главное. Мне кажется, что признаваемое Мийоши 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 ТНК¹. 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 субъекта, и это изменение имеет важные последствия для Университета, главного института (помимо нуклеарной семьи), отвечающего за подготовку субъектов для национального государства модерна. Возникновение современного субъекта тесно

¹ Как пишет Мийоши, «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». Miyoshi M. *A borderless word?* P. 751.

связано с национальным государством, которое выступает в качестве его зеркального гаранта. Вместо субъекта, подчиняющегося самодержавной монархии, современный гражданин становится субъектом национального государства, политический дискурс которого легитимируется отсылкой к коллективно провозглашаемому субъективному «мы», как во фразе «мы, народ». Поэтому цель современного государства — 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»¹. Я покажу, что современный Университет 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.

Соответственно, 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, поставить вопрос о том, существует ли альтернатива дискурсу совершенства. Может ли на закате модерности, являющемся также закатом известного нам Университета, существовать иной путь осмысления Университета? Может ли Универси-

¹ *Godzich W. Afterward: religion, the state, and post(al) modernist // S. Weber. Institution and interpretation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. P. 161.*

тет, лишившийся своей культурной миссии, стать чем-то иным, нежели бюрократическим орудием однополярной капиталистической системы? Но чтобы понять суть этого вопроса, 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, в поисках прибыли перемещающих капиталы, не считаясь с национальными границами. Некогда всемогущее государство низводится до простого бюрократического аппарата управления. Согласно Мийоши, нынешними индикаторами «государственности» — едиными сегодня для всех «ведущих мировых держав» — являются внутренняя непопулярность и международная слабость (с. 744). Национальное государство — это формация, которая постепенно становится таким же пережитком, как и исполнение национальных гимнов пилотов при награждении победителей 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 множество 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 авторитетно легитимирует оппозиционную критику¹. Утрата веры в спасение актуализируется после рождения современного бюрократического государства как однополярного общества. Таким образом, капиталистическая система в ее современной форме предлагает людям не национальную идентичность (это всегда была плохая идеологическая сделка), а неидеологическую принадлежность: корпоративную идентичность, к 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 («стоило ли тратить деньги на отпуск в том месте»). Потребительство — это не вопрос политики

¹ См.: *Lyotard J.-F. The state and politics in the France of 1960 // J.-F. Lyotard. Political writings / tr. by B. Readings, K. P. Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.* Более подробное обсуждение «деполитизации» см. в моем предисловии к этому сборнику — «Конец политики».

или идеологии; это не проблема 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 год сообщается, что 100 миллионов населения земного шара составляют мигранты, только 37 процентов которых были вынуждены 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 года 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 применении к Университету. Альфонсо Борреро Кабаль в своем предисловии к отчету «Университет как институт сегодня», адресованному ЮНЕСКО и Канадскому национальному центру исследований международно-го развития, отмечает «усиливающуюся институционализацию высшего образования. По данным ЮНЕСКО в 62 странах, в которых в 1990 году обучалось около 95 % всех иностранных студентов, численность зарубежных учащихся выросла с 916 тысяч в 1980 году до почти 1,2 миллиона в 1990 (29 %)»¹. 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 год, призывающего «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»². Выигрышность такого порядка вещей состоит в том, что он «не только содействовал бы процессу обучения на протяжении всей жизни, но и, най-

¹ *Dias M. A. R. Preface // A. B. Cabal. The university as an institution today. Paris, Ottawa: UNESCO, 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“» (с. 154).

² Цит. по: *Cabal A. B. The university as an institution today. P. 138.*

для признание в обществе, способствовал бы мобильности граждан ЕС»¹. 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 принадлежности².

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» Джорджо Агамбен связал влияние глобализации на производство политических субъектов с возникновением глобальной мелкой буржуазии: «Если бы мы должны были рассматривать судьбу человечества в терминах классов, тогда сегодня мы сказали бы, что общественных классов больше не существует, есть лишь одна планетарная мелкая буржуазия, в которой растворились все старые общественные классы. Мелкая буржуазия унаследовала мир; это та форма, в которой человечество перебороло нигилизм»³. Аргумент Агамбена состоит в том, что планетарная мелкая буржуазия освободилась от фашистского позиционирования мелкой буржуазии как класса, который сильнее прочих связывал свой потенциальный доступ к буржуазному величию с дискурсом всенародной идентичности и национализма (самыми яркими шовинистами становятся лавочники). Агамбен отмечает: «Планетарная мелкая буржуазия освободилась от этих грез [о всенародной идентичности] и переняла у пролетариата способность отказываться от любой опознаваемой социальной идентичности... Им знакомо лишь ненадлежащее и неаутентичное; они вообще отвергают идею дискурса, который бы им подходил. Все, в чем заключались истина и ложь народов и поколений, сменявших друг друга на земном шаре, — различия в языке, диалекте, способе жизни, характере, обычаях и даже физические особенности каждого отдельного человека, — все это утратило для них какой-либо

¹ *Cabal A. B.* The university as an institution today. P. 138.

² *DuBois W. E. B.* On the dawn of freedom // The souls of black folk. New York: Fawcett World Library, 1961. P. 23.

³ *Agamben G.* The coming community / tr. by M. Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 62. Отдельной похвалы заслуживает переводчик, которому удалось здесь передать отголоски декламационной манеры Маркса и Энгельса.

смысл и способность к выражению и коммуникации. Различия, составлявшие трагикомедию универсальной истории, смешиваются и экспонируются мелкой буржуазией в их фантазмагорической выхолощенности» (с. 62—63).

Может показаться, что автор оплакивает конец культуры, жалуется на то, что новое поколение, повально обутое в «Рибок» и болеющее за «Чикаго Буллс», уничтожает культурную специфику. Но когда Агамбен пишет, что «абсурдность индивидуального существования» утратила свой пафос, стала «предметом каждодневной экспозиции», мы узнаем читателя Вальтера Беньямина (с. 63). Агамбен не довольствуется простой скорбью об утраченном культурой смысле. Как Беньямина интересует скорее *переоценка*, нежели оплакивание исчезнувшей ауры, которую когда-то повсеместно экспонировало произведение искусства, так и Агамбен пытается предпринять переоценку дерегуляризации культуры, т. е. переоценку процесса, в результате которого культура теряет всякий специфический референт¹. При этом он на самом деле выходит 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 ее иронической или высокомодернистской форме). Агамбен загадочно говорит: «Отбор тех характеристик нового планетарного человечества, которые позволяют ему выживать, удаление тонкой диафрагмы, разделяющей плохо аннексированную рекламу от идеальной экстериторности, сообщающей только о самой себе, — такова политическая задача нашего поколения» (с. 64).

Изложение Агамбеном политической задачи представляет собой попытку мыслить против глобализации изнутри нее самой — мыслить несовпадение 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 годах британские левые попытались выступить против тетчеризма, обвинив его в предательстве истинной национальной культуры, в ложном национализме, служащем интересам глобального капитала. Они были изна-

¹ См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // В. Беньямин. Озарения / пер. Н. М. Берновской, Ю. А. Даниловой, С. А. Ромашко. М.: Мартис, 2000, где он говорит об «абсолютном преобладании экспозиционной ценности» как характеристике современного произведения искусства (с. 132).

чально обречены на поражение, поскольку неправильно толковали замысел тетчеристского национализма, который служил ТНК потому, что был национализмом, *противостоящим модернистской идее национального государства*. Это внутреннее противоречие тетчеристского национализма делало его одновременно и твердым, и гибким, поэтому разоблачения данного противоречия было не достаточно для опровержения аргумента. Глобальное слияние и национальное дробление идут рука об руку, и оба способствуют разрыву связи между национальным государством и символической жизнью, которая начиная с XVIII века 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 современного европейского национального государства*, саму возможность чего ТНК сводят на нет.

Последствия этой ситуации для идеи Университета громадны. Как показал Жерар Гранель, сегодня бессмысленно искать предназначение Университета в способности реализовывать сущность национального государства или его народа¹. «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 всегда носит более сложный характер, мы можем сказать, что деятельность национального авиа-

¹ Granel G. De l'Université. Mauzevin: Trans-Europ-Repress, 1982. Прекрасное резюме аргументов Гранеля, см.: *Fynsk C. But suppose we were to take the Rectorial Address seriously... Gerard Granel's «De l'Université» // Graduate Faculty Philosophy Journal. 1991. Vol. 14. № 2, Vol. 15. № 1.* Анализируя то, что Гранель пишет о Хайдеггере, Финск приходит к выводам, которые не так уж далеки от моих, особенно в том, что касается необходимости деконструктивного осмысления общности, делающего институциональный вопрос Университета одновременно насущным и безответным. Однако оксюморонная «последовательная ан-архия», предлагаемая им, вслед за Гранелем, на роль деконструктивной идеи университета, который «достигнет своей цели, лишь *познав и признав* свою недостаточность, и тем самым артикулировав необходимость постоянного обновления» (с. 350), остается, на мой взгляд, слишком оптимистичной. (Я говорю это с той оговоркой, что пессимизм — не единственная альтернатива). Стремясь оправдать Хайдеггера, Финск и Гранель скатываются к попыткам оправдать Университет, придав ему негативную целостность. По сути, это лишь более сильная версия аргументов Роберта Янга, которые я буду обсуждать ниже.

перевозчика 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 функцию. 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, нацеленной на подчинение экономических факторов политическим. Если рыночные силы могли бы привести к развитию экс-центрических направлений торговли и перевозок, в результате содействуя внутреннему дроблению 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 возможность получать привилегированный доступ, не оплачивая реальную стоимость.

Упадок национальной идеологии означает, что капиталу больше не нужно формировать у средних классов идеологическое ощущение принадлежности, и он довольствуется их пролетаризацией, — поэтому профессора сегодня летают эконом-классом. Более того, судьба авиакомпании «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 год тоже рекомендуется прекращать государственное субсидирование национальных авиакомпаний в рамках общего рынка с целью повышения «эффективности» и обеспечения возврата к «рентабельности» (что, несомненно, тоже ведет к исчезновению ряда национальных

перевозчиков). Аналогичное урезание финансирования индивидуальных студентов 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 программ обмена.

Как же нам следует мыслить институт Университета, в котором мы обнаруживаем себя? Очевидно, мы никогда не можем «обнаружить себя» в Университете, вступить в свое право первородства; мы не можем предаться чистому самолюбанию, кладущему конец мышлению в виртуальном присутствии полностью сознающего себя и автономного субъекта. Идея самообнаружения была на протяжении эпохи модерна стержнем великого нарратива, описывающего роль Университета. Субъект человеческой истории стремится к автономии, к самопознанию, которое освобождает его от оков прошлого, от долга перед природой и перед языком, которые он не создавал. Так, Кант полагал, что мы можем осознать свою абсолютную разумность. Немецкие идеалисты думали, что мы можем осознать себя в качестве представителей этнической культуры. Сегодняшние технократы считают, что мы можем осознать себя как «самых совершенных», если использовать выражение из «Невероятных приключений Билла и Теда» — фильма, который представляет собой интересную попытку понять невозможность исторического мышления после того, как знание оказалось коммодифицировано в качестве информации.

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

4. УНИВЕРСИТЕТ В ГРАНИЦАХ РАЗУМА

Характерной особенностью современного Университета является наличие идеи, функционирующей в качестве его референта, конечной цели и смысла его деятельности. Раньше я упоминал, что у современного Университета в целом было три идеи. Как и многие истории, касающиеся модерности, данная начинается с Канта, который хотел, чтобы Университет руководствовался понятием *разума*. Кантовскую идею сменила 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 вам нужен практический пример, то задумайтесь о том, чем должен заниматься ректор 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, строящемся на культуре, ректор воплощает пандисциплинарный идеал общей культурной ориентации, становясь представителем всего Университета (здесь вспоминаются университетские ректоры XIX века, вроде Чарльза Элиота или Бенджамина Джоуэта)¹. По мнению Шлейермахера истинная «идея» ректора — это идея одного человека, метафорически выражающего в глазах мира весь Университет и при этом остающегося метонимически связанным с преподавательским корпусом. *Primus inter pares*², такой

¹ Значение Чарльза Элиота для Гарварда и для американского образования в целом хорошо описано в: *Carnochan W. B. The battleground of the curriculum: liberal education and American experience.* Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 9—21.

² Первый среди равных (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ректор символизирует собой двойную функцию культуры как живительного начала Университета: постепенное *Bildung*¹ и раскрытие единства социального смысла, метонимию и метафору². Но в Университете Совершенства ректор — это бюрократ-чиновник, без всяких усилий перемещающийся из лекционной аудитории на спортивную площадку и затем в кресло начальника, переходящий от роли судьи к роли синтезатора, руководителя и добытчика денег, не выражая публично никаких мнений и не вынося никаких суждений³.

¹ Образование, воспитание (нем.). — Примеч. пер.

² «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 органами, перед отдельными гражданами и, прежде всего, перед юношеством. Такова истинная идея университетского ректора, который, дабы не ущемлять демократический характер всего университета, должен избираться среди тех, кого он представляет, и получать их согласие согласно установленной процедуре и на ограниченное время». См.: *Schleiermacher F. Pensée de circonstance sur les universités de conception allemande (1808) // Philosophies de l'Université: l'idéaliste allemand et la question de l'Université / ed. by L. Ferry, J.-P. Pestron, A. Renault. Paris: Payot, 1979. P. 302.* Оригинальный немецкий текст можно найти в: *Gelegentliche Gedanken über Universitäten / ed. by H. Muller. Leipzig: Reclat Verlag, 1990. P. 159—237.*

³ Если, как говорит Карнохан, «чарльзов элитов больше не существует» (*Carnochan W. B. The battleground of the curriculum: liberal education and American experience. P. 112*), то причина не просто в том, что им, по его утверждению, не хватает времени или влияния. Скорее, дело в том, что место ректора в системе теперь связывается не с учебным планом как чем-то содержательным, а скорее, 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: *Honan W. At the top of the ivory tower the watchword is silence // New York Times. 1994. July 24. P. E5.* Автор напоминает нам, что «когда-то (давным-давно) у ректоров университетов было что сказать внешнему миру». Теперь все иначе. Если перефразировать Вартана Грегоряна, ректора Университета Брауна, университетские ректоры «столь пекутся об источниках финансирования, что боятся обидеть даже муху». Статья заканчивается несколькими выразительными высказываниями Стенли Н. Катца, президента Американского совета ученых обществ, который идет даже дальше Грегоряна, 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.

Нынешний курс на Университет Совершенства не означает, однако, что влияние модели немецкого Университета перестает быть релевантным для анализа Университета. Ключ к определяющей роли модели немецкого Университета можно обнаружить, проанализировав выделенные Кантом три уровня реализации мышления: индивидуального исследователя, Университета и академического мира 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, напротив, модель академического мира соотносится 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 сложно отделить исследование от простого воспроизводства системы. Результатом является усиливающееся 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 Университета. 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 меняется: интеллектуальная деятельность и оживлявшаяся ею культура уступают место индикаторам функционирования и стремлению к совершенству.

Чтобы понять, каким образом *культура* смогла стать миссией гумбольдтовского Университета, и каким образом Университет Совершенства может функционировать без нее, мы должны сначала более внимательно рассмотреть основные положения, обозначенные Кантом. Наиболее важный момент состоит в том, что

„Университеты требуют кормежки 24 часа в сутки“, — сказал он. „То же самое и в промышленности. Сегодня никто не знает главу ‚Крайслера‘. Всё дело в том, что люди, управляющие этими организациями, слишком загружены административной работой“».

Кант кладет в основание современного Университета разум; именно разум обеспечивает универсальность Университета в современном смысле¹. 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 деление ведет отсчет от Аристотеля; оно представляет собой принцип членения в соответствии с природой 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 переходящее духовным. Что отличает современный Университет — это наличие универсального объединяющего начала, *имманентного* Университету. Кант возвещает о современности Университета, называя это начало разумом, т. е. делая 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 приложением 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 изыскания.

Три высших факультета, таким образом, гетерономно узаконены; они обязаны своим авторитетом инстанции, которая остается для них непреложной. 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.

¹ *Кант И.* Спор факультетов / пер. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. Избранные места доступны на английском языке под названием «Спор факультетов» в: *Kant I. Political writings* / ed. by H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

В силу своей зависимости от гетерономного авторитета три состоявшихся факультета — теологии, права и медицины — пребывают во власти суеверия, так как слепо подчиняются традиции, которая стремится контролировать людей, не побуждая их использовать разум, 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 индугенций). Право говорит людям, как выигрывать тяжбы, будучи виновным (некоторые вещи не меняются). Медицина учит людей тому, как лечить болезни, а не как вести здоровый образ жизни (сегодня, в эпоху антитабачных кампаний, мы больше не признаем 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 тремя высшими факультетами (теологии, медицины и права), и свободным поиском низшего факультета (философии) ведет к универсально обоснованной рациональности. Каждое конкретное исследование, каждая дисциплина развивается путем прояснения своих собственных оснований с помощью факультета философии. Таким образом, исследование превращается из простой эмпирической практики в теоретическое самопознание 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 дает Университету жизнь и отличает его как от технической школы (гильдии), так и от специализированного академического заведения (королевского общества).

Как видим, автономия Университета, основывающаяся на автономии разума, приобретенной путем самокритики, запрещает любое прямое социальное влияние, любую связь между Универ-

ситетом и государством. На этот парадокс социальной миссии кантовского Университета указал Деррида в своей работе «Мохлос, или Спор факультетов»¹. 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*², от нелегитимного спора (представляющего собой своевольное применение власти уполномоченными органами высших факультетов и государства).

Таким образом, уже первые попытки осмысления современного Университета 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 Уни-

¹ *Derrida J. Mochlos, or The conflict of the faculties // Logotachia: the conflict of faculties / ed. by R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992. P. 3—34.*

² Несогласное единодушие (лат.). — *Примеч. пер.*

верситете 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 сочетать институт и автономию, при этом не смешивая чистый разум и эмпирическую историю.

Для достижения этой цели Кант создает фигуру *республиканского субъекта*, воплощающего собой данный спор. Если регулятивным принципом кантовского Университета является принцип разума *sapere aude*¹, 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»².

В таком случае Университет, началом которого выступает разум, институционализирует разум лишь фиктивно, подобно про-

¹ В переводе Канта это означает: «Имейте мужество пользоваться собственным умом» (лат.). — *Примеч. пер.*

² *Кант, И.* Спор факультетов. Для удобства читателей я воспроизвожу перевод этого отрывка 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».

свещенному деспоту, правящему своим народом *как если бы* тот достиг зрелости. Хотя он навязывает законы авторитарически (т. е. гетерономно, в функции самодержавной власти), их навязывание должно подчиняться регулятивному принципу разума. Гетерономная власть используется, чтобы дать народу законы, которые он дал бы себе сам, *если бы был автономен*. Университет институционализирует разум, и хотя его власть навязывать разум 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 похожей деятельности государства по защите автономии Университета. В некотором смысле, она даже предваряет трудность демаркации государства и Университета, высших и низшего факультетов, которую обнаруживает у Канта Деррида¹.

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 пониманием способа ле-

¹ По словам Деррида, у Канта высшие факультеты отвечают за «представление интересов государственной власти и поддерживающих ее сил» (*Derri-da J. Du droit a la philosophie*. Paris: Galilee, 1991. P. 419). Тем самым, они несут ответственность за действие 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?» (с. 427).

гитимации государства¹. 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 этничности². Я бы добавил, что причина кроется в том, что в послереволюционной Франции государство легитимируется посредством 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.

Во Франции подобные изменения менее выражены, так как французы пытаются легитимировать государство, апеллируя к универсальному разуму, и поэтому их университетская система ставится на службу национальной культуре, но в то же время ее идентичность продолжает осмысляться в терминах борьбы между суеверием 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

¹ *Gumbrecht H. U. Bulky baggage from the past: the study of literature in Germany // Comparative Criticism. 1990. Vol. 11. P. 97—110.*

² См.: *Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. С. 79—85.* Лиотар показывает, что французский акцент на «человечестве как герое 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 принадлежат Пегги Камюф (*Kamuf P. The university founders: a complete revolution // Logotachia: the conflict of faculties / ed. by R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992. Особ. с. 89—90*) и Кристи Макдональд (*McDonald C. Institutions of change: notes on education in the late eighteenth century*); данное эссе опубликовано в том же сборнике, что и предыдущее, и особое внимание в нем уделяется Дидро и Мирабо).

покажу, английский опыт специфичен тем, что ответственность за формирование национальной идентичности возлагается не на философию, а на литературу, причина чего состоит, вероятно, в том, что союз церкви и государства (а также единовластное господство англиканской церкви в Оксфордском и Кембриджском университетах вплоть до реформ 1854 года) разрушает простую оппозицию, лежащую в основе просвещенческой истории об эмансипации как триумфе рационального государства над исполненной суеверий церковью. Поэтому именно с Шекспиром, а не с греками связывают англичане момент грехопадения спонтанной, непосредственной органической культуры, которую национальное государство должно вернуть с помощью рационального осмысления университетского образования.

В общем, я покажу, что немецкий опыт имел решающее значение, и что гумбольдтовский ответ Шлейермахеру и Фихте, ответ, задавший шаблон для только что учрежденного Берлинского университета, выступает общей моделью современного государственного Университета. 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 мире свидетельствует то, что споры по поводу культуры возвращаются прежде всего вокруг вызова, который бросает культуре технология. Выдвинутая 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 установления литературной культуры (в противовес технологии) в качестве «путеводной нити» университетского образования, я хочу кратко проследить возникновение философского понятия культуры в работах немецких идеалистов. Именно на идее культуры основывается современный Университет, 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 современных инноваций на службу более высокому социальному объединению: тотальному национальному государству.

5. УНИВЕРСИТЕТ И ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ

Большинство проектов Университета XXI века поразительно 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, а их мнимая актуальность — лишь результат незнания этих основополагающих текстов по истории данного института. Мы часто слышим о том, что нужно ценить не только преподавание, но и исследование, или о косвенной пользе чистого исследования, как будто в этих идеях есть что-то новое. Эти идеи уже были когда-то новыми, и их возвращение, вероятно, заслуживает того, чтобы заняться перечитыванием, которое я начал в предыдущей главе и сейчас продолжу, обратившись к последователям Канта.

Немецкие идеалисты достигли действительно выдающегося результата: они обосновали и первыми осуществили анализ знания и его социальной функции. Из апории кантовской философии они вывели не только современный Университет, 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, которые связали спекулятивную философию с историческим разумом (почти на две сотни лет имперской экспансии).

Известная шиллеровская критика Канта предполагает способность разума возвышать человека до уровня универсального. Разум, согласно Шиллеру, предоставляет субъекту автономию, возможность размышлять о мире детерминаций, от которого он освобождается, становясь чистой точкой сознания. По мнению Шиллера, разум эмансипирует человека, но, с его точки зрения, кантовское неэмпирическое описание разума как чистой системы отсылает к произвольным техникам дедукции, которые Шиллер в другом

месте называет простым пониманием, отвечающим стандартам логики¹. Шиллер указывает, что моральное состояние чистого разума можно навязать лишь ценой разрушения предсуществующего, неэмансипированного человеческого состояния, характеризующегося интериорностью «естественных чувств»². Антиномия природы и разума у Канта не оставляет субъекту выбора: приобщиться к разуму — 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 природы. Если говорить кратко, то ответ: при помощи культуры как процесса эстетического воспитания. То есть культура позволяет нам переходить от естества к разуму без уничтожения природы. Искусство устраняет случайность из природы (делая возможной нравственность), но при этом искусство не полностью освобождает разум от природы. *Bildung* представляет собой процесс формирования нравственного характера, помещающий красоту 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 сменяет веру: государство должно занять место церкви. Но нужен и посреднический институт. Этот посреднический институт должен быть способен осуществлять окультуривание, подготавливающее переход природного нрава людей в рассу-

¹ Schelling, F. W. J. *Leçons sur la méthode des études académique (1803) // Philosophies de l'Université: l'idéaliste allemand at la question de l'Université / ed. by L. Ferry, J.-P. Pesron, A. Renaut. Paris: Payot, 1979. P. 93. Немецкий оригинал: Schelling F. W. J. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums / ed. by W. Erhardt. Hamburg: Meiner, 1990.**

² Шиллер, Ф. Письма об эстетическом воспитании человечества / пер. Э. Радлова // Ф. Шиллер. Собрание сочинений. Т. 6. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 251—358.

дочное состояние. Шлейермахер, разрабатывая герменевтику как способ переработки традиции с целью возвышения творения природы до уровня разума, называет таким посредническим институтом Университет¹. Реформа институтов, подчеркивает Шлейермахер, не должна заключаться в простом отказе от традиции и переходе к произвольному употреблению разума вместо таких естественных формаций, 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. Например, посредством герменевтического процесса нация может воплотить этничность, возвышающуюся 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, il fallait tout démolir*»²), не обязательны для того чтобы народ достиг самосознания и стал сам определять свою судьбу³. Поэтому немецкая модель оказывает значительную услугу государственной власти: Университет существует, чтобы продуцировать разум без революций, без потрясений.

Процесс герменевтической переработки называется культурой, и в нем сочетаются две вещи. С одной стороны, культурой именуется *идентичность*. Объектом изучения выступает единство всех форм знания: это объект *Wissenschaft*⁴ (научно-философского исследования)⁵. С другой стороны, культурой именуется *процесс развития*, культивирования характера — *Bildung*. Двумя составляю-

¹ *Schleiermacher F. Pensée de circonstance sur les universités de conception allemande.*

² «Чтобы все перестроить, нужно было все разрушить» (фр.). — *Примеч. пер.*

³ См.: *Une education pour démocratie: textes et projets de l'époque révolutionnaire* / ed. by Bacsko. Paris: Garnier, 1982. P. 71.

⁴ Наука, исследование (нем.). — *Примеч. пер.*

⁵ 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* как существительное «учение» было бы заманчиво, если бы это не вело к заметной путанице с процессом обучения, обозначаемым термином *Bildung* (который тоже может быть переведен как «учение»).

щими этого процесса в современном Университете выступают исследование и преподавание, и для идеалистов был характерен акцент на том, что специфика Университета определяется исполняемой им функцией места, в котором эти два элемента 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, вследствие чего, по словам Шеллинга, «питомники науки» должны быть также «учреждениями общей культуры»¹. Университет Культуры, основанный Гумбольдтом, обязан своей легитимностью культуре, которая обозначает 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 нераздельны. Объект и процесс связаны органически, и местом их соединения выступает Университет, который, тем самым, дает народу идею национального государства, требующую осуществления, а национальному государству — народ, способный ее осуществить.

Термином *Wissenschaft* Шлейермахер обозначает спекулятивную науку, образующую единство, лежащее в основе всех специфических форм знания. *Wissenschaft* — это спекулятивный поиск *единства* знаний, отличающего образованных людей. Подобное единство интегрированных знаний наблюдалось, разумеется, у греков, но было потеряно. Описание греков как незамутненного источника утраченной культуры — распространенный нарратив немецкой спекулятивной философии. Возможно, наиболее четко это проявляется в «Лекциях об эстетическом воспитании человечества» Шиллера. Согласно Шиллеру, наступление эпохи модерна привело к замещению целостной культуры фрагментированной цивилизацией, которая более разнообразна (и, в некотором смысле, более развита) в своих конкретных познаниях, но менее осмысленна. Как утверждает Фихте в своей версии плана развития Берлинского университета, проигравшей альтернативному предложению Гумбольдта, необъятность современного поля позитивных знаний делает всю сумму знаний несоразмерной индивидуальному пониманию². Но даже если индивид не способен объять всю сумму зна-

¹ Schelling F. W. J. Leçons sur la méthode des études académique. P. 64.

² Fichte J. G. Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin // Philosophies de l'Université: l'idéalisme allemand et la question de l'Université / ed. by L. Ferry, J.-P. Pestron, A. Renaut. Paris: Payot, 1979. P. 176.

ний, 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 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 научным образом обрести культурное единство, которое когда-то естественным образом сложилось у греков. Национальное государство заново воплотит то единство, которого лишилась интеллектуальная сфера в результате мультипликации и дисциплинарного дробления знания, а социальная сфера — в результате разделения труда. Как это произойдет? Здесь, возможно, стоит указать на небольшие различия между идеалистами, пытающимися придать институциональную форму шиллеровской идее «эстетического воспитания». Для этого позднейшие 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 Гумбольдта, принцип культуры, воплощенный в Университете, сочетает в себе продвижение объективной науки (культурное знание) и субъективное духовное и нравственное образование (культивирование)¹.

Чтобы достичь этой цели, Гумбольдт организует Университет по правилам спекулятивной философии, которая размышляет о позитивных знаниях, обнаруживая их исток и предназначение, и предлагает метадискурс, легитимирующий и организующий все формы знания. Так, 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

¹ Гумбольдт В. фон. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине / пер. Л. Григорьевой // Современные стратегии культурологических исследований: труды Института европейских культур. Вып. 1. М.: РГГУ, 2000. С. 68. Немецкий оригинал: W. von Humboldt. Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin // Gelegentliche Gedanken über Universitäten. P. 273—284.

рефлексии закладывает в основание знания органический принцип, а не простую внутреннюю согласованность абстрактной системы. Философская рефлексия не просто упорядочивает факты согласно логическому принципу непротиворечия, она дает им жизнь. 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 академических исследований» Шеллинг даже называет филологию историей, погруженной в живую целостность, процессом, благодаря которому языки обретают жизнь¹. Шлейермахер тоже утверждает национальный язык в качестве научной единицы. Наука достигает единства в пределах национального языка, который образует закрытую тотальность внутри более широкой историчности 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 полностью косвенной. Государство должно вмешиваться лишь для того, 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 побочная: Университет создает не слуг, а *субъектов*. Это ключевой момент педагогики *Bildung*'а, которая учит *процессу* приобретения знаний, а не передает продукты такого приобретения. Даже сегодня данный вопрос регулярно всплывает в спорах об относительной пользе крупных лекционных курсов по сравнению с семинарами².

Подобающе воспитанный субъект овладевает правилами мышления, а не содержанием позитивного знания, ввиду чего мышление и приобретение знаний становятся свободной автономной деятельностью, частью субъекта. Идеалисты единодушно различа-

¹ Schelling F. W. J. *Leçons sur la méthode des études académiques*. P. 73.

² Schleiermacher F. *Pensée de circonstance sur les universités de conception allemande*. P. 259, 288, 275—276, 293—295.

ют 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 получать из книг, чтение которых оставляет больше времени для свободных размышлений), скорее, он делает две вещи. Во-первых, преподаватель рассказывает о поиске знаний, описывая процесс их приобретения¹. Во-вторых, преподаватель осуществляет данный процесс, пускает знание в ход. Поэтому преподаются не факты, а критика — формальное искусство использования умственных сил, практика суждения.

Время *Bildung*'а фактически выражает идею абсолютной науки, так как оно является одновременно мигом и вечностью. В этом отношении философия *Bildung*'а демонстрирует свой неплатный долг перед кантианским рационализмом и свое отличие от простых эмпирических представлений о развитии или созревании². Как отмечает Шлейермахер, время Университета — по сути не более чем миг пробуждения идеи знания, когда субъект одновременно постигает разум и свою рациональность³. Но этот единственный миг заключает в себе также и вечность, поскольку, как подчеркивает Фихте, рациональное упорядочивание знания открывает дорогу бесконечной мультипликации времени: «Искусство упорядочивания... в той мере, в какой оно не предпринимает напрасных шагов, умножает время до бесконечности и расширяет краткость отдельной человеческой жизни до размеров вечности»⁴. Безусловно, подобная вечность — это темпоральность, больше не доступная Барзуну, Университет которого в 1960-х годах оказывается добычей консультантов по организации времени и передвижения. Спекулятивная философская рефлексия, очерченная Фихте, не теряется в безбрежном море фактов. Скорее, рефлексия схватывает смысл фактов, позволяя памяти систематичес-

¹ *Fichte J. G. Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin.* P. 168.

² Из этого же исходит Джон Генри Ньюмен, размышляющий о формировании воспитанных джентльменов в своей книге «Идея университета», одно из основополагающих понятий которой — временность — больше обязано, как мы увидим в следующей главе, XIX веку, чем Просвещению.

³ *Schleiermacher F. Pensée de circonstance sur les universités de conception allemande.* P. 271.

⁴ *Fichte J. G. Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin.* P. 176.

ки работать в соответствии с фундаментальными принципами, а не в качестве простого хранилища.

Указанная 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 помыслить органически, преподавание должно иметь возможностью быть *в одно и то же время* и процессом производства, и процессом 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 серьезнее 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»¹. Если Университет Фихте по своей структуре стремится к состоянию государства (с детальными 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»².

План, составленный Гумбольдтом для Берлинского 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 ка-

¹ *Fichte J. G. Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin. P. 251.*

² *Гумбольдт В. фон. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине. С. 73—74.*

честве 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 стороной как Сциллу праздного досуга (полнейшего отсутствия направления), так и Харибду практической полезности (следования исключительно в направлении, указанном государством)¹. Знание не должно быть ни целиком недетерминированным, ни эмпирически детерминированным способом его применения. Скорее, оно должно детерминироваться неопределенным идеалом абсолютного знания. Этот идеал полностью реструктурирует 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, затем переходящего 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.

Идея Университета, движущим началом которого выступает культура, определила форму Университета как современного института и его связь с национальным государством². 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

¹ Гумбольдт В. фон. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине. С. 74.

² Жан-Франсуа Лиотар высказывает схожее соображение в «Состоянии постмодерна» (Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна, когда отмечает, что «более либеральный» проект Гумбольдта предпочли проекту Фихте в качестве плана Берлинского университета (с. 81).

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*¹ духовного центра Университета.

¹ Тем более (*лат.*). — *Примеч. пер.*

6. ЛИТЕРАТУРНАЯ КУЛЬТУРА

Следующий важный сдвиг в понимании культуры происходит в XIX и XX столетиях: центральной дисциплиной, которой национальное государство поручает рефлексию культурной идентичности, начинает выступать не философия, а литературоведение. Культура, до того бывшая философской, становится литературной. Как мы увидим, именно изобретение категории литературы создает отмеченный Ч. П. Сноу разрыв между научной и литературной культурой, поскольку литература противостоит науке сильнее, чем философия, особенно в англоговорящих странах.

Безусловно, роль литературы открыто признавалась Шлегелем, который в своих «Лекциях по истории литературы» утверждает, что литература, а не философия объединяет 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»¹. Хотя можно было бы рассмотреть возникновение национальной литературы в Германии, и многие уже это делали², я хочу показать, что понятие национальной ли-

¹ Шлегель Ф. История древней и новой литературы // Ф. Шлегель. Эстетика. Философия. Критика. Т. 2 / пер. Ю. Н. Попова. М.: Искусство, 1983. С. 295.

² 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*

тературы оказало особенно сильное влияние на Университет в англоговорящих странах. В данной главе я попытаюсь проследить это влияние.

Но прежде всего нужно осознать, что категория литературы возникла достаточно недавно. Она появляется в XVII и XVIII веках, и «литературой» первоначально (хотя не только) называют англофонный культурный проект, о чем Гете постоянно напоминал Эккерману¹. «Поэтика» Аристотеля, например, не содержит теории 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 материей, 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 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, и 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*.

Germanistik. Berlin: Akademie-Verlag, 1981; Literatur — Verhältnisse in deutschen Vorträgen. München: Kurbistern und Tendenzen, 1975, а также в работе Юргена Формана: *Fohrmann J. Das Projekt der Deutschen Literaturgeschichte*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagbuchshandlung, 1989.

¹ См.: *Эккерман И. П. Разговоры с Гете* / пер. Н. Ман. М.: Художественная литература, 1981.

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 *lèse-majesté*¹, 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 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.

Таким образом, 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». Сидниевское описание

¹ Оскорбление величества (фр.). — Примеч. пер.

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 предоставлять объекты, вокруг которых будут складываться и поддерживаться сообщества понимающих людей. Важно помнить, что когда Сидни называет стихотворение «говорящей картиной», он думает о его функционировании в качестве риторического образца, а не иллюстрации абсолютного закона¹.

Это разительно отличается от способа функционирования образцовых литературных произведений в 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 современного музея также представляет собой линейную карту определенного 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 для Германии Питером Уве Хогендалем, для Британии — Крисом Болдиком и Франклином Кортон, для Соединенных Штатов — Джеральдом Граффом и для Испании — Владом Годжичем и Николасом Спа-

¹ Сидни Ф. Защита поэзии / пер. В. Т. Олейника // Литературные манифесты западноевропейских классицистов / под ред. Н. П. Козловой. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 138. Риторический назидательный пример — это пример, обращенный к коллективной памяти (которая сама является одним из пяти разделов риторики), а не субъективному сознанию. Оратор имеет запас 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. пер.] или сокровищницы.

даччини¹. В работе «La Fiction du politique»² Филипп Лаку-Лабарт показал, что «национал-эстетизм» национал-социалистического движения в Германии является конвульсивным симптомом связи между национальной идентичностью и органической культурой³. Как демонстрируют перечисленные исследователи, история возложения на литературу социальной миссии еще не закончена, и пишется она на прекрасном английском языке. В англо-американском Университете эта миссия чаще всего именуется функцией критики и связывается главным образом с именем Мэтью Арнольда. Специфика английского ответа обусловлена во многом слиянием церкви и государства, которое не позволяет противопоставить дискурс объективного культурного знания (государственной *Wissenschaft*) церкви как источнику культурного единства. Наоборот, идея культуры осмысливается в оппозиции к *технологии*, «науке» в английском смысле. В XIX веке технологический прогресс переводит вопрос социальной унификации в другую плоскость. Фрагментация больше не является специфической проблемой немецкого национального самосознания; она становится всеобщей угрозой, которую несет с собой индустриализация. Литература, в таком случае, перенимает эстафету у философии в качестве средства 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

¹ 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. Vol. I / ed. by W. Godzich, N. Spadaccini. Minneapolis: Prista Institute, 1987. Гаури Вишванатан в своей книге «Маски завоевания: литературные исследования и британское владычество в Индии» (*Viswanathan, G. Masks of conquest: literary study and British rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989) выводит деятельность национальной литературы за границы отдельно взятого государства, исследуя, «каким образом литературные произведения служили целям британского империализма» (с. 169).

² «Фикция политического» (*фр.*). — *Примеч. пер.*

¹ Lacoue-Labarthe P. La Fiction du politique. Paris: Christian Bourgois, 1987.

разумом, сфокусировавшись на *Bildung*'е студента как процессе эмпирического созревания, то такие мыслители, как Ньюмен и Джоуэтт, предложили нам вместо этого либерального индивида: джентльмена. По словам Ньюмена, «обычно о „*либеральном знании*“, „*либеральных искусствах и изысканиях*“ и „*либеральном образовании*“ говорят как об отличительной характеристике или черте университета и джентльмена»¹. Англичане не могли объединить науку и литературу посредством герменевтической филологии; скорее, 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 подготовили 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 действенно, нежели образование сугубо литературное»². Тем не менее, в Оксфорде и Кембридже идея культуры связывалась, прежде всего, с областью 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 англоговорящей публики, размышляющей об институте Университета. В книге Ньюмена к тому же обнаруживается множество параллелей с идеями немецких идеалистов, которые я обсуждал в главе 5. Как и немецкие идеалисты, Ньюмен открыто провозглашает знание органическим целым. Объектом университетского обучения является не конкретное знание, а то, что он называет «интеллектуальной

¹ *Newman J. H. C. The idea of a university: defined and illustrated. London: 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.

² *Huxley T. H. Science and culture // Huxley T. H. Collected essays. Vol. 3. London: Macmillan, 1902. P. 141.* В 1874 году Гексли стал ректором Абердинского университета.

культурой», которая больше суммы ее механически приобретенных частей¹. Обобщающее понятие культуры осуществляет органический синтез, выступая одновременно всеобщностью и сущностью конкретных форм знания, «без чего нет ни цельности, ни центра» (с. 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» (с. 112). Осуществляемое либеральное или философское образование стремится к обобщающему пониманию и осмыслению единства знания, а не к передаче конкретных полезных сведений. Поэтому либеральное образование подобает 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» (с. 101), которые, общаясь между собой, развивают интеллектуальную культуру. Интеллектуальная же культура 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») (с. 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 осмысляется в перспективе жизни джентльмена, а не как идея. Карнохан резонно замечает, что если для Мэтью Арнольда, находившегося под влиянием немецких

¹ Вот что пишет Ньюмен: «Как бы мы ее не называли, исторически задача университета, я убежден, состоит в том, чтобы непосредственно радеть об интеллектуальной культуре» (с. 125).

идеалистов, преподавание и исследование секулярной культуры было 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 знания¹. Следовательно, для Ньюмена философия — не обобщающая наука, а субъективная установка, «привычка, персональное увлечение и внутренний дар» (с. 113). Это позволяет Ньюмену сформулировать 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» (с. 145)².

Хотя Ньюмен считает «интеллектуальную культуру» философской по своей сути, ключевой дисциплиной данной культуры выступает философия. Философия — это субъективное качество «совершенства или добродетельности интеллекта», а не практика исследования (с. 125). Обучение философскому применению «мышления или разума... для добывания знаний» будет на самом деле происходить в процессе дисциплинарного изучения литературы (с. 139). Ньюмен с одобрением цитирует Коплстона, говорящего о «культивировании литературы» как способе получения «общего звена», соединяющего различные аспекты жизни и знания, как модели обобщенного понимания, отличающего либеральное образование (с. 169). «Ион» Платона оказывается перевернут с ног на голову: теперь способность воспитывать ум, необходимый для понимания любых наук и профессий, приписывается литературе. Таким образом, литература, наравне с естественными науками, — «еще одна главная составляющая предмета либерального образования» (с. 277). Физические науки могут изучаться ради предоставляемых ими знаний о жизненном мире, но

¹ Carnochan W. B. The battleground of the curriculum: liberal education and American experience. P. 43—46.

² Вот полное описание вариантов выбора, предлагаемых Ньюменом: «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, делалось в Университете Оксфорда шестьдесят лет 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» (с. 145).

жизненное единство знания, понимание места знания находит свою формулировку в литературе.

Хотя в «Девяти беседах об идее университета» данный вопрос рассматривается на протяжении нескольких страниц, наиболее последовательно он разбирается в прилагаемом докладе «Литература: лекция в Школе философии и литературы», прочитанном Ньюменом в 1858 году. В этой лекции, как и в лекциях по английской католической литературе, прочитанных им между 1854 и 1858 годами, 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, действенное осуществление синтетической власти культуры. По словам Ньюмена, «благодаря великим писателям многие собираются в одно целое, национальный характер закаляется, народ обретает речь, прошлое и будущее, Восток и Запад вступают в общение друг с другом» (с. 193).

То, что литература делает на уровне *Volk'a*, соединяя голоса отдельных людей в единый народный глас, литературное образование делает для отдельного человека, поскольку «взросление нации подобно взрослению индивида» (с. 310). Являясь национальной, литература занимает место философской науки, исполняя вместо нее роль места, в котором сочетаются два смысла культуры: как продукта и как процесса, общего объекта и 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» (с. 328). Эта нескрываемая связь между литературой и национальным самосознанием служит основанием для откровенного империализма. Ньюмен осознает, 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?» (с. 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 ан-

глийской литературы, рисуя замечательную картину жизни западных 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» (с. 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 цивилизации¹. 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»². Две крайние позиции, выделяемые Джеральдом Граффом в спорах, сопровождающих институционализацию литературоведения, — историческое исследование против критики, научные изыскания против эстетического опыта, теория против литературы — уже намечены³.

Важность технологического признака в этом споре можно оценить, если осознать, что у Арнольда, как и позже у Элиота и Ливиса, роль, которую немецкие идеалисты отводили древним гре-

¹ *Arnold M. Culture and anarchy (1868) / ed. by J. D. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.*

² *Arnold M. The function of criticist at the present time (1864) // M. Arnold. Selected criticism of Matthew Arnold / ed. by C. Ricks. New York: New American Library, 1972. P. 97.*

³ *Graff G. Professing literature. Chicago: University of Chicago Press, 1987.*

кам, исполняет Шекспир: он непосредственно репрезентирует органическую общность для нее же самой при помощи живого языка. Если Шлегель превозносил греков в качестве чистого источника литературы, народа, создавшего литературу *ex nihilo*¹ в отсутствие какой-либо предшествующей исторической традиции, то англичане апеллируют к Шекспиру как неграмотной фигуре, являющейся автохтонным источником². Не знавший греческого и практически 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»³.

Драйден первым разрабатывает понятие литературного признания: тексты пишутся для благодарного субъекта (эстетики), а не для того, чтобы соответствовать правилам ремесла (поэсиса, риторики). В этот момент место ряда гетерогенных, правилообразных языковых практик может занять обобщающее понятие литературы, что и происходит у Драйдена. В другой своей работе я подробно описал появление в сочинениях Драйдена понятия литературного чтения, рассматриваемого в качестве способа преодоления напряжения между правилом и признанием за счет помещения литературной критики в парадоксальное пространство предисловия как вторичного предшественника первичного текста⁴. 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.

¹ Из ничего (*лат.*). — *Примеч. пер.*

² «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.* New York: Smith and Wright, 1841. P. 14.

³ *Драйден Д.* Эссе о драматической поэзии / пер. В. Т. Олейника // Литературные манифесты западноевропейских классицистов / под ред. Н. П. Козловой. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 231.

⁴ См. мою статью о Драйдене в: *The John Hopkins guide to literary theory and literary criticism* / ed. by M. Groden, M. Kreiswirth. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993, а также: *Readings B. Why is theory foreign?* // *Theory between the disciplines: authority, vision, politics* / ed. by M. Cheetham, M. Kreiswirth. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990. P. 77—97.

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 век изымает драйденовский вопрос субъекта культуры из контекста противопоставления древних и новых, одновременно открыто обращаясь к оппозиции природы и культуры, в рамках которой Шекспир позиционируется как, ни много ни мало, *природный 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 осуществления герменевтической переработки в рациональных институтах национального государства, таких как исследовательский Университет.

Шекспировская драма становится для Англии тем же, чем была греческая философия для Германии: потерянным источником аутентичной общности, которую следует воссоздать при помощи рациональной коммуникации между национальными субъектами — рациональной коммуникации, опосредованной институтами государства. Даже круглая форма театра «Глобус» усиливает образ органически единого общества, как и созданная немецкими идеалистами версия политической жизни афинского города-государства, где граждане (за исключением женщин и рабов) ведут споры на круглой площади, так что каждый непосредственно беседует с каждым. Точно так же археологическим ошибкам, создавшим образ Древней Греции как места абсолютной белизны (поскольку со временем краска со статуй и зданий облезла), соответствуют измышления 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 заявить в своей «Идее университета», что все университет-

ское обучение должно центрироваться вокруг литературоведения. Более того, по мнению Ливиса, любые исследования в области литературы должны сосредоточиваться на XVII столетии, поскольку XVII столетие — это момент, когда «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 цивилизации¹. Согласно Ливису, функция критики состоит в преодолении этого разрыва, в воссоединении массовой цивилизации и органической общности *Volk'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 Университета².

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 машинной или «технологического-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, воплотив принцип утраченного единства культуры с целью сопротивления и реформирования массовой цивилизации 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» 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

¹ *Leavis F. R. The idea of university // F. R. Leavis. Education and the university (1943). Cambridge: Cambridge University Press, 1979.*

² Подробное изложение институциональной истории группы журнала «Скрупулезность», к которой метонимически отсылают работы Ливиса при изложении этого аргумента, можно найти у Фрэнсиса Малхерна: *Mulhearn F. The moment of scrutiny. London: Verso New Left Books, 1979.*

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 традиции¹.

В «Идее университета» Ливис с печалью констатирует, что в области знаний единая культура, представленная старинными университетами Соединенного Королевства, университетами, расположенными в самом сердце городов, была вытеснена механическими специализациями американских университетских кампусов, в которых знание становится профессией, автономным и эзотерическим занятием, не связанным прямо с целостной культурой. Эта оппозиция, утверждает Ливис, может быть преодолена путем помещения исследования английской литературы в центр Университета в качестве его движущего начала, которое придает академическим исследованиям жизненное значение и историческую непрерывность благодаря вниманию к языку. Таким образом, высокая культура, с точки зрения Ливиса, сохраняет эту прекраснейшую из идиом в качестве основания вертикального отграничения от массовой цивилизации и горизонтальной исторической преемственности с доиндустриальной эпохой. Эстетическая пристрастность обеспечивает вертикальное отграничение, а историческое исследование — горизонтальную непрерывность. Простая антикварная эрудиция игнорирует первую, вместо этого обсуждая, например, фертильность леди Макбет, и поэтому не является критической². 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).

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, а не философия, становится

¹ *Leavis F. R. Mass civilization and minority culture // F. R. Leavis. Education and the university (1943); Leavis F. R. Nor shall my sword. New York: Barnes and Noble, 1972.*

² См.: *Knights L. C. How many children had lady Macbeth? // L. C. Knights. Selected essays in criticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.*

средством сохранения этнической идентичности и объединения ее с идеей технологического прогресса, который кажется опасно транснациональным. И Ливис, и Арнольд убеждены, что идея литературной культуры способна синтезировать доиндустриальную органическую общность и технологию массовой коммуникации так, чтобы утвердить культуру, *прозрачную для самой себя*. Как показал Лаку-Лабарт, эту же цель преследовал нацистский национал-эстетизм¹. Не просто обеспечить *Volk* «Фольксвагенами», 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, вместе 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. Вместе с тем я хочу сказать, что 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 «Ориентация дисциплин: будущее университета», где он пишет, что каковы бы ни были поступки отдельных высококонравственных личностей, университетская система исследования и преподавания продолжает функционировать примерно так же, как и в Германии времен Третьего Рейха². Лепенис приходит к выводу, что способность университетской структуры адаптироваться к нацизму должна заставить нас задуматься. В работе «Между наукой и литературой» он диагностирует проблему в терминах предложенного Ч. П. Сноу разделения между культурой искусства и культурой конкретных наук³. Разрыв между ними, согласно Лепенису, лучше понимать как разрыв между размышлением о вопросах ценности и размышлением о вопросах практического применения. Поэтому искусства могут представлять собой модели социальной ориентации знания, средства рефлексии его культурных следствий, но такая рефлексия принципиально

¹ Lacoue-Labarthe. La Fiction du politique.

² Lepenies W. The direction of the disciplines // Comparative Criticism II. 1990.

³ Lepenies W. Between science and literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

не имеет никакого практического эффекта. В то же время науки вырабатывают внутри себя технологическую рациональность, не беспокоясь о необходимости размышления о социальных эффектах 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 спекуляцию. Такой ход имеет очевидные параллели с проектом, предлагаемым Хабермасом в эссе «Идея университета», где инстанцией, на которую возлагается задача объединения знаний, становится не идея культуры, а коммуникативная рациональность¹. Хабермас открыто возвращается к шлейермахеровской идее коммуникации как первого закона Университета, заявляя, что «университетские учебные процессы могут быть, в конечном счете, интегрированы лишь с помощью коммуникативных форм научной аргументации»². 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.

Данная версия общности, в свою очередь, фигурирует в спорах о каноне, введущихся в Соединенных Штатах, поскольку именно она лежит в основе призыва Стенли 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, применимость которого достигается ценой некоторого рода цикличности: интерпретативное сообщество определяет, что считается университетским

¹ Хабермас Ю. Идея университета: процессы обучения / пер. А. Ярина // *Alma Mater*. 1994. № 4. С. 9—17.

² Там же. С. 16.

дискурсом, но идентичность этого сообщества устанавливается лишь в актах такого определения. Чтобы сохранить иллюзию того, что определения, вырабатываемые интерпретативным сообществом, являются предметом свободного и рационального обсуждения, и чтобы его аргументы не показались бесполезной защитой статус-кво, Фиш вынужден допустить, что «интерпретативные сообщества» способны анализировать собственные традиции и протоколы 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 то подобает республиканской демократии) вокруг понятия *канона*, а не *традиции*. 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 делать свою литературную традицию предметом демократического выбора, а не тяжким грузом наследственности. В конечном счете, движение «новой критики» в США, которое придало литературоведению его институциональную форму, внешне было менее элитарным, нежели Ливис и группа журнала «Скрупулезность».

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 названия, вроде «Великая традиция» (о романе) или «Переоценка» и «Новые направления в английской поэзии» (о лирике), то «новые критики» писали учебники с заглавиями, наподобие «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 целенаправленному 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 основывается на допущении, что литература самоочевидно *существует* в виде доступной традиции. «Новая критика» выступает 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 — скорее в духе Франции, чем Германии. В сущности, традиция есть то, чем ее считает американский народ, — поэтому и существует канон. Следовательно, «новая критика» должна неизбежно утверждать 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 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 после осознания этих ограничений охватить всю полноту дискретного поля литературы становится невозможно. На самом деле, этого не мог ни один студент ни при какой структуре учебного плана. Тем не менее, преподавание литературы без отсылки к канонической структуре крайне сложно представить, поэтому учебные программы продолжают структурировать, а вакансии — рекламировать с отсылкой к историческим полям, 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 неотъемлемо сопровождает дисциплинарную проблематику 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 своего рода произвольного архива¹. В Университете Совершенства знание растворяется, вместо него целью становится способность обработки информации: 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, намного. Как и раньше, в нее будут включаться новые тексты и будет уделяться внимание прежде игнорированным 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 секу-

¹ См.: *Guillory J. Cultural capital: the problem of literary canon formation. Chicago: University of Chicago Press, 1993.*

лярной 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 обнаруживается 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, способствует созданию стандартизированных тестов по культурной идентичности (SAT¹ и GRE² по литературе)³. Содержание учебников не предоставляет, как раньше, доступа к культуре знания (способу мышления и говорения, 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 место на полках с литературой о самосовершенствовании в аптеках и книжных лавках.

Чтобы не показалось, будто я вторю Мэтью Арнольду, должен сразу сказать, что я не жалею о 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 фантомом совершенно безжизненных фактов, от которого, предположительно, 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 году говорил Эдгар Робинсон, тогдашний ректор Стэнфорда. Робинсон призывал своих

¹ Stanford Achievement Test — стэнфордский тест на проверку уровня овладения знаниями (англ.). — *Примеч. пер.*

² Graduate Record Examination — экзамен для поступающих в аспирантуру (англ.). — *Примеч. пер.*

³ Hirsch E. D. Cultural literacy: what every American should know. Boston: Houghton Mifflin, 1987. Политические допущения, лежащие в основе подобных тестов культурной грамотности, в лучшем случае сомнительны. Они запятнаны историей применения «тестов грамотности» в США для поддержки законов Джима Кроу и лишения афро-американского населения его гражданских прав.

студентов «тщательно и вдумчиво готовиться к исполнению [своей] гражданской роли»¹. 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 существования национальной культуры (этнической или республиканской), где субъекты должны занять место, которое будет определять их жизненный путь. Не случайно, что в этот момент появляется множество трансдисциплинарных течений — женские исследования, лесбийские и гомосексуалистские исследования, постколониальные исследования, 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 государством².

¹ *Robinson E. E. Citizenship in a democratic world // W. B. Carnochan. The battleground of the curriculum: liberal education and American experience. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 132.*

² Этот разрыв не означает «смерть литературы», ставшей продуктом чужеродных политических интересов, как заявляет Элвин Кернан: *Kernan A. The death of literature. New Haven: Yale University Press, 1990.* Кернан недвусмысленно высказывается по этому поводу, открытым текстом утверждая, что «в результате произошла радикальная политизация литературы... Тексты стали, прежде всего, политическими документами» (с. 85—86). Затем он рисует путаную картину того, как это происходит: деконструкция обвиняется на одной и той же странице и в «интеллектуальном маоизме», и в «анархической вольности» (с. 85). Но Кернан забыл упомянуть, что маоисты и анархисты обычно плохо ладят.

Я бы также добавил, что, хотя Кернан прав, утверждая, что место литературы как дисциплинарной структуры находится под вопросом, его достаточно туманное объяснение формулируется исходя из того же романтического представления о литературе, которое он считает больше недействительным. С одной стороны, внутреннее предательство левых чиновников лишило литературу ее духовного содержания, в то время как, с другой стороны, внешняя сила медиа-технологий разрушает священную форму языка. Поэтому здравые наблюдения (когда Кернан признает исторически относительную функцию категории «литература») чередуются в книге с раздраженными тирадами, обличающими то, что различные «они» сотворили с литературной песней, которую так любил запевать Кернан. Приведу один из пассажей Кернана, касающийся вырождения священной формы языка, когда-то

Появление критических практик, которые проблематизируют статус литературной культуры и переносят внимание на популярную культуру, — не причина, а следствие упадка литературы. Подобные практики становятся возможными 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. Женские исследования, гомосексуалистские и лесбийские исследования, 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 мужских черт, гетеросексуальности и белокожести.

служившего хранилищем нравственной истины, логики и порядочности: «Большинство образованных людей вполне закономерно содрогаются, сталкиваясь с низкопробным и напыщенным жаргоном, заполонившим 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 высоковаттного звукового оборудования и с еще более мощным самодовольством. Наиболее искусные и могущественные слова из тех, что слышала современная Америка, употребляются откровенно безнравственным образом, т. е. без какой-либо реальной заботы об истине, логике или порядочности» (с. 169).

7. КУЛЬТУРНЫЕ ВОЙНЫ И КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Все новые меж- или трансдисциплинарные движения в социальных и гуманитарных науках ставят литературный канон под угрозу. Они пересматривают канон, которому традиционно вверялась руководящая функция на факультетах национальной литературы, и во многом шумиха вокруг этих движений была поднята именно факультетами английского языка. Однако изменение учебных планов отделений английского языка — не единственный и даже не самый главный результат появления женских исследований, лесбийских и гомосексуалистских исследований, афро-американских исследований или культурных исследований. Они указывают на несоизмеримость разума и истории как форм легитимации современного государства, обусловленную неспособностью идеи культурной идентичности и дальше исполнять роль моста над бездной. Они сигнализируют о совершенно позитивном факте конца «культуры» как регулирующего идеала, способного унифицировать сообщество 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 осмыслялась 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 годы свидетельствует как раз об осознании того, что о культуре *как таковой* сказать нечего.

На мой взгляд, этот сценарий открывает несколько возможностей. Мы либо стремимся защитить и восстановить социальную миссию Университета, просто заново утверждая национальную культурную идентичность, которая очевидно утратила свою ценность (консервативная позиция), либо пытаемся переизобрести культурную идентичность, приспособив ее к меняющимся обстоятельствам (мультикультурная позиция). Третьим вариантом было бы отрицание того, что социальная миссия Университета неотвратимо связана с проектом реализации национальной культурной идентичности, что равносильно отказу от понимания социального совмещения исследования и преподавания в терминах *миссии*. Подобный шаг гораздо сложнее принять и правым, и левым, поскольку он вынуждает нас отбросить свои претензии на роль интеллектуалов и прекратить заявлять о служении государству, даже если это служение предполагает критическое переосмысление государства, т. е. контргосударство, прикрываясь которым преподаватели веками накапливали символический капитал¹.

Множество факторов склоняет меня к мысли, что третий вариант, который я буду рассматривать в главе 11, и есть тот горизонт, в котором располагается будущее Университета как института. Но сначала важно понять, что поднимать в этом контексте вопрос об Университете и, в особенности, о гуманитарных науках — значит серьезно рисковать. В 1970-х годах 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 хорошо стабилизирован, что его можно свободно приобрести на любом факультете гуманитарных или социальных наук под разными фирменными наименованиями или под общей этикеткой «культурных исследований». Мы должны осознать, что почва, на которой мы строили свои масштабные надежды в отношении гуманитарных наук, размыта. Если мы, конечно, не хотим закончить подобно британцам, которые не смогли противостоять тетчеровской атаке, поскольку не сумели предложить в защиту гуманитарных наук ничего лучше, чем расплывчатые апелляции к «человеческому богатству» в мире, где досуг уже стал главной сферой проникновения капитализма (о чем свидетельствуют Дисней и Олимпийские игры).

¹ Более подробное обсуждение упадка фигуры интеллектуала см. в очерках Лиотара из книги «Tombeau de l'intellectuel», опубликованных в: *Lyotard J.-F. Political writings*, а также в моем обзоре идей Лиотара во введении к этому сборнику.

Нынешние преобразования в области гуманитарных наук на Западе, похоже, 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 новость¹. С другой стороны, в последнее время в Университете наблюдается расцвет квазидисциплины культурных исследований, обещающей дать гуманитарным наукам новую парадигму, которая либо объединит традиционные дисциплины (точка зрения Энтони Истхоупа), либо заменит их (точка зрения Кэри Нельсона) в качестве живительного средоточия интеллектуальных поисков, возвращающего Университету его социальную миссию². 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, афро-американских 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 преодолеть границы Университета и академизма является ответом не на репрессии *со стороны* Университета, а на репрессированность *самого* Университета. Иными словами, лесбийские и гомосексуалистские, афро-американские и феминистские движения носят иной характер, поскольку они ни по своему происхождению, ни по своим целям не связаны напрямую с Университетом (хотя недавнее

¹ Два прекрасных исследования по этой теме были опубликованы во втором томе электронного журнала «Surfaces» за 1992 год: Bruce Robbins «Mission impossible: l'intellectuel sans la culture» и Paul Bove «The intellectual as a contemporary cultural phenomeno». Они доступны через гофер-сайт Монреальского университета.

² См.: Easthope A. Literary into cultural studies. London, New York: 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. № 1.

появление теории нестандартной сексуальности можно, мне кажется, рассматривать в качестве попытки академизировать гомосексуалистские и лесбийские исследования¹).

Культурные исследования возникают в Университете вследствие затруднений, с которыми сталкиваются те, кого исключают внутри, кто не может ни остаться, ни уйти. Поэтому призыв культурных исследований 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 не релевантно для анализа системы); я лишь отмечаю, что стремление вырваться за пределы академического мира структурно встроено в эти самые пределы. Таким образом, возникновение

¹ Это широкое и довольно жестокое утверждение. Я говорю «жестокое», поскольку апелляция к «нестандартной сексуальности» обычно делается для усиления политического радикализма, а не ради соблюдения высоких академических стандартов. Оно «жестокое» также потому, что некоторые работы — вроде тех, что собраны в сборниках «Внутри/снаружи», который редактировала Диана Фусс (*Inside/Out* / ed. by D. Fuss. New York, London: Routledge, 1991), и «Страх нестандартной планеты», который редактировал Майкл Уорнер (*Fear of a queer planet* / ed. by M. Warner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), — представляют собой важные примеры осмысления сексуальности в качестве нестабильного поля различий. Авторы этих работ признают необходимость анализа понятий субъективности и репрезентации при обсуждении сексуальности. Например, Майкл Уорнер открыто заявляет о различии между культурой нестандартной сексуальности и культурной моделью мультикультурализма (*Fear of a queer planet* / ed. by M. Warner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. xvii—xx). Однако, если мне будет позволена некоторая провокационность, я бы сказал, что радикализм теории нестандартной сексуальности носит академический характер, призванный сделать эту теорию подходящей для включения в учебные планы, как в случае культурных исследований. Иными словами, в той мере, в какой теория нестандартной сексуальности приходит к выводу о том, что каждый по-своему нестандартно ориентирован, оценивать «совершенство» программы исследований нестандартной сексуальности становится гораздо легче, чем совершенство программы гомосексуалистских и лесбийских исследований. Теория нестандартной сексуальности, канонизирующая обобщенную идею сексуальности в качестве объекта академических исследований, лишь делает сексуальность доступной для академического администрирования. Я обеими руками за исследования нестандартной сексуальности, но только если они подразумевают гомосексуалистские и лесбийские исследования, способные различать понятия идентичности, опыта и выбора объекта. Но боюсь, стремление дать данной дисциплине новое имя имеет другие причины.

культурных исследований необходимо соотносить с моментом, когда культура перестает служить движущим началом Университета, становясь вместо этого, как я сказал выше, одним из множества объектов исследования, дисциплиной, а не метадисциплинарной идеей.

Итак, 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, сочетающей «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 великолепному краткому обзору их истории — эссе Ларри Гроссберга «Формации культурных исследований: американец в Бирмингеме», опубликованному в сборнике «Поворот в культурных исследованиях»¹. Ниже я хочу сосредоточиться на двух моментах в развитии культурных исследований.

Первый момент — конец 50 — 60-е годы XX века, когда Уильямс, вслед за Э. П. Томпсоном, предлагает анализ культуры в качестве дополнения к классовому анализу, стремясь противостоять негативным диагнозам, которые ставили рабочему классу более теоретичные европейцы, вроде представителей Франкфуртской школы². Говорить о культуре рабочего класса означало отка-

¹ Relocating cultural studies: developments in theory and research / ed. by V. Blundell, J. Shepherd, I. Taylor. London and New York: Routledge, 1993.

² См. работы Рэймонда Уильямса «Культура — это обыденность» и «Идея общественной культуры» в: *Williams R. Resources of hope: culture, democracy, socialist* / ed. by R. Gable. London, New York: Verso, 1989. Э. П. Томпсон в своей книге «Становление рабочего класса в Англии» (*Thompson E. P. The making of the English working class*. Harmondsworth: Penguin, 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, в то время как его книга «Нищета теории» (*Thompson E. P. The poverty of theory*. London: Merlin Press, 1978) содержит более откровенные вышады против европейской марксистской традиции теоретизации понятия класса и поэтому представляет собой рассмотрение истории классовой борьбы прежде всего с теоретической точки зрения.

зываются считать существующий рабочий класс и его традиции лишь ступенью на пути превращения пролетариата в субъект истории, отказываться видеть в рабочих главным образом теоретическую проблему. Подчеркивая, что культура — это обыденность, Уильямс выступал против игнорирования реальных рабочих классов и смещения внимания на освобожденных пролетариев, которые должны сменить их в результате революции¹. 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, о чем пишет Уильямс в работе «Политика и литература»: «Полагаю, я мог бы сказать, что, 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 местной социальной мысли нашел непосредственное отражение стремительный и жесткий опыт английской индустриализации»².

И Уильямс, и Томпсон уделяют много внимания объяснению социальных и исторических причин относительной недотеоретизированности британского 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, благодаря повивальной бабке — компартии. Английский пролетариат не теоретизировал себя на модернистский манер, он вообще никогда не считал себя примером общей теории капитализма. Отчасти причина этого кроется в том, что именно движение рабочих в Англии легло в основу материалистической диалектики Маркса и Энгельса. Это движение уже должно было как-то понимать себя, чтобы из данного понимания можно было вывести диалектическую теорию. Пролетариат был «пролитературизован» еще до его политической теоретизации. Поэтому мы должны говорить не о пролетариате, а о «рабочем движении», которое вынуждено было обходиться собственными традициями в отсутствие глобальной теории положения рабочего класса в Англии. И когда Энгельс

¹ Безусловно, иногда создается впечатление, что Уильямс сентиментализирует рабочий класс как носителя традиции просвещенной демократии участия.

² *Williams R. Politics and letters: interviews with the New Left Review*. London: New Left Books, 1981. P. 115.

такую теорию предложил, было уже слишком поздно. Рабочие были на шаг впереди 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, согласно 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. В апелляции к идее культуры, а не к историко-материалистической науке, просматривается влияние Элиота и Ливиса. Уильямс, будучи представителем лингвистического меньшинства — уэльсцем, знал достаточно, чтобы не доверять вертикали марксистской критики, которая всегда претендует на место в *центре*, с наибольшим обзором. И Уильямс, и Томпсон знали, что изнанкой подобной критической вертикали является марксистское недоверие к реальным практикам рабочего класса, недоверие, на которое часто жаловался Уильямс. Важно, что Уильямс отказывался клеймить «невежественную массу» рабочих, якобы нуждающихся в теоретизации партией, и не хотел говорить, вслед за Франкфуртской школой, об «умирающей культуре»¹. Это не имеет ничего общего с восхвалением рабочих. Уильямс не скатывался к панегирикам стахановщине. Он просто сопротивлялся сведению рабочих исключительно к элементу 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 понимания 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»². Данным высказыванием Уильямс отказывается признавать, что социальный класс определяется позицией в отношении способа производства. Даже если это прозвучит наивно, я бы хотел подчеркнуть, что используемое в работах Уильямса слово

¹ Williams R. Resources of hope: culture, democracy, socialism. P. 7.

² Ibid. P. 108.

«культура» указывает на ограниченность определения социального смысла в терминах истории классовой борьбы, на дополнительный уровень, располагающийся поверх социальных группировок. Классовая борьба — это всегда уже культурная борьба, поэтому Уильямс 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. Иначе говоря, Уильямс отказывается 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, т. е. они практикуют органицизм с расширенными полномочиями, который Уильямс называл «левым ливисизмом»¹. Данная особенность сочинений Уильямса проявляется в наибольшей мере в его основополагающей книге «Культура и общество», где предлагается левая контристория литературно-критической традиции современной Британии. Структура и форма аргументов Ливиса все еще сохранены, однако «живая культура», противопоставляющаяся «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, сопровождаемого тотальным искоренением классовой мобильности или конфликтов, как это представляется Ливису. Перспектива, из которой общество становится видимым в качестве органического целого, меняется. Если Ливис предполагает, что только внимательный член правящего класса способен увидеть органические взаимосвязи общества и воздать должное розовощекому крестьянину, то Уильямс и Томпсон настаивают на выработке представлений о социальной целостности широкими группами населения в ходе их повседневной борьбы². Истинная культура

¹ *Williams R. Politics and letters: interviews with the New Left Review.*

² Думаю, было бы справедливо упомянуть книгу Уильяма Эмпсона «Некоторые версии пасторали» (*Empson W. Some versions of pastoral. London: Chatto and Windus, 1935*), где также ставится под сомнение эксклюзивность перспективы правящего класса в отношении вопроса социальной целостности. Эта книга определенно оказала влияние на работу Уильямса «Деревня и город» (*Williams R. The country and the city. London: Chatto and Windus, 1973*).

Британии — это не просто культура более высокого правящего класса, но культура всего народа, в силу чего индустриальная цивилизация, которой она противопоставляется, прямо называется Уильямсом специфически капиталистической в своей безнравственности, а не просто безнравственно уродливой.

И все же преимущество между таким представлением о культуре и той литературной культурой, поборниками которой были Ливис и другие, очевидна, хотя уэльские корни Уильямса существенно влияют на расширение данного подхода, делая его притязания на национальную легитимность менее прямолинейными, чем у Ливиса. В работе «Культура — это обыденность» Уильямс, описывая свое детское путешествие в сельскую местность, поездку на автобусе по уэльской долине, связывает расширение культуры с «неизбежными изменениями..., отпечатывающимися на земле; язык меняется, но голос остается прежним»¹. Такое видение взаимосвязи символической жизни и ландшафта продолжает литературную традицию английского романтизма. Это расширенная и лишенная былого патернализма точка зрения Вордсворта (и связывать ее с менее идиллической немецкой традицией было бы грубым упрощением). Но данная точка зрения предполагает также признание того, что литературная культура является местом, в котором приобретает зримость или находит выражение связь, установившаяся между народом и его землей. Проблемность подобной топографии, земле-описания обнаруживается сразу же, как только мы исторически релятивизируем возникновение литературы в качестве поэзии ландшафта и отмечаем ее связь с туризмом, будь то в случае Озерного края, сотворенного Вордсвортом, Уэссекса Харди, Дублина Джойса или даже, потенциально, Меж Уэльса из романов самого Уильямса².

¹ *Williams R. Resources of hope: culture, democracy, socialism. P. 18.*

² То, что литература может быть топографической не только в этом смысле, показывает блестящее исследование Дж. Хиллиса Миллера, посвященное взглядам Деррида на литературу: *Miller J. H. Derrida's topographies // South Atlantic Review. 1994. Vol. 59. № 1.* Миллер раскрывает представление Деррида о литературе как отмеченной топографией тайны, тем самым лишая оснований своего рода легкую референциальность, предлагаемую романтическим литературным ландшафтом. Можно даже было бы пойти дальше и сказать, что туризм есть проявление желания избавиться от вопроса литературности, поставленного топографией тайны, снять тревогу, вызванную перформативным воздержанием литературы от референции. Конечно же, следует уточнить, что подобное понимание литературы радикально отличается от того, с которым мы знакомы из истории преподавания национальных литератур в университетах.

Не слишком ли поспешным 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 надления 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 века, — 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.

Если вернуться к вопросу о возникновении культурных исследований, то, думаю, Гроссберг совершенно точно указал общий момент двух отмеченных особенностей обращения Уильямса и Томпсона к «культуре»: *участие*. Вопрос участия объединяет протест против культурного исключения и сопротивление теоретической вертикали¹. 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 интеллеktуал. Расширение органицизма осуществля-

¹ *Grossberg L. It's a sin: essays in postmodernist, politics and culture. Sydney: Power Publication, 1988. P. 14.* Вопрос личного в культурных исследованиях недавно подробно обсуждался Элсет Пробин в работе «Я, наделяемое полом: гендерные позиции в культурных исследованиях» (*Probyn E. Sexing the self: gendered positions in cultural studies. London, New York: Routledge, 1993.*

ется 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 по времени. Он относится приблизительно к 1990 году, когда вышло в свет несколько книг, свидетельствующих о приобретении культурными исследованиями статуса профессиональной дисциплины: «От литературных исследований к культурным» Энтони Истхоупа, «Культурные исследования» Ларри Гроссберга, Кэри Нельсона и Паулы Трейчлер, «Культурные исследования в Великобритании: введение» Грэма Тернера и «Следы Крузо» Патрика Брантлинджера¹. Примерно в это же время издательство «Рутлидж» начало выпускать журнал «Культурные исследования». Феноменология форм культурных исследований, представленных или проанализированных в этих публикациях, демонстрирует ряд более-менее общих практических и теоретических элементов, характерных для культурных исследований. Культурные исследования склонны с подозрением относиться к исключаяющей силе тех или иных границ: 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, Бурдье 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 связный образ того, что значит заниматься культурными исследованиями.

Я хочу сразу уточнить: я не обвиняю тех, кто практикует культурные исследования, в игнорировании теоретических воп-

¹ *Brantlinger P.* Crusoe's footprints: cultural studies in Britain and America. New York, London: Routledge, 1990; *Easthope A.* Literary into cultural studies; Cultural studies / ed. by L. Grossberg, C. Nelsob, P. Treichler. New York, London: Routledge, 1992; *Turner G.* British cultural studies: an introduction. London: Unwin and Allen, 1990.

росов. Дело обстоит прямо противоположным образом: индивидуальные сочинения, называемые «работами в области культурных исследований», обычно демонстрируют высокую степень осознания теоретических основ своей методологии. Однако когда мы пытаемся понять, что значит «теоретизировать культурные исследования», когда мы спрашиваем, каковы заглавные термины и базовые предпосылки новой дисциплины, возникают трудности.

При попытках теоретизировать культурные исследования в целом (одну из которых, например, предпринял Энтони Истхоуп) результат оказывается любопытно проблематичным. Вместо «старой парадигмы» литературоведения Истхоуп предлагает «новую парадигму» культурных исследований, которая призвана заменить всю совокупность гуманитарных и обществоведческих дисциплин в качестве некоего обобщенного «исследования практики сигнификации»¹. Книга Истхоупа примечательно симптоматична тем, что хотя он легко выявляет и перечисляет проблемы традиционных практик литературоведения, новая парадигма не подвергается такому 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 изучения) и вымышленными (которые могут читаться в качестве литературы)². Любые проявления культуры являются сигнификативными практиками, а любые сигнификативные практики являются проявлениями культуры. Этот замкнутый круг вытекает из истхоуповского описания культуры как «децентрированной тотальности» текстуальностей, анализ которой требует «методологии, соответствующей понятию децентрированной тотальности, т. е. методологии, категории которой связаны друг с другом, но не являются фундаментально согласованными» (с. 119).

¹ *Easthope A. Literary into cultural studies.* P. 174.

² Поэтому сейчас «невозможно проводить исследования, наделяющие литературную культуру большими привилегиями, нежели популярную», поскольку «„литература“ и „популярная культура“ должны теперь осмысляться в единой референциальной рамке как сигнификативная практика» (с. 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» (с. 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 специфичности. Одним словом, Истхоуп не утверждает, что культурные исследования объясняют вещи с опорой на что-то *конкретное*. 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, гендер, субъективная позиция, другое» (с. 129). Вполне борхесовский металепис последнего термина из этого списка свидетельствует об указанной выше проблеме определения культуры. 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» (с. 130). Последнее признание демонстрирует, в какой мере анализ Истхоупа *подразумевает*, а не определяет культуру (когда он определяет культуру, то 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 является точкой отсчета для остальных» (с. 137).

Проблема здесь не в аргументации, а в эффекте. Культура окончательно становится объектом исследования в той мере, в какой происходит отказ от попыток предоставить определяющее объяснение культуры. Культурные формы практики сигнификации складываются в культуре, а культура есть ансамбль сигнификативных практик. В этом смысле существует прямое соотношение между интенсивностью апокалиптических притязаний на институциональный потенциал культурных исследований и отсутствием у них объяснительной силы. Культурные исследования завоевывают все поле гуманитарных наук без всякого сопротивления, потому что они *академизируют культуру*, рассматривают ее в качестве объекта, утоляющего университетскую жажду позна-

ния, а не объекта, производимого Университетом. Культура перестает что-либо значить *как таковая*; она дереференциализируется. Проблематичность заявлений Истхоупа заключается в том, что он исходит из возможности сообщения практике культурных исследований той критической энергии, которую немецкие идеалисты приписывали философской культуре, а Арнольд и Ливис — культуре литературной. Если все есть культура, тогда взывание к культуре лишено искупительной силы и не способно придать смысл (единство и направленность) символической жизни. По сути, Истхоуп предлагает перецентрировать Университет вокруг децентрированного отсутствия, с которым нужно обращаться так, *как если бы оно было центром*.

Но подход Истхоупа — не единственный способ осмысления культурных исследований. Можно предложить, например, сугубо структуралистскую версию культурных исследований, в которой социальная антропология конкретных практик будет прочитываться как *parole*¹, значение которой можно понять лишь в терминах *langue*², — в духе теории субкультур Дика Хебдиджа³. Однако такой вариант тоже сталкивается с проблемами. Хотя он объясняет частое применение в культурных исследованиях счета на десятилетия (фиксации пространственно-временных координат конкретного *langue*, например, «британской поп-музыки 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. Так, редакторы «Культурных исследований» сообщают нам, что, «похоже, нельзя достичь согласия ни по одному базовому определению или уникальному нарративу культурных исследований»⁴.

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

¹ Речь (фр.). — Примеч. пер.

² Язык (фр.). — Примеч. пер.

³ Hebdige D. Subculture: the meaning of style. London: Methuen, 1979.

⁴ Cultural studies. P. 3.

окончательную версию современного состояния культурных исследований»¹. Подобный отказ от определения примечателен тем, что он многократно повторяется различными участниками «поля». Например, издательская промышленность снабжает нас обзорными учебниками, вроде «Трудов по культурным исследованиям», которые открыто презентуются в качестве «одинадцати не связанных друг с другом эссе», «общность тем, общность тревог, общность печалей» которых представляется редакторам, Мартину Баркеру и Энн Бизер, «поразительными»². Баркер и Бизер заявляют, что культурные исследования достигли дисциплинарного «совершеннолетия», и причисляют к летописцам их истории Брантлинджера и Тернера, однако попытки охарактеризовать их «проект» оказываются удивительно скудными: «Словом, фундаментальная повестка дня первых культурных исследований привела к установлению широких оппозиций между концептами власти/идеологии и культуры/участия. Сколь бы грубыми и неудовлетворительными не были эти термины... данная повестка дня значительно отличалась от той, становление которой мы наблюдаем в культурных исследованиях сегодня» (с. 6).

Авторы не сильно 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 глубокое стремление к пониманию ценностей и сильных сторон стратегий смыслопроизводства, используемых обычными людьми» (с. 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», сталкивается с трудностями, поскольку больше не существует «концептуального аппарата, к которому их можно было бы при-

¹ Relocating cultural studies: developments in theory and research. P. 4, 6.

² Reading into cultural studies / ed. by M. Barker, A. Beezer. London, New York: Routledge, 1992. P. 18.

вязать» (с. 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 (с. 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 Тричлер, 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 тенденцией к охвату широкого антропологического поля и стремлением остаться в рамках узко гуманистической концепции культуры». Данное определение подтверждается другой ремаркой: «Культурные исследования, таким образом, занимаются изучением всего диапазона общественных искусств, верований, институтов и коммуникативных практик» (с. 4). После чего редакторы делают последнее уточнение, заявляя, что эта работа нацелена также на выстраивание 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 появления альтернативы, источником понимания социальных трансформаций и социальных изменений, благодаря чему культурные исследования смогут «предоставить площадку, которая бы открывала возможность суждения и даже вмешательства» (с. 15). Однако тут есть одна сложность: ничто в указанной теории культуры 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 политкорректности: все дело в боязни ориентации, вызванной соответствующим пониманием культуры. Атака на исключение, безусловно, находится в парадоксальных критических отношениях со статус-кво.

Проблема ориентации становится особенно острой при переносе культурных исследований в США. Поскольку Соединенные Штаты легитимируют себя как национальное государство не путем апелляции к какому-либо конкретному культурному содержанию, а исключительно в терминах 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, чтобы лучше функционировать; 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, который государство дало самому себе, или экономической системы, которое оно поддерживает. Культурные исследования выступают против культурной гегемонии национального государства, но их политика оказывается под вопросом, когда такой же атаке подвергается глобальный капитал. Истовая 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 что 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 годов те, кого исключили из институтов культуры из-за их классовой принадлежности, расы, пола или сексуальной ориентации, попытались переопределить свои отношения с культурой. Неудивительно, что этот процесс приобрел наибольший размах в Великобритании.

Однако указанный выше второй момент, связанный с превращением культурных исследований в наиболее сильный институциональный нарратив гуманистических поисков, 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 1990-х годах в Северной Америке, 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 определено не так. Скорее, нас больше не исключают потому, что в строгом смысле слова — выработанном идеалистами — *больше не существует культуры, из которой можно исключать*. То есть слово «культура» больше не обозначает метадискурсивный проект, обладающий как исторической протяженностью, так и критической современностью, из которых нас можно было бы исключить.

Данный аргумент, однако, нуждается в уточнении. Следует не только участвовать в битвах конкретной культуры, но и бороться с конкретными исключениями. Культура больше не является областью осуществления общей критики капитализма. Проблема культурных исследований заключается в том, что они пытаются связывать свои искупительные притязания с культурной критикой, одновременно распространяя эти притязания вообще на всё. Вот почему практика культурных исследований получает наиболее теплый дисциплинарный прием на факультетах национальной литературы. Глобальная система больше не нуждается в культурном содержании, чтобы интерпеллировать субъектов и управлять ими, о чем свидетельствует расцвет массовых опросов. Статистический опрос осуществляет работу нормализации вне за-

висимости 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 и без апелляции к синтезирующей власти метонимического субъекта культуры (воображаемого отдельного обобщенного читателя или зрителя) как элемента, «придающего смысл» символической жизни в целом. Согласие больше не означает согласие с идеей культуры. В царстве совершенства не существует «обычного читателя», поскольку каждый может быть по-своему совершенным.

То, что такая ситуация вполне может уживаться 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 идылы — 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 подыскивать 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 этого 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 вообразить политическую общность, не строящуюся по модели национального государства. Унификация национальным государством поля политической жизни как репрезентации самоотжественной народной воли структурно совместима с подобной несправедливостью.

Характерное для культурных исследований фокусирование на репрезентациях расы и гендера является специфическим симптомом неспособности представителей американского академического мира выйти за пределы парадигмы «Хижина дяди Тома». Либеральные профессора осуждают идеологию расы и гендера с позиции, позволяющей рассматривать подобные репрезентации *как идеологические*, ни на секунду не задумываясь при этом, что идео-

логическое 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», за то, 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. как идеологии. Рональд Джуди пронизательно замечает: «Пока подход к афроамериканским исследованиям определяется реакцией на требование продемонстрировать свою инструментальную полезность или культурную состоятельность, афро-американские исследования будут оставаться целиком в рамках организационной модели знания „западной“ модерности»¹. Отдавая приоритет 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,

¹ *Judy R. (Dis)forting the American canon*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 17. Точка зрения Джуди имеет любопытные параллели с мыслями Дианы Илэм относительно институционализации феминизма, изложенными в книге «Феминизм и деконструкция: Ms. en Abyme» (*Elam D. Feminist and deconstruction: Ms. en Abyme*. London and New York: Routledge, 1994). Книга Джуди — весомый аргумент в пользу того, что афроамериканские исследования выражают «пренебрежение сигнификацией», в силу чего он предлагает «эмерджентные исследования» в качестве радикальной альтернативы проекту построения или исследования афроамериканской «культуры». Он указывает, что понятие «афроамериканская культура» возвращает африканское в границы «производства культурной ценности» Университетом, т. е. дискурса, легитимирующего возникновение Европейского Государства (с. 287).

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 фиксировать властные отношения между трансверсальными группами (группами, включающими членов всех социальных классов; пример — женщины или гомосексуалисты).

Обсуждение темы фиксации позволяет понять, почему аналитические разработки Пьера Бурдьё оказались столь привлекательными для многих представителей культурных исследований: его практика построения схем властных отношений вдоль двух осей власти (символического капитала и социоэкономического капитала) делает возможной фиксацию властных отношений как в экономическом, так и в культурном полях. Пересечение этих осей образует центр, в соответствии с близостью к которому градуируются властные позиции¹.

Обобщенное понятие «культурный капитал» приобретает все большую популярность среди североамериканских гуманитариев. В некоторых направлениях культурных исследований Бурдьё — один из наиболее часто цитируемых теоретических авторитетов. Позже я остановлюсь на его анализе событий 1968 года, но сейчас мне бы хотелось прояснить, почему мыслитель, аналитический подход которого отличается консервативностью и нормативностью (фиксация социальных позиций как алгоритмов отклонения в пределах замкнутого национального культурного поля), стал притягательной фигурой для тех представителей культурных исследований, которые обычно делают радикальные заявления. Причина не только в том, что метод Бурдьё позволяет фиксировать 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 Бурдьё, позволяет осуществлять анализ власти привычным способом. Отношения меж-

¹ Особенно впечатляющей визуализацией этого аспекта является схема французской университетской системы, помещенная Пьером Бурдьё в «Homo academicus» (*Bourdieu P. Homo academicus / tr. by P. Collier. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 276*).

ду 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 фиксации, хотя и на основе большего количества переменных, чем раньше. Вместо того чтобы анализировать культурное господство в терминах классовых отношений, мы фиксируем его в терминах класса, расы и гендера как положение на шкале с двумя, а не одной, осями. Бурдье неизбежно лукавит, замыкая свои аналитические термины на них самих, поскольку, как нам напоминает Джон Гильори в «Культурном капитале», анализ Бурдье утверждает, что выйти из культурной игры невозможно, т. е. по всей видимости, можно либо стать еще более добросовестным игроком, либо попытаться чуть-чуть изменить правила¹.

Поскольку Бурдье написал книгу об Университете, и поскольку сегодня он чрезвычайно популярен как 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 фиксации 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 рамках анализа признаются незыблемыми. Этим объясняется тот достаточно неожиданный факт, что в книге Гильори «Культурный капитал», представляющей собой анализ американской университетской системы, находящейся под прямым влиянием Бурдье, нигде не обсуждается опубликованное последним исследование французской системы — «*Nomo academicus*».

«*Nomo academicus*» графически схематизирует распределение культурного капитала в пределах французской университетской системы. Однако культурный капитал можно зафиксировать лишь внутри системы, которая видится замкнутой в национальных границах, считающихся абсолютными. Бурдье признает, что «нельзя уклониться от конструирования этого объекта», и перечисляет

¹ *Guillory J.* Cultural capital: the problem of literary canon formation. P. 325.

«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*¹, хотя Бурдьё и задумывается о применимости этого поля к читателям, имеющим дело с иными национальными университетскими системами (с. xv). Внутри твердых национальных границ неравномерное распределение культурного капитала можно фиксировать в соответствии с относительной удаленностью от центра, расположенного на пересечении двух осей: институционально-общественного престижа 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, которые они приобретают отчасти самостоятельно, но в основном благодаря институтам, к которым они принадлежат; позиции, занимаемые в этой структуре, мотивируют структуры, стремящиеся трансформировать ее или сохранить путем модификации или поддержания относительной силы разных форм власти, т. е., иными словами, являются системой эквивалентностей, установленных между разными типами капитала» (с. 128). Следовательно, в «*Homo academicus*» Бурдьё учитывает международный престиж французских ученых лишь в той мере, в какой он признается во Франции, что происходит лишь в незначительной степени². Поэтому лозунг Бурдьё из книги «Различ-

¹ Человек академический французский (лат.). — Примеч. пер.

² Схожие симптомы обнаруживаются, когда Гильори берется за обсуждение «теории», как, например, в одном крайне интересном ляпсусе: «Континентальное (по большей части французское) рождение теории в ряде дискурсов антропологии, философии, лингвистики, критики или политического анализа не позволяет ограничить практику теории одной дисциплиной, и, по всей видимости, именно это обстоятельство сделало означающее „теория“ менее институционально значимым в стране происхождения теории, нежели в Соединенных Штатах» (Guillory J. Cultural capital: the problem of literary canon formation. 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 оно и может представляться с американской точки зрения, но это не делает подобное видение правдивым. Чтобы иметь возможность анализировать «теорию» в качестве дискурса культурного капитала в США, Гильори вынужден свести свою перспективу к узко националистической точке зрения. Это как если бы Барт описывал коннотации «итальянскости» во французской рекламе пасты в качестве основания для анализа Италии, а не французской рекламы.

ние» можно перефразировать следующим образом: «Выйти из игры [национальной] культуры невозможно»¹.

Бурдьё говорит о системе культурного капитала, аналогичной системе денежного капитала (которая иногда бывает конвергентной, а иногда — 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 это экономистским анализом культуры не было бы большой натяжкой². Он экономистский в том смысле, что культура здесь рассматривается исходя из модели ограниченной экономики, 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 — денежного и культурного капиталов. Культурный капитал рассматривается в качестве конвертируемого, по аналогии с деньгами, в двух смыслах. Во-первых, обладание культурным капиталом может повысить экономический статус в пределах национальной общественной тотальности. Во-вторых, на международном уровне культурный капитал принимает разные национальные формы, но у всех наций есть те или иные формы культурного капитала. Таков парадокс, вытекающий из перспективы компаративистского анализа культурного капитала. У каждой нации должна, предположительно, быть своя единица престижа (наподобие денежной), 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

¹ Bourdieu P. Distinction: a social critique of the judgement of taste / tr. by R. Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

² См.: Guillory J. Cultural capital: the problem of literary canon formation. P. 326—327.

в аналитическом плане, так и в финансовом, — веря в это. Они лишь кажутся аналогичными, когда анализ ограничивается исключительно *национальными* границами, в пределах которых культурный капитал может выглядеть 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, это предполагает некоторую форму конвертируемости, и данная форма конвертируемости 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 соотносимой лишь с абстрактной идеей нации. С этой точки зрения, у предпринимаемой Гильори попытки перефразировать спор о каноне в категориях 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 смещения («геокультуры», по Валлерстайну) и дробления наций. Это говорит о том, что национальное государство уступает дорогу транснациональной корпорации; национальное государство больше не является первичной инстанцией воспроизводства капитала¹.

¹ Проблема международной валюты культуры затрагивает культурные исследования в целом. Поэтому и Эндрю Росс, и Грэм Тернер 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: восприятие национального государства в качестве исходной единицы культурного анализа, в качестве *langue*, по отношению к которому определяется значение каждой культурной *parole*. Таким образом, появляется возможность 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

Поэтому, если Бурдые (который любит 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» или «доступности» культурных благ. Так, в конце своей книги Гильори предлагает следующий «мысленный эксперимент»: что будет, если реорганизовать систему культуры, открыв максимальный доступ к культурному капиталу? Это предел того «переосмысления», к которому призывает в своей книге Гильори¹. Тут сразу же напраши-

получить левый уклон). См.: Ross A. No respect: intellectuals and popular culture. London, New York: Routledge, 1989; Turner G. «It works for me»: British cultural studies, Australian cultural studies, Australian film // Cultural studies.

¹ Эти проблемы находят непосредственное отражение в книге Гильори. В предисловии все главы представлены как исследования конкретных случаев, группирующиеся вокруг обсуждаемой в первой главе общей проблемы формирования литературного канона. Но каждая глава заканчивается обобщением и призывом двигаться в новых направлениях, которые в самой книге нигде не разрабатываются. Глава 1 призывает к анализу «систематического конституирования и распределения культурного капитала» (с. 82) в рамках «проекта политической интеграции». Главы 2 и 3 осуществляют такой анализ, но ничуть не проясняют нам, что именно должно случиться 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 они любопытным образом паразитируют на системе, которую разоблачают и осуждают. Глава 4, посвященная канонизации «литературной теории», заканчивается требованием реконцептуализировать предмет литературоведения (с. 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 интересе Де Мана и Лакана к строгости подспудное «желание сформировать из своих последователей церковь» (с. 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 абсолютно ничего нового. По сути, здесь возникает та же проблема, которую Гильори столь пронизательно раскрывает в случае Ливиса: противостоящая культура уничтожает саму себя, поскольку успех означал бы поражение (утрату статуса противостоящей).

ваются неудобные институциональные вопросы о том, *кто* будет осуществлять реорганизацию 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 капитализма своего потребительского базиса, ставит перед собой технбюрократическая культура? Чем перераспределение Гильори отличается от тетчеровского желания привести всех подданных в лоно «имущественной демократии»? Не может ли доступ к культуре в конечном итоге различаться так же, как доход?

Думаю, мы имеем право требовать гораздо более глубокой рефлексии политики «доступа», чем 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 к недовольству его метафизическими 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 было бы условием неограниченного эстетизма, а не способом его преодоления. Но, разумеется, это всего лишь мысленный эксперимент» (с. 340). Эти финальные слова, подводящие итог 340 уборым страницам, выражают довольно своеобразную надежду на искупительную силу эстетического. Такое впечатление, что они говорят: мы еще не доросли до Канта; лишь после того, как Маркс закончил свою работу, и средства производства и потребления были обобществлены, мы можем действительно стать кантианцами, безбидно предавшись 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 принципиально безобидной сущности. Эстетизм безграничен, потому что создаваемые им различия — это больше не реальные, жестокие различия. Здесь слышится голос фурьеризма: 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 нынешнее глобальное распространение капитализма как *jeu sans frontières*¹, о которой упоминает Гильори (с. 345, сноски 11). Более того, мысль о том, что культура есть поле по сути безобидных 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 отнестись к тому факту, что мы не говорим на одном языке и что «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 предоставляющий нечто похожее на позитивное знание культуры, получаемое путем фиксации распределения культурного капитала сообразно 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 занимать. На самом деле в центре больше никого нет. Когда-то в центре располагался институт национального государства, воплощавший капитал и

¹ Игра без границ (фр.). — Примеч. пер.

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, которое можно занимать. 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. Это и обуславливает проблематику участия, так как мы уже не можем рассказывать историю освобождения, заключающегося в перемещении с окраин в центр, прохождении сквозь врата субъектности. Представителям академического мира прекрасно известно, что позиция высказывания периферийна: центр безмолвен. Я имею в виду, что сегодня в академическом мире говорить можно лишь из позиции маргинальности. Даже консерваторы должны рассказывать о своей маргинализации по отношению к культуре, чтобы иметь возможность говорить. Люди вроде Дэвида Хоровица или Динеша Десузы утверждают, что их позиция гетеродоксальна, 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 протекает там, где и должен: в Университете¹. Блаженство сей рассвет живым встречать, но быть на ставке и не очень старым — вот отрада!² Однако похожи ли Соединенные Штаты на «романтический край... где разум утвердил себя полней всего», каковой представлялась Вордсворту революционная Франция? В американских

¹ *Graff G. Beyond the culture wars: how teaching the conflicts can revitalize American education.* New York: Norton, 1992.

² Измененная строка из поэмы У. Вордсворта «Французская революция». Оригинал звучит следующим образом: «Блаженством было сей рассвет живым встречать, но молодым быть — вот была отрада!». — *Примеч. пер.*

культурных войнах меня беспокоит то, что от обеих сторон спора я слышу некий сплав предписаний и описаний от имени национальной идентичности: утверждения о том, что американская национальная идентичность является и должна быть отражением либо избранной традиции, либо мультикультурной радуги¹. 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 человеческую культуру и природу и помещая коренных американцев или местное население на сторону природы, а не культуры.

Например, во введении к книге «Отсроченная мечта: мультикультурное образование и политика совершенства» Беки У. Томпсон и Сангита Тьяги пишут: «Наш проект... это, ни много ни мало, переосмысление „Америки“»². Они явно хотят избежать расизма, поэтому подчеркивают, что среди авторов сборника есть «коренной гаваец», а также другие типы «людей 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 маргинализацию их в зависимости от расы, гендера или сексуальной ориентации, одновременно настаивая на сопутствующей достоверной близости к реальности³. К примеру, указывается инсти-

¹ Первая глава «Культурного капитала» Гильори посвящена тщательному и обоснованному опровержению мнения о том, что литературный канон должен пониматься преимущественно как *отражение* общества, в котором он признается каноническим.

² *Beyond a dream deferred: multicultural education and the politics of excellence* / ed. by B. W. Thompson, S. Tyagi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. xxxi.

³ Вот два примера биографических справок из «Отсроченной мечты» (с. 258). «Эвелин М. Хэммондс, доцент Массачусетского технологического института по программе „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*, October 1991)». «Ян Фиденцио Хени Лопес, доцент юриспруденции в Университете Висконсина, занимается взаимоотношения-

туциональная принадлежность авторов, 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 товаром¹. Именно маргинализация авторов по отношению к институтам культуры является основанием их культурного участия. Понятия края и центра больше не объясняют динамику власти.

Логика, превращающая самобытное в одно из имен различия, беспристрастно помещаемое в ряд других (из страха исключения), дает самобытному право голоса лишь при условии признания себя одним из множества иммигрантов, т. е. при условии качественной *гомогенизации* различий, которые перечисляются в следующем пассаже: «Мы стремились предоставить слово всем, кто внес свой вклад в прогрессивные образовательные перемены, поэтому большинство глав написаны людьми различных цветов кожи — афроамериканцами, латиноамериканцами и латиноамериканками, азиатоамериканцами, индейцами и коренными гавайцами, — в дополнение к главам, авторами которых были белые женщины, геи и лесбиянки»². Мне кажется, что идея самобытного — лишь одна из жертв гомогенизации, осуществляемой подобными списками. Мультикультурализм неизбежно гомогенизирует любые различия как одинаково отклоняющиеся от нормы. Именно поэтому мультикультурализм заменяет национальную культурную политику глобальной экономикой, будь то в рамках тренингов восприимчивости в транснациональных кор-

ми 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 ирландо-американец». Качественная гомогенизация различия нигде так не очевидна, как в тавтологической квалификации «этнический ирландо-американец», подразумевающей, что некоторые ирландо-американцы более этничны, чем другие. Это означает, что здесь применяется гомогенизирующий стандарт подлинного различия (стандарт идентичности или тождественности).

¹ Этот процесс болезненно переживается Брюсом Роббинсом, обсуждающим современные формы того, что получило у него название «легитимирующей речи». См.: *Robbins B. Secular vocations: intellectuals, professionalist, culture.* London, New York: Verso, 1993.

² *Beyond a dream deferred: multicultural education and the politics of excellence.* P. xxx.

порациях 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», которая меняет тон авторов рассматриваемого введения, заявляющих о переосмыслении — т. е. *переописании* — Америки¹.

Хотя мультикультуралистскую позицию можно подвергнуть разносторонней критике, меня в данный момент больше интересует диагностика, а не обличение, 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 какого-то особого предательства, сколько следствием эндемического состояния современного высшего образования — проблем, порождаемых отсутствием культурного центра². Именно в этой пустоте разгораются культурные войны.

В то же время я не утверждаю, что группы, которые в прошлом контролировали культурный центр, исчезли либо спрятались за лживыми рассказами о своей связи с культурной властью. В этом отношении, думаю, Джеральд Графф слишком торопится, когда в своей книге «По ту сторону культурных войн» называет фальсификацией историю маргинализации мертвых белых мужчин, придающую импульс полемическим аргументам Аллана Блума, Уильяма Беннета и др. 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 Робертс». Мы должны спросить, что означает потребность держателей культурной власти изображать из себя революционе-

¹ Конечно же, пагубное предположение о том, что мышление и описание представляют собой одну и ту же деятельность, повально распространено в спорах о каноне.

² Как отмечает Майкл Питерс: «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». См.: *Peters M. Performance and accountability in «post-industrial society»: the crisis of British universities.*

ров-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 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 отлученными от культурной власти, верят, 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 Коэна)¹, является симптомом прекращения существования 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, *периферическими сингулярностями*, а не традиционными гражданами-субъектами.

Я использую термин «сингулярность», заимствованный, в том числе, у Делеза и Гваттари, чтобы указать на дальнейшую невозможность функционирования субъектной позиции в качестве места сознательного синтеза чувственных впечатлений². Я предлагаю перейти от категории субъекта к понятию сингулярности как способу понимания индивидуального существования. Согласно Декарту, мыслящий индивид становится одним из субъектов, когда превращает себя в локус мыслительной деятельности. Спо-

¹ D'Souza D. *Liberal education*. New York: Free Press, 1991; Hughes R. *The culture of complaint: the fraying of America*. New York, Oxford: New York Public Library, Oxford University Press, 1993; Cohen S. *Academia and the luster of capital*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

² См.: Deleuze G., Guattari F. *A thousand plateaus / tr. by B. Massumi*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

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 из этого 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 гендером, расой и т. п.

Переход к идее сингулярности происходит вследствие появления сомнений относительно категории субъекта и ее мнимой нейтральности¹. 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, *договариваются* сингулярности, имеющие крайне странную структуру, поскольку она неповторима. Сингулярность не способна достичь всестороннего самосознания, так как, если бы она могла познавать себя, то Я, которое она бы познавала, не совпадало бы с тем Я, которое осуществляло бы познание.

Иными словами, сингулярность — это *минимальный узел специфичности*, не гомогенизированный структурно в форме субъекта, что не делает сингулярного индивида своего рода «свободным радикалом», выражаясь языком физики. Массовая культура гомогенизирует сингулярности (превращая их в потребляющих субъектов, а не традиционных производящих субъектов публичной сферы или гражданского общества). В этом отношении потре-

¹ Эти сомнения приняли форму критики идеи Я-присутствия (претензии на то, что человек, слыша свои высказывания, находится наедине с собой, хотя на самом деле самосознание опосредовано лингвистической репрезентацией, имеющей иной источник) и отрицания 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. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York, London: Routledge, 1991) и книга Джудит Батлер «Тела, идущие в счет» (Butler J. Bodies that matter. New York, London: Routledge, 1990).

бительство — 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 мы хотим, а то, что нам продают, и затем начинаем это хотеть. В результате субъект-центрированные теории вынуждены разрабатывать понятие идеологии и заявлять, что покупки, совершаемые не с целью выживания, есть продукт идеологического одурманивания наивных простофиль — еще один нарратив грехопадения.

Хотя мои последние рассуждения могут показаться кому-то излишне усложненными, я бы хотел отметить, что достоинством понятия сингулярности является то, что оно позволяет обсуждать противоречивые и разнообразные способы установления отношений желаний (товаров и пр.), власти и знания между индивидами, без необходимости принятия допущения о существовании стабильного, естественного или логического порядка этих отношений, который мы утратили и к которому должны вернуться. Говорить о «периферической сингулярности» — значит подчеркивать, что не существует идеального индивида, который был бы способен достичь либо тотального самосознания, либо гармоничных, сбалансированных отношений с другими людьми и миром. Периферические 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 основой 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 с чернокожим геєм, 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, в качестве *внутреннего* элемента системы, наделяемого «шоковым значением». Мадонна знает, что культура — это роли и их комбинации, а не идентичности. В принципе, любой может принять участие в культуре, получить свои уорхоловские пятнадцать 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 клеймить этот процесс во имя скрытых или пока-еще-не-реализованных идентичностей, а переосмыслить вопрос действующего начала, спрашивать себя, какого рода действующие начала могут соотноситься с пространством *ретрансляций или ролей*, а не самотождественных субъектов. И чтобы не подумали, будто я просто осуждаю культурные исследования, 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 чем-то иным, нежели 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 стояло слово «культура», то теперь мы можем написать там «совершенство». Позиции фиксируются 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 2, 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 конкретной крепости, которую мы должны занять. Это не значит, что культурные исследования бессмысленны, что те, кто практи-

кует 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 прояснить этот момент появляется потому, что практика культурных исследований — это современный способ обсуждения вопроса о смысле пребывания в Университете, с тем усложняющим уточнением, что, в отличие от немецкого идеализма, в данном случае само обсуждение не есть ответ на вопрос. Такова ситуация постисторического Университета, Университета без идеи. В таком случае, по-прежнему не ясно, 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?

8. ПОСТИСТОРИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Как нам вновь представить себе Университет, если направляющая его идея культуры перестала играть определяющую роль? В последней главе настоящей книги будет сделана попытка обозначить рамки, в которых мог бы осуществляться транснациональный сравнительный анализ Университета. Общая линия аргументации должна строиться с учетом того, что хотя Университет продолжает существовать, мы больше не можем понимать его исключительно исходя из его связи с культурой. Поскольку транснациональный капитализм лишил культуру смысла, и поскольку институциональная система теперь демонстрирует способность функционировать без отсылки к данному термину, роль образования невозможно осмыслять преимущественно в категориях овладения культурой или сопротивления ей. Это не значит, что в Университете нужно избегать критического суждения, превращаясь в пассивных наблюдателей или даже ревностных слуг капитала. Как я покажу, сегодня вопрос ценности становится более значимым, чем когда-либо прежде, 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, в чем заключается подлинная ценность, что действительно легитимизирует 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 вопросы отчетности или ответственности механизмами учета, я считаю, что поддержание вопроса ценности открытым также оставляет открытой возможность иного мышления о социальном. Принципиально важно, что такой шаг не тождественен предложению истинной модели социального, которая опирается на Университет или вырабатывается в нем. Университет не становится центральным местом исследования культурных ценностей, а превращается

в одно из множества мест, где предпринимаются попытки формулировать суждения, остающиеся вопрошающе открытыми. Но я забегаю вперед. Сначала я хотел бы вернуться к проблеме критики, чтобы связать проблемы, которые я приписал дисциплинарному проекту культурных исследований в целом, с вопросом о том, как следует 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 анализировать такого рода изменение. 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 сопротивления ей посредством критики, путем мобилизации критической функции Университета, увы, остается в сущности кантианской или даже луддитской.

Проблема вклада критики в воспроизводство системы была обозначена с великолепной лаконичностью и полемической силой Теодором Адорно в работе «Культурная критика и общество»¹. В этом непростом эссе он рассматривает распад традиционных форм культурной критики перед лицом отказа современной культуры от идеологических претензий. Уже недостаточно ни бороться с практикой исключения, обвиняя высокую культуру в том, что она является (буржуазной) частью, выражающей целое, ни обвинять массовую культуру «хлеба и зрелищ» в том, что она маскирует истинную суть эксплуатации. В таком контексте критика культуры как идеологии устаревает, поскольку нет ничего внешнего по отношению к 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, скорее, лишь более вульгарной» (с. 34). Это значит, что анализ культуры больше не имеет устойчивого основания, больше не способен связать ее продукты с махинациями неких заинтересованных сторон. По словам Адорно, «сегодня идеология отсылает к видимости общества. Идеология, хотя она и опосредована тотальностью, за кото-

¹ Adorno T. W. Cultural criticism and society // T. W. Adorno. Prisms / ed. by S. Weber, S. Weber. Cambridge: MIT Press, 1990.

рой скрывается правило частичности, не сводима просто к частичному интересу. Все ее составляющие, так сказать, равноудалены от центра» (с. 31).

Адорно осознает, что культурный критик занимает либо трансцендентную позицию, обвиняя культуру в ложности или противостественности (не понимая, что сама идея «естественного» вырабатывается в критикуемой им культуре), либо имманентную позицию, предлагая культуре самосознание, которым она уже обладает, что ведет к усилению ее вульгарности, но не ее честности. «Больше не существует идеологий в аутентичном смысле ложного сознания; есть лишь рекламирование мира посредством его копирования и провокационной лжи, которая не заставляет верить, а принуждает молчать» (с. 34). Критика культуры строится на том допущении, что культура организуется в соответствии с категориями истинности и ложности, а не успешного или неуспешного исполнения. Кроме того, критика исходит из представления о существовании квазирелигиозной веры в культурные иконы, и поэтому она утрачивает силу, как только система оказывается готовой превратить любую культурную икону в источник экономической прибыли. Так жизнь британской королевской семьи становится не идеологическим оправданием всенародной покорности, а мыльной оперой, в то время как герои MTV Бивис и Батхед способны осуществлять семиотический анализ гендерных ролей в видеоклипах на потеху тех зрителей, которых культурная критика считает слепыми простофилями, оболваненными этими самыми видеоклипами.

Отсюда вытекает проблема культурных исследований: их анализ культуры имеет значение, но лишь в качестве площадки для дальнейших инвестиций системы, которая больше не является культурной в традиционном смысле слова. Вместо того чтобы нести угрозу, формы анализа, осуществляемого в рамках культурных исследований, предоставляют системе новые маркетинговые возможности. Такие практики, как панк-музыка и панк-стиль в одежде, получают свое самосознание в академических эссе, но их достоинство определяется не их аутентичностью, а их *рыночной ценностью*, получающей выражение в кино, на MTV или при организации туристических поездок по Лондону. Путеводитель — лучшая иллюстрация того, что культурная специфичность перестает предлагать аутентичную альтернативу рыночной системе, становясь инструментом обретения статуса предмета широкого потребления. Культурная специфичность не имеет референта за пределами той системы, в которой она циркулирует. Если гово-

речь 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, выходящей за рамки системы, или полностью разорвать цепь присвоений.

Я не думаю, что мы можем поставить перед собой цель порвать с идеей культуры и перейти обратно к идее разума, вернуть культуре ее разум и сделать историю местом рационального анализа. Поэтому когда Энтони Истхоуп приветствует культурные исследования в качестве новой, более научной парадигмы, в качестве способа анализа культуры, сбросившей суеверные покровы эстетической идеологии и представшей нагой в жестком свете одного только разума, у меня складывается впечатление, что критическая сила культурных исследований оказывается под угрозой поглощения кантианской ностальгией. Подтверждение своих опасений я нахожу в той строгой дисциплинарной линии, которой придерживаются люди, вроде Кэри Нельсона, для которого дисциплинарная проблематика культурных исследований становится вопросом пограничных диспутов, вопросом обеспечения победы в споре факультетов¹.

Я утверждаю — и это утверждение, на мой взгляд, должно служить лишь отправной точкой долгого процесса размышления, — что нам следует постараться извлечь выгоду из дереференциализации, характерной для постисторического Университета. Иными словами, мы должны попытаться осмыслить, что значит иметь Университет, лишенный идеи, Университет, имя которого не наследует этимологическую путаницу между унитарностью и универсальностью. У Гумбольдта Университет отсылает к идее тотальности, соединяющей в себе исходное единство науки в качестве принципа и ее конечную универсальность в качестве идеала, ее распространение посредством *Bildung*'а². И мне кажется, что первым шагом на пути к отказу от такого взгляда должна

¹ См.: Nelson C. Always already cultural studies: two conferences and a manifesto // Journal of the Midwestern Modern Languages Association. 1991. Vol. 24, № 1.

² Humboldt W. von. Sur l'organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieurs à Berlin (1809) // Philosophies de l'Université: l'idéaliste allemand et la question de l'Université / ed. by L. Ferry, J.-P. Peuron, A. Renaut. Paris: Payot, 1979. P. 323.

стать рефлексия взаимосвязи между сообществом и коммуникацией, взаимосвязи, которая называется культурой.

Резюмирую изложенные в 5-ой главе аргументы, касающиеся Университета Культуры. Университет Культуры основывается на идее *коммуникативной прозрачности*. С точки зрения немецких идеалистов, эта прозрачность является условием совмещения этнической общности и абсолютной идеи. Такое совмещение 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 связано с диалогом, который, предположительно, сплачивает преподавателей и студентов в единое корпоративное тело, олицетворяющее «общность духовного существования... при которой они уже прежде выучились глубоко понимать и уважать друг друга, внутри которой все их помыслы растут из равно знакомого всем основания и которая не дает им повода для споров между собой»¹. Таково университетское сообщество бесконечного диалога, 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, касающиеся точной сути того, относительно чего мы соглашаемся.

Шлейермахер делает любопытное замечание о том, что даже авторский лекционный курс, читаемый *ex cathedra*², является разновидностью диалога, прибежищем университетского сообщества³. 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 идею интеллектуальной общности и осуществляет процесс познания, а не передает знания как продукт. Следовательно, коммуникация — это не средство передачи позитивных сведений; это осуществление процесса *Bildung*'а. В основе университетского сообщества лежит способность участвовать в процессе познания. Коммуникация объединяет говорящего и слушающего в процессе раскрытия

¹ Fichte J. G. Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin. P. 180—181.

² С кафедры (лат.) — Примеч. пер.

³ Schleiermacher F. Pensée de circonstance sur les universités de conception allemande. P. 283.

идеи; она не служит просто средством общения или мостом между ними. В этом смысле коммуникация *экспрессивна*, а не транзакционна, поскольку говорящий объективно открывает идею как науку (в процессе приобретения 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 на самом деле представляет собой отказ от экспрессивной идеи открытия и возвращение 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 является необходимым условием всех 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. Признаюсь, мне нравится высказывание Роберта Янга о том, что Университет, как в пределах, так и за рамками рыночной экономики, должен «функционировать в качестве излишка, неподвластного экономике»¹. Налицо бинарная оппозиция, и Университет деконструирует ее, не будучи ни просто полезным, ни просто бесполезным. Отличная идея, и вполне в духе пожеланий Гумбольдта: непрямая полезность или прямая бесполезность для государства. Конечно, тут же напрашивается вопрос: почему деконструкция ведет к повторному провозглашению 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 та-

¹ Young R. The idea of a chrestomathic university // Logomachia: the conflict of the faculties / ed. by R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992. P. 122.

кие неудобные, как опасный придаток. Технологический Университет ответит нам, сказав, что он является совершенным придатком, и тем самым извлечет из придатка прибавочную стоимость.

В чем же тогда проблема Университета, если мы осознаём, 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 считаю скрывающуюся за подобными терминами темпоральность подходящей. Здесь я полностью согласен с аргументом, высказанным Лео Берсани в «Культуре искупления»: идея культуры не способна искупить жизнь¹. Обвинение, выдвигаемое Берсани против претензий литературного модернизма, ставит под сомнение идею культуры, обеспечивавшую идентичность современного Университета. Нам не нужна новая идентичность для Университета, и даже придаток нас не спасет. Нам скорее нужно осознать, что дерегуляризация функции Университета открывает перед нами возможность по-иному взглянуть на понятия сообщества и коммуникации.

Сопротивление технократическому Университету, которое не проникнуто благочестивой претензией на знание подлинного референта Университета, способного спасти его, не так уж легко представить. 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 отказаться от своей корпоративной идентичности 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 в естественных науках) была полем соперничества сверхдержав. Нынешний экономический прессинг означает, что у нас нет никаких шансов более полно воплотить гумбольдтовский идеал, даже если у нарратива национальной культуры все еще есть субъект, способный выступить его референтом.

Современная конъюнктура бросает непростой вызов, но я не думаю, что перед нами стоит задача построить более успешный

¹ *Bersani L. The culture of redemption. Cambridge: MIT Press, 1990.*

институт, создать 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 те способы, которыми мы можем сегодня понимать Университет, отказавшийся от роли флагмана национальной культуры, но еще не ставший 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 неизбежной.

В современном Университете по-прежнему исполняются три функции: *исследование*, *преподавание* и *администрирование*. Последняя из них, безусловно, представляет собой наиболее быстро расширяющееся поле в плане привлечения ресурсов, и эта экспансия, как я продемонстрировал, 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 попадают в подчинение администрированию.

Значительная часть нынешней критики в адрес Университета апеллирует к тому, что излишний акцент на исследовании вредит преподаванию. В гуманитарных науках эта жалоба столь же стара, как модерный Университет¹. 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, следствием чего и стал уход в «профессионализацию». Профессионализация обусловлена утратой субъекта-референта образовательного опыта в результате интеграции преподавания и исследования как аспектов всеобщего администрирования закрытой системы: преподавание — это администрирование студентов профессорами, исследование — это администрирование профессоров коллегами, а администрация — это стража бюрократов, администрирующих всех сразу. В каждом случае администрирование подразумевает переработку и оценку

¹ Искрывающие доказательства этого см. в: *Graff G. Professing literature.*

информации в соответствии с критериями совершенства, внутренними для данной системы: ценность исследования зависит от того, что о нем думают коллеги; ценность преподавания зависит от баллов, выставляемых профессорами, и отзывов студентов; ценность администрирования зависит от рейтинга данного Университета в сравнении с остальными. 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, *parcours*¹ которого мог бы воплотить и объединить высшее образование. Я покажу, что такой студент никогда не существовал, и что 1968 год засвидетельствовал его несуществование (напомнив нам, среди прочего, о том, что якобы универсальный студент имел определенную гендерную принадлежность). Обсуждая способы использования дифференциализирующего процесса капиталистической бюрократизации с целью превращения Университета в более интересное место для жизни, я сосредоточусь на том, каким образом всеобщая административная логика оценивания замещает взаимосвязь преподавания и исследования в качестве центрального аспекта функционирования Университета. Это не будет простое разоблачение оценочной логики совершенства, поскольку следует четко понимать, что дискурс совершенства имеет свои преимущества. К примеру, именно благодаря ему феминизм и афроамериканские исследования столь быстро завоевали влиятельные позиции в дисциплинарном строе.

Распад старой дисциплинарной структуры представляется мне не такой уж значительной потерей. Вопрос в том, в чьих интересах происходящие изменения. Как университетский преподаватель я призываю внимательно следить за тем, чтобы прибавочная стоимость, получаемая за счет стирания старых границ между формами труда, распределялась между членами факультета и студентами, а не просто присваивалась администрацией. Например, можно сэкономить массу денег, поместив гуманитарные дисциплины в рубрику «культурные исследования» (обслуживающий персонал, преподавательские часы, материальное оборудование и т. п.), и мы должны требовать, чтобы университетские чиновники реинвестировали эти сбережения в финансирование педагогиче-

¹ Маршрут, траектория (фр.). — Примеч. пер.

ских инициатив (таких как краткосрочные интенсивные формы преподавания и исследования, миницентры 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 в микрокосме потенциальное сообщество национального государства; мы должны подумать о том, как заново представить себе саму идею сообщества. Ниже я покажу, что, поскольку сообщество — далеко не центр единства и идентичности, вопрос соседства мыслителей внутри Университета должен рассматриваться в терминах *диссенсусного сообщества*, которое избавилось от регулятивного идеала коммуникационной прозрачности и отказалось от идеи идентичности или единства. Я попытаюсь наметить способ описания производства и циркуляции знаний, позволяющий представить *мышление без идентичности* и переопределяющий Университет в качестве места диссенсуса. Согласно этому описанию, Университет — не идеальное сообщество, а одно из множества мест, где ставится вопрос бытия-вместе. Я выступаю даже за более радикальный и неудобный диссенсус, чем это предлагает Джеральд Графф, призывающий «учить конфликтам». За похвальным желанием Граффа преодолеть монологический авторитет дисциплинарного дискурса стоит желание конечного консенсуса, который бы позволил определять и передавать «конфликт» как унифицированный объект профессионального 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 путем 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. И все же рассмотрение педагогического времени как полностью учетной величины является главной особенностью стремления к совершенству. «Срок обучения» теперь преподносится в качестве универсального критерия качества и эффективности образования. И хотя отчет Мэллона, послуживший толчком к практике обеспечения своевременного окончания вузов в Соединенных Шта-

тах 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 пределами.

Обсуждая данные, опубликованные в «Маклинс», я поставил риторический вопрос: как долго продолжается образование? Этот вопрос становится все более насущным по мере уменьшения возрастной гомогенности студенчества, так как возвращающиеся студенты становятся для Университета важным ресурсом, признание которого требует от нас переосмысления темпоральной структуры, с которой мы соотносим процесс преподавания. Нам стоило бы поразмыслить над тем, что предписание четко соблюдать сроки обучения в аспирантуре сопровождается инструкциями, обязывающими факультеты (по крайней мере, в моем Университете) не ставить аспирантам отметки о «незавершенном курсе», 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 некоего 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 «незавершено». В главах 9 и 10 я буду говорить о педагогике, которая отказывается оправдывать университет посредством метанарратива эмансипации, признавая, что мышление — необходимая зависимость, от которой нам никогда не избавиться.

Мне кажется, что переосмысление языка, с помощью которого мы описываем функцию Университета, наиболее насущно в связи с проблемой *института*. В частности, ученым мужам с трудом дается осознание того, что известный нам Университет является исторически специфическим институтом. История не наделяет исследовательский Университет модерна какой-либо исконной или извечной ролью, поэтому необходимо рассмотреть горизонт исчезновения такого Университета. Нужно не осознать 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 гуманистическая, научная или социологическая. Вместо того чтобы лелеять новые благочестивые

мечты о спасении, предлагать новую унифицирующую идею или новое понимание Университета, я выступаю за институциональный прагматизм. Такой прагматизм придерживается мнения, 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 избавит 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.

Подобный прагматизм, как я покажу, вынуждает нас признать, что Университет модерна — это институт, находящийся *в руинах*. Эти руины должны быть не объектом романтической ностальгии по утраченной целостности, а местом переоценки того факта, что Университет больше не участвует в непрерывной истории прогресса, поступательного открытия объединяющей идеи. Обитать на руинах Университета — значит уделять серьезное внимание актуальной сложности его пространства, осуществляя непрерывную работу по *détournement*¹ пространств, унаследованных от истории, в темпоральности которой мы больше не пребываем. Подобно жителям любого итальянского города, мы можем стремиться не к перестройке ренессансного города-государства и не к уничтожению его остатков и возведению рационально спланированных блочных многоэтажек, а лишь к обнаружению новых способов использования его кривых улочек и извилистых проездов, извлекая знание и удовольствие из когнитивных диссонансов, вызываемых закрытыми площадями и ничего не значащими *campanile*².

Таким образом, подобный прагматизм предполагает две вещи. Во-первых, понимание сложности и историчности пространств, в которых мы находимся, с одновременным осознанием того, что мы больше не можем жить в этих пространствах, что они чужды нам, и поэтому ни ностальгия, ни воскрешенный органицизм нам не помогут. 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 11.

¹ Здесь: переопределение (фр.). — *Примеч. пер.*

² Колокольня (ит.). — *Примеч. пер.*

Но прежде чем излагать свои соображения, я хочу сказать несколько слов о вопросе оценивания в целом. Критерий совершенства был предметом моих язвительных замечаний, но это не значит, что представители Университета не должны утруждать себя такого рода вопросами, что анализировать оценивание — ниже нашего достоинства. Рейтинги в духе «Маклинс» будут публиковаться и дальше, поэтому вопрос о том, как отвечать на призывы к интеграции и продуктивности, остается открытым. Это также вопрос о том, как находить деньги под угрозой двух малопривлекательных перспектив: сокращения государственного финансирования и усиления интереса транснациональных корпораций к инвестициям в университеты. У администраторов уже имеется кажущийся им совершенным ответ на вопрос оценивания, так что игнорирование этого вопроса не избавит от него. Как уроженец Великобритании, я уже был свидетелем разрыва, учиненного гуманитарными наукам за то, что они способны лишь «блестеть» о «праздности» и «просвещенных личностях». Впрочем, перспективы стабильного финансирования естественных наук тоже не сильно радужны. Прекращение проекта строительства сверхпроводящего суперколлайдера показывает, что правительство США больше не хочет участвовать в культурной гонке сверхдержав за создание самой большой игрушки, и это означает невозможность для естественных наук строить планы на исследовательское будущее и полагаться на безграничное инвестирование национальной воли в производство научного знания.

Перед представителями Университета стоит задача формулировать суждения, поскольку в противном случае, если они откажутся принять вызов, администрация сделает это за них. Реагирование, однако, означает не предложение новых критериев, а поиск путей *поддержания вопроса оценивания открытым*, сохранения его в качестве предмета обсуждения — в качестве того, что Лиотар назвал бы пунктом разногласия (*differend*¹). Иллюстрацией здесь может выступить практика оценивания студентами тех или иных курсов, которая получает все большее распространение в университетах Северной Америки и очевидно связана с перепределиением студента как потребителя услуг. Чтобы добиться стандартизации и интеграции под общим индексом ценности, ад-

¹ Разногласие, распря (*фр.*). — *Примеч. пер.* Относительно «разногласия» (*differend*) см. мою работу «Введение в Лиотара: искусство и политика»: *Readings B. Introducing Lyotard: art and politics*. London, New York: Routledge, 1991.

министрации стремятся к повсеместному внедрению стандартизированных опросников с несколькими ответами, которые позволяют вычислить коэффициент потребительской удовлетворенности, желательно — построенный по модели опроса потребителей.

Выступать 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 пример моего факультета: розданный бланк содержал ряд вопросов, на которые нужно было ответить, используя баллы от 1 до 4; в сумме все ответы давали средний балл удовлетворенности по соответствующей шкале. 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 давним спорам относительно оплаты преподавания и позволил бы легко конвертировать их в наличность, в расчете 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, в которых практика переаттестации не введена.

Мне кажется, что можно говорить о нелегитимности таких способов оценивания по двух 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 точки зрения логики, это смещение фактологических и ценностных высказываний. Например, одним из предложенных вопросов был: «Следовал ли профессор учебному плану?». Данное утверждение предполагает, что соответствующее положение дел автоматически является чем-то хорошим (соблюдение договора), хотя мы, думается, склонны считать, что профессор вполне может отступить от учебного плана и начинать изложение заново, если ему кажется, что уровень курса не соответствует уровню группы. Такого рода проблемы сопровождают многие вопросы, касающиеся форм студенческого оценивания, и сложно себе представить, как их можно просто игнорировать. А что если спросить лишь об одном: «Понравился ли Вам данный курс?». Но и это, очевидно, не решит про-

блему, поскольку перед нами тут же встанет вопрос о том, является ли удовольствие студента абсолютным критерием ценности; в конце концов, обучение может быть болезненным опытом.

Проблемы второго рода связаны как с позиционированием студента в качестве единственного судьи в отношении качества образования, так и с предположением о том, что подобное суждение может быть квантифицировано. Именно такова логика потребительства. Ответ на вопрос о студенческом оценивании представляется 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 в последующем учета при вынесении суждения по поводу вынесенного суждения. Во-вторых, мы должны осознать, что вопрос о том, как поступать с подобными оценками, как их следует понимать, сам является предметом дальнейшего суждения. Никакое суждение не является окончательным; всегда есть еще одно звено. Вопросы, связанные с ценностью, систематически избегают завершения. В-третьих, от судящего 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 подобного рода вопрошания процесса оценивания? 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 с тем, 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 нужно платить меньше, потому что он сидит на корточках, когда остальные бегают. Это не значит, что нам нужна внутриуниверситетская Мировая серия¹; просто вопрос ценности можно сделать более сложным, не утратив, автоматически, понятности. Еще один пример из мира спорта — относительно более высокая популярность фигурного катания на зимних Олимпийских играх по сравнению с другими видами спорта, в которых победитель однозначно устанавливается путем

¹ Мировая серия — финальный этап американского чемпионата по бейсболу, в ходе которого две сильнейшие команды разыгрывают кубок. — *Примеч. пер.*

подсчета времени. Это говорит о том, что простота вычисления размеров жалования — не самое главное.

Следовательно, необходимо признать, что в конечном счете вопрос оценивания одновременно *и* не имеет ответа, *и* существенно важен. Это значит, что невозможность ответа не оправдывает игнорирование вопроса. В своих поздних работах Поль де Ман использует литературоведческие термины, описывающие 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 прочитывались и требовали дальнейшей интерпретации, вместо того чтобы заставлять их ставить галочки, которые потом суммируются. Дальнейшая интерпретация и вынесение суждений относительно таких оценок будут занимать время, но это время не будет отниматься у «реального дела Университета» (передачи и производства знания). Согласно предлагаемому подходу к оцениванию, суждение и самовопрошание *и есть* реальное дело Университета. Поэтому Университеты нужно заставлять, так сказать, писать оценочные эссе, а не произносить банальные и шаблонные фразы о миссии (одни и те же во всех университетах) и затем квантифицировать свою степень соответствия им. Это потребует огромной работы со стороны университетских ректоров, но по мне, 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, кого волнует оценивание, что на каждой стадии процесса все они — от студента до ректора — будут способны обсуждать фундаментальные вопросы, касающиеся сути ценности и качества, и не думаю, что время, отданное таким размышлениям, будет потрачено зря.

«Написание эссе» — это, разумеется, лишь метафора производства ценностных суждений, которые относятся к себе как к дискурсивным актам и берут на себя в качестве таковых. Подобное принятие ответственности подразумевает отчетность, которая радикально отличается от жесткой логики учета, поскольку говорит о том, что взятие ответственности за свои действия предполагает обязательство, выходящее за пределы вычислительной способности субъекта. Ответственность, таким образом, — это не проблема, отданная на откуп субъекту, это не то, что способен вычислить более глубоко сознающий себя субъект (я буду обсуждать логику безотчетного обязательства в главе 10). Такого рода письмо означает работу с переменными, окружающими суждение: по-

зицией судящего, реципиентом суждения, критериями, на которых основывается суждение, и критериями, на основании которых оно принимается. Подобный интерес ведет к ряду важных вопросов: Кто я такой, чтобы судить? К кому обращено суждение? Что нового несет с собой это суждение? Кто тот судья, который претендует на право судить? Чем важны критерии, подразумеваемые этим суждением?

Характер этих вопросов показывает, на мой взгляд, что суждение выносится не в форме фактологического утверждения, а именно как *суждение*, которое, в свою очередь, подлежит оценке другими. Это не снижает эффективность суждений. Скорее, это значит, что эффекты суждений подлежат обсуждению. Суждение нужно рассматривать в плане непрекращающейся *дискуссии*, а не окончательности. 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 поддерживать потребительскую логику, главенствующую в Университете Совершенства. Ценность — это вопрос суждения, вопрос, ответы на который должны постоянно дискутироваться.

9. ВРЕМЯ ИССЛЕДОВАНИЯ: 1968 год

То, что Университет должен всерьез отнестись к оцениванию, стало наиболее очевидно во время студенческих волнений 1960-х годов. В тот момент вопросы ценности вышли на первый план, с попутным осознанием того, что Университет — бюрократическая система. Студенческие беспорядки изменили значение Университета в той же мере (хотя и по-другому), что и сдвиг, вызванный дискурсом совершенства. Это особенно характерно для Франции (которая будет предметом моего внимания), где университетские баталии 1968 года были связаны главным образом с вопросом «модернизации», например, с изменением административного договора (контроля студенческой жизни или экзаменов) и введением новых дисциплин (психологии и социальных наук)¹.

То, что эти события начались во Франции, структурно обусловлено особенностью французского Университета, который никогда не был современным в том строгом понимании, какой ему придавали немцы². Традиции французского Университета имеют своим исто-

¹ В этой главе в центре моего внимания будет преимущественно Франция и в определенной степени — Соединенные Штаты. Однако, сужая подобным образом перспективу, я не хочу отказать данному десятилетию в сложности, заявив, что ситуация во Франции или Соединенных Штатах воспроизводилась и в остальном мире. Хотя существуют определенные сходства между разными государствами (пример — наксалитское студенческое восстание в Индии), было бы важно проследить их специфические особенности, а также имеющиеся различия. Такого рода полноценный обзор не входит в задачу настоящей главы, в которой я преследую менее амбициозную цель: использовать французские события 1968 года в качестве синекдохи своих аргументов. Некоторые первичные глобальные параллели проводятся в: *Katsiaficas G. The imagination of the New Left: a global analysis of 1968.* Boston: South End Press, 1987.

² Как отмечает в «Состоянии постмодерна» Лиотар (*Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна.* С. 79), современное французское государство интересуется «в большей степени политикой начального образования, чем университетами или

ком Средние века, а не Просвещение¹. Поэтому, если в США студенты-члены SDS² по сути требовали, чтобы в Университете были представлены удовлетворяющие их национальные интересы, и чтобы государство придерживалось условий гумбольдтовского договора, то французские студенты не признавали национальное государство в качестве условия, ставя под сомнение и Университет (как институт или административную систему), и возможность его социальной артикуляции.

Интерпретация событий 1968 года зависит, безусловно, от точки зрения. 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 года в нантерском кампусе Парижского университета, были направлены против обнародованного в 1966 году плана Фуше по реорганизации университетского образования, предполагавшего разделение на две отдельные ступени, двухгодичную и четырехгодичную, 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 вытекающей из социальной инженерии необходимости введения новых общественнонаучных дисциплин и практико-ориентированных степеней; 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.

высшей школой». В 1993 году Клод Аллегр называет французский Университет «афинской олигархией» (в: *Allegre C. L'Âge des saviors: pour une renaissance de l'Université*. P. 15).

¹ Аллегр отмечает, что «традиция университетской автономии и независимости пришла к нам из Средних веков» (с. 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).

² Students for a Democratic Society — «Студенты за демократическое общество». Крупнейшая леворадикальная молодежная организация США. — *Примеч. пер.*

Важное значение (особенно в Колумбийском университете) имела так же Вьетнамская война. Искрой для первых выступлений послужил арест 22 марта 1968 года шести членов Национального вьетнамского комитета. В знак протеста студенческие активисты захватили административное здание нантерского кампуса. Нантерский кампус 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 в 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 девяти миллионов рабочих), начавшуюся без участия — или даже вопреки желанию — центральных комитетов Коммунистической партии и крупнейшей французской федерации профсоюзов (CGT или Confederation Generale des Travailleurs), контролируемой коммунистами. В ответ 24 мая де Голль призвал к референдуму, после чего в «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 сорок дней. Этот шаг вновь успешно отколол бастующих от государственной машины, поскольку левый истеблишмент увидел возможность попасть на революционной волне в 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 происходившее в Чехословакии и других местах, 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 их связало. Эти две революции не были иерархически структурированы, они разворачивались серийно, и их сближение нельзя было объяснить чем-то одним.

Выдвигались самые разные версии причин восстания, но мой интерес — не интерес историка. Я хочу прояснить, каким образом вопрос Университета начал ставиться в институциональном ключе, и показать, что это имело столь катарсический эффект именно во Франции, потому что здесь Университет находился в парадоксальном положении структуры, оставшейся по преимуществу феодальной. Следовательно, студенты сопротивлялись как сложившейся феодальной структуре, так и попыткам государства модернизировать ее. Это определило общую критику национального государства. Но данная критика не опиралась на систематическую формулировку «третьего пути», поскольку конкретные исторические обстоятельства разоблачили договор между левыми «прогрессивными» партиями и государством, продемонстрировав, что они — часть проблемы национального государства, а не ее решение. Поэтому вопрос был не в том, как сделать Университет настоящим государственным институтом, а в том, как помыслить Университет вне рамок, установленных национальным государством, одновременно признав дисфункциональность старой феодальной структуры.

В определенном смысле массовое недовольство Университетом и модернистским договором между данным институтом и национальным государством, которое в 1968 году вылилось в революцию, сегодня частично приняло форму студенческой апатии (еще одно название для потребительства). Как отмечает У. Б. Карнохан, в долговременной перспективе студенческая пассивность — скорее исключение, чем правило, поэтому мы должны спросить, что означает наблюдающаяся сегодня пассивность студентов¹. В 1968 году

¹ У. Б. Карнохан пишет: «Студенты редко когда бывали столь пассивны, как в американском университете начала и середины XX века» (*Carnohan W. B. The battleground of the curriculum: liberal education and the American experience*. P. 95). Похожий аргумент высказывается в недавно опубликованной в приложении к «Сандей Таймс» статье «Тихие революционеры», в которой делается попытка объяснить апатию британских студентов в терминах «нового прагматизма». Отмечая, что «представление о молодежи теперь практически не связывается с идеей радикализма», автор статьи поясняет, что поддержка лейбористов, а не консерваторов обусловлена карьерными возможностями, в то время как студенческая политика «основывается не на

студенты декатектировали посредством бунта; сегодня они вообще не катектируют. Я говорю здесь не столько о показателях отсева, сколько о распространенном среди североамериканских студентов ощущении того, что их «отправили на стоянку» в Университете — они ходят на занятия, получают кредиты, дожидаются аспирантуры. В некотором смысле, так они реагируют на то, что в их образовании ничто не побуждает их видеть в себе героев истории либерального образования, отправившихся в долгий путь самопознания. Они, скорее, участвуют в *самоаккредитации*, подготовке к рынку труда — вот почему междисциплинарные «допрофессиональные» профильные курсы приобретают все большую популярность. В ответ на такое состояние Университета бесполезно ностальгировать по дням, когда буржуазное общество было достаточно закрытым и процветающим, когда Университет 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 были направлены студенческие волнения 1968 года, было сближение социологии и маркетинга. Сегодня университеты предлагают профилирующие курсы по маркетингу.

Пьер Бурдьё, разумеется, отрицает, что 1968 год был чем-либо большим, нежели косметическим изменением системы, поскольку, как мы видели в главе 7, с точки зрения Бурдьё, анализ системы должен обнаруживать за любым действием мотивы, совпадающие с интересами системы. По мнению Бурдьё, у истоков всего лежит желание заполучить культурный капитал. Поэтому любую критику системы он изображает в качестве маневра *внутри* системы, что можно отнести и на счет его критики 1968 года в «*Homo academicus*». Он отрицает значимость событий 1968 года на том основании, что они явились следствием «эмоционального возбуждения», вынудившего профессоров прислушаться к отдельным «непредставленным» студентам и студенческим лидерам¹. Тон Бурдьё не оставляет сомнений в том, что ему претит такое непослушание. Однако более существенно то, что он также утверждает: открытый «кризис» на самом деле не был вызовом для «социальной тотальности» академической системы; это был лишь

идеологии, а на реальных потребностях», как будто между ними можно провести четкую грань. См.: Langan S. The quiet revolutionaries // Sunday Times. 1994. October 23. P. 10.4—10.5.

¹ Bourdieu P. *Homo academicus*. P. 188.

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», которые не вознаграждали достаточным культурным капиталом тех, к кому они были обращены, в силу увеличения их численности в системе, которая была по сути элитарной¹. Бурдьё приходит в выводу, что любое изменение в социальном порядке или в 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 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 интеллектуала². Для Гильори, как и для Бурдьё, что-либо чуждое системе немислимо; любое конкретное действие есть часть системы, и его значение обусловлено тем эффектом, который оно оказывает согласно правилам этой системы.

Данная точка зрения проблематична не столько из-за своей циничности, сколько в силу априорного допущения, что культура — это единая система с замкнутыми границами. Думаю, Гиль-

¹ См.: Bourdieu P. Homo academicus. P. 190, 168. Чтобы показать, насколько Бурдьё склонен к такого рода аргументации, стоит привести одну длинную цитату из его работы: «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 момент времени» (с. 162—163).

² Guillory J. Cultural capital: the problem of literary canon formation. P. 248—255.

ори прав, диагностируя упадок роли публичного интеллектуала: лайонелов триллингов больше не будет. Но это результат не *trahison des clercs*¹ в духе Бенда, а социальной трансформации, поставившей под сомнение возможность такой роли². Склонность Гильори нападать на де Мана и его учеников с помощью аргументов *ad hominem*³ кажется мне глубоко проблематичной, поскольку таким образом он 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. Правильнее было бы говорить, что общей чертой многих текстов, созданных под рубрикой литературной теории, является как раз беспокойство относительно проблематичности роли интеллектуала в бюрократической системе власти. Деррида, де Ман, Вебер, Барбара Джонсон и другие разделяют общий интерес к тому влиянию, которое оказывает на перформативные аспекты критических высказываний опустошение публичной сферы в современном капиталистическом обществе⁴.

Проблематизация публичной сферы, ощущение того, что публичного больше не существует, выступает предметом внимания авторов недавно опубликованного знакового сборника «Фантом публичной сферы»⁵. Признавая, что публичное как таковое больше не доступно, Брюс Роббинс во введении к сборнику призывает «при обсуждении меньше оглядываться назад», что позволит переопределить публичную сферу как более сложную и несоизмеримую в своем разнообразии. Но меня такая возможность совсем не вдохновляет. Вопросы глобализации и массовой публичности,

¹ Предательство клерков (фр.). — Примеч. пер.

² *Benda J. The treason of the intellectuals* / tr. by R. Aldington. New York: Norton, 1969.

³ Аргументы, рассчитанные на чувства, а не разум (лат.). — Примеч. пер.

⁴ См., например: *Derrida J. Du droit à la philosophie*. Paris: Gallimard, 1990; *Man de P. The resistance to theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986; *Weber S. Institution and interpretation*. 1987; *Johnson B. A world of difference*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.

⁵ *The phantom public sphere* / ed. by B. Robbins. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

поднимаемые в данном сборнике соответственно Арджуном Аппадурай и Майклом Уорнером, на мой взгляд, существенно проблематизируют идею публичного, сколь бы фрактально фрагментированным оно не было¹.

Точнее, 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 чуждо². 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»³. Кантовское описание публичного более-менее соответствует тому, что мы сегодня назвали бы частным применением разума (что-то вроде того, чем вырождающийся класс занимается в своих текстовых редакторах), в то время как его версия частного включает, например, работу, 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 разума⁴. Посткантовский образ публичной сферы, нарисованный Хабермасом, — а его описание сегодня доминирует — вводит антропологическую и сравнительную обобщенность там, где Кант настаивал на логике абсолютного разума. 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.

¹ Appadurai A. Disjuncture and difference in the global cultural economy; Warner M. The mass public and the mass subject. The phantom public sphere / ed. by B. Robbins. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

² *Humanus sum, nihil humanum a me alienum puto* [Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо (*лат.*). — Примеч. пер.].

³ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / пер. Ц. Г. Арзаканяна // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи. М.: Ками, 1994. С. 131—133.

⁴ Habermas J. The structural transformation of the public sphere / tr. by T. Burger. Cambridge: MIT Press, 1989.

Развитие современных глобальных форм капитализма и массовой публичности, на мой взгляд, полностью опровергает такое представление о публичной жизни, поскольку в них соединяются обобщенное потребительство и логика «ориентации на аудиторию». Вопрос систематической связности больше не может ставиться на уровне культуры индивидуального субъекта, «обобщенного читателя». Что касается Университета, то никакой субъект не способен служить метонимическим воплощением «публики». И вопросы различия, возникающие при обсуждении гендера и этничности, — зримые тому доказательства. Белый англосаксонско-протестант мужского пола (WASP¹) конструируется как лишенный знаков различия, как белый мифологический центр культуры, от которого отличаются все остальные и который делает бесцветность условием попадания в публичную сферу. Как я показал, больше не существует обобщенного субъекта культуры, есть лишь периферические сингулярности в пределах однополярной системы. Так что вопрос вмешательства переформулируется, поскольку культурная метафора индивидуального участия, предлагаемая 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, «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, недифференцировано 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»².

Обсуждение Уорнером сингулярности массовой публичной субъективности, рассмотрение им индивидов в качестве сингулярностей

¹ White Anglo-Saxon Protestant, белый протестант англо-саксонского происхождения (англ.). — *Примеч. пер.*

² Warner M. The mass public and the mass subject. P. 243.

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 берет в скобки мажоритарную обобщенность публичной сферы, вытесняемую маркетинговыми техниками работы с демографическими аудиториями. Помимо общенациональных телеканалов (PBS, RAI, CBC, BBC) у нас есть 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 наиболее далеко зашел в США, но похоже, с появлением кабеля и спутника как средств частного телевидения он наметился уже и в Европе. Национальное государство больше не служит структурной аналогией для всех видов телевизионной продукции, поскольку аудиторно ориентированные каналы (вроде британского независимого телеканала ITV) перестали бороться с контролируемым государством телевещательным каналом за внимание общенациональной аудитории. Скорее, происходит растворение понятия общенациональной аудитории, которую телевидение должно обеспечивать общей идеологией (универсальные уроки гражданственности на шоу Донны Рид). Рекламистов — а телевидение существует как машина по производству и упаковке рекламного времени — все больше интересует возможность обращения к конкретным демографическим группам, которые бы действительно стали покупать их товары. Общенациональные телеканалы по-прежнему действуют и продают определенные виды продуктов, однако теперь они — лишь часть всех каналов. 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 утраты национальным государством центрального места в процессах циркуляции информации является радио и в частности — деятельность Всемирной службы BBC. Всемирная служба, это массовое идеологическое оружие британского государства, имеющее беспрецедентную репутацию во всем мире, традиционно вещала на английском языке, параллельно выпуская программы на других языках и делая небольшие местные программы для от-

дельных регионов. Те из нас, североамериканцев, кто полагается на нее как на один из немногих информационных источников, освещающих, например, события в Африке, вскоре перестанут получать пользу от этой службы, 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, будут установлены денежные отношения, и Всемирная служба начнет торговать своими программами на локальных рынках. Подобная метаморфоза способна поставить нас в тупик. Национальное государство, Британия, не замеченное в недостатке национализма, добровольно отказывается от массового 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 отношения приходят на смену идеологическому противостоянию времен холодной войны; демографическая группа вытесняет публичную сферу. Те из нас, кто хочет узнать новости из Африки, должны обращаться к другим источникам: к маркетинговым и торговым перечням специализированных журналов, цифровым новостным сетям и интернету.

Подобные группы временны, поскольку индивид 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 гипотетически последовательную позицию в обобщенной публичной сфере. Массовые продукты одновременно предлагают потребителям и гомогенизацию, и специализацию, вследствие чего массовой публичности больше не нужно обращаться к гражданскому субъекту, который мог бы синтезировать эти два противоречивых процесса. Поэтому, например, можно наблюдать парадоксальный двойной ход индифференциации и индивидуации, сочетание шока и массового маркетинга в рекламе «объединенных цветов Бенеттона». Обсуждение политических действий в таком контексте требует более гибкого мышления, а не заблаговременной ностальгии традиционных апелляций к политическому, обозначающему сферу, в которой человек-субъект истории реали-

зует свою подлинную идентичность и освобождается как просвещенная личность, как пролетарий или как способный к развитию человек¹.

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 национальном 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 гендера 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 год знаменует собой момент вхождения студенческого корпуса в сферу Университета, вхождения, означающего, что Университет больше нельзя понимать в категориях рассказа о прохождении через него индивидуального субъекта. Я использовал многозначное слово «корпус» не случайно. Вопросы гендерных, классовых и этнических различий между студентами постоянно и настойчиво поднимались в студенческой программе. Студенты начали с отказа от мифологического образа «студента» как бестелесной или виртуальной сущности, что на практике приняло форму отрицания устаревших дисциплинарных правил, касающихся сексуальных практик, права декорировать комнаты и

¹ Здесь мои взгляды, вероятно, несколько расходятся со взглядами Уорнера, который дальше 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 пределов 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 // Lyotard J.-F. Political writings / tr. by B. Readings, K. P. Geiman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. Особ. pp. xviii—xxi и xxiii—xxvi.* Я полагаю, что исчезновение «политического», которое Лиотар называет «деполитизацией», означает отнюдь не конец политики, скорее, это конец «большой политики», конец позиционирования политической сферы в качестве единственного места, в котором должен подниматься и исчерпывающим образом решаться вопрос бытия-вместе.

права давать образование иммигрантам из Магриба. Проявившееся в 1968 году во Франции недовольство студентов, серьезность которого Давид Кот отказывается признавать, называя его «детской досадой», не столь маргинально по отношению к «более широкой неудовлетворенности технологическим авторитаризмом», как ему кажется¹. С другой стороны, как показал Кристофер Финск, события мая 1968 года могут так же запросто использоваться в качестве генеративного мифа политики отвержения, скрывающего, насколько легко левые интеллектуалы приживаются в образовательной системе². Понять 1968 год нельзя, не осознав, что эти «события» покончили с нарративом, описывающим университетское образование как индивидуальный опыт эмансипации в процессе перехода виртуального студента от невежества, зависимости к автономии и компетентности. 1968 год 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, например, «культуры».

Прозрачный Университет Культуры позволил немецким идеалистам сформулировать идею о том, что время обучения — это одновременно один миг и вечность: один миг пробуждения сознания и вечность абсолютного знания (пробуждение сознания в момент искупления). Я же говорю о возможности того, что студенты 1968 года 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.

¹ *Caute D.* The year of the barricades: a journey through 1968. New York: Harper and Row, 1988. P. 214.

² *Fynsk C.* Legacies of May: on the work of «Le Doctrinal de Sapience» // Modern Language Notes. 1978. Vol. 93. P. 963—967.

Обозначенная мной проблематика требует предельной бдительности. Больше нельзя мыслить политику Университета так, будто данный институт — простое орудие или инструмент, который следует направить на другие цели. Думать, что политика Университета может служить продолжением кампусного радикализма, — значит смешивать ошибочное суждение с наихудшей разновидностью умышленного игнорирования прошлого¹. 1968 год показал, что вопрос функционирования Университета, его роли, не самоочевиден. Университет нельзя заранее воспринимать как позитивную или негативную рамку критической деятельности, как и не следует считать, что институциональный характер Университета никак не влияет на подобную деятельность. Институт Университета имеет свою историю, и эта история определена противоречиями, сопровождающими перформативный акт основания любого института. История института отмечена структурным противоречием его основания. Институт создается, обосновывается и учреждается в качестве радикально нового. Он будет существовать там, где его раньше не было, и поэтому его возникновение никогда не является естественным или гарантированным. Он не вырастает сам по себе. В этом смысле, все учреждаемые институты бесосновательны². Радикальные студенты 1968 года уже пони-

¹ Я пришел к выводу, что в известном смысле деконструкция не может обойти стороной проблему института. 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 неотделима от этой политико-институциональной проблематики и должна требовать нового вопрошания ответственности, вопрошания, которое не обязательно будет доверять унаследованным кодам политики или этики» (*Derrida J. Du droit à la philosophie*. P. 424). Как видим, Деррида подчеркивает: деконструкция не слепа, она не должна проявлять слепоту в отношении институциональной проблематики, сопутствующей работе анализа и критики, и уж тем более — становиться всего лишь вычурной формой анализа.

² Это означает, что деконструкция — не просто действие, которое можно предпринять *извне* в отношении института. Поэтому не нужно думать, что для институтов деконструкция является чем-то вроде бомбометания либо, наоборот, подтяжки лица.

мали, что Университет следует анализировать как *бюрократическую систему*. Они обозначили это в ряде своих заявлений, общей нитью которых было сопротивление аналогии между производством, распределением и потреблением *товаров* и производством, распределением и потреблением *знаний*.

Говоря об общей 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 сути студенческой позиции. Я говорю как человек, который был студентом в один исторический момент времени и является профессором в другой; 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», я делаю это лишь для того, чтобы проложить своего рода обходной путь к структурной позиции студентов в институте Университета. Точно так же я обращаюсь к работам Даниэля и Габриэля Кон-Бендитов и других авторов, пишущих о движениях 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» звались те, кто отказался идти в ногу с университетской системой.

Мы, студенты и преподаватели, должны защищать дисконфорт, 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, с которыми и против которых мы работаем. В мае 1968 года студенты искали в педагогических отношениях основания новой социальной ориентации. Сократ знал, что педагогика происходит под знаком *эроса*, а не *логоса* (сексуальные домогательства — это, безусловно, пример нелегитимной попытки объединить *эрос* и *логос*). Студенты отвергли логоцентрическую 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, в силу того, что они якобы вполне понимают их так, как те не по-

нимают сами себя. В 1968 году некоторые студенты узнали, что интеллектуалы не способны говорить даже за себя.

Описание студенческого восстания, предложенное Кон-Бендитами в книге «Одряхлевший коммунизм: левая альтернатива», крайне важно, поскольку оно раскрывает 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»¹. Кон-Бендиты понимают, что нужны дальнейшие исследования. Студенты — не просто героические бойцы. Их воинственность бросает вызов представительским притязаниям демократии, претензии на то, что либеральная демократия обеспечивает исчерпывающее представительство, отражает себя в себе. Студенты 1968 года 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» (с. 54). Кон-Бендиты подытоживают эту неопределенность с прямотой, которую редко встретишь в полемических сочинениях: «Нас 600 000; порой нас считают просто детьми, порой — взрослыми. Мы работаем, но ничего не производим. Нередко у нас нет денег, но лишь немногие из нас действительно бедны. Хотя большинство из нас имеют буржуазное происхождение, 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 часть отцов, часть — боссов, часть — учителей, и ни в чем с ними не согласны» (с. 41).

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

¹ Cohn-Bendit D., Cohn-Bendit G. *Obsolete communist: the Left-wing alternative* / tr. by A. Pomerans. New York: McGraw-Hill, 1968. P. 256.

1968 год, таким образом, указывает на осознание того, что «студент» — не субъект модерна и никогда им не был¹. 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. 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 года было обусловлено позицией студентов, способных воплощать тот смысл, в котором мы одновременно являемся и не являемся частью общества. Мы всегда уже функционируем в обществе, прежде чем осознаем, что это значит, и делаем это до самой смерти. Обнаруживаемое студентами социальное затруднение 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 завещанная традиция, студенты обозначают темпоральное затруднение модерна. С одной стороны, слишком рано: они рождаются в культуре, но еще должны научиться говорить на ее языке. С другой стороны, слишком поздно: культура,

¹ Непонимание того, что неопределенность, о которой говорят Кон-Бендиты, — это не просто замешательство и нерешительность, не позволяет Дэвиду Коту осознать вызов, который бросает Истории 1968 год. Все, на что он способен в своей книге «Год баррикад», — это без конца 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 подпадают под (и опровергают) модернистскую концепцию Истории как великого нарратива 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 J.-F. March 23 // J.-F. Lyotard. Political writings. P. 60).

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 неидеалистическом 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, либо — что это просто идеологическая иллюзия, что модель нашего бытия-вместе должна основываться на самоопределении сообщества людей.

Студенты знают как то, что они еще не являясь частью культуры, так и то, что культура уже есть, что она предшествует им. От студенческой болезни не излечит ни ностальгия, ни образование. Студенты не могут просто завести плач об утраченной культуре (консерватизм) или забыть традицию и начинать строить великолепный новый мир (прогрессивный модернизм). Традицию нельзя ни продолжить как культуру, ни забыть как предрассудок: ни Шлейермахер, ни Кант. «Мы» не можем спасти себя. Педагогические отношения — это не прозрачные отношения, в чем бы они не заключались: в экспрессивном откровении (немецкие идеалисты), в передаче информации (технократы) или в достижении профессионального согласия (Фиш и Хабермас). События 1968 года очерчивают 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 стоит перед последними тремя главами, в которых я поочередно рассмотрю вопросы педагогики, институтов и сообщества.

10. СЦЕНА ПРЕПОДАВАНИЯ

Реакцией Университета на 1968 год 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 год нельзя; повторения радикальных призывов конца 1960-х годов недостаточно, чтобы сопротивляться дискурсу совершенства. Дело в том, что дискурс совершенства способен инкорпорировать кампусный 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 по-иному осмыслить форму, которую должно принимать такое сопротивление. События 1968 года научили нас тому, что появление студента, находящегося в проблематичных отношениях с модерностью, предоставляет ресурс для сопротивления. Этот ресурс возникает 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. Кому или чему подотчетны преподаватели, студенты и институты? И в каких пределах? В Университете Совершенства проблема ценности выносится 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 проанализировано, каким образом мы можем сохранить вопрос оценивания открытым в связи с педагогикой, при этом ни принимая бюрократическую логику учета, ни игнорируя ее во имя трансцендентальной ценности образования. Педагогика, как

я покажу, обладает специфическим хронотопом, радикально чуждым понятию учета, на котором основывается 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. Размышляющие о вопросе образования чаще всего делают это с трех точек зрения. Во-первых, администратора интересует понимание 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 на практику, которой она (или он), 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.

Первичным шагом каждого из указанных описаний образования является центрация, 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 вмещается 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 не 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 связывая это 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 современного Университета 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 преподаватели и *экипироваться* студенты. Но вопрос содержания стоит недолго, поскольку знания, чтобы ими можно было экипировать студентов, должны быть разделены на *удобные* 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 6 при обсуждении вопроса литературного канона. Преподавание позволяет управлять студентами. Оно аккредитует их в качестве администраторов и обучает обращаться с информацией. И делает 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* преподавание, а *децентрировать* его. 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 преподава-

ния. Децентрализация 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 из позиции интеллектуального субъекта, считающего себя единственным выразителем голоса универсального. Напротив, я бы подчеркнул, 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 императивам¹. Институциональные формы всегда встроены в преподавание: способы об-

¹ Важным напоминанием об этом является книга Жана-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна» (*Liотар Ж.Ф. Состояние постмодерна*). Значимость сочинения Лиотара для вопроса 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 современной природе знания в западных обществах, адресованный университетским чиновникам, текст, «разворачивающий» анализ эпистемологической легитимации (с. 12). Одним из важных действий, 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 сживаясь 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 «Состояния постмодерна» Джеймисоном состоит в том, что выдвигаемые им обвинения в недостаточной политической серьезности игнорируют эту совершенно «практическую» дискурсивную привязку (*Jameson F. Foreword // J.-F. Lyotard. The postmodern condition / tr. by G. Bennington, B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. P. xx*). В конце концов, следует быть осторожным, обращаясь к представителям власти.

Воинственная позиция Лиотара в ходе парижских событий 1968 года сегодня

ращения, аудиторные комнаты, условия возможности. Но институциональный вопрос предостерегает нас от того, чтобы считать внимание к педагогической прагматике существенно отличающимся от внимания к институциональным формам¹. Важно уделять внимание прагматике педагогической сцены, не теряя из вида институциональные формы, поскольку такой подход не дает педагогическим отношениям превратиться в объект администра-

ня признается более широко, однако она может удивить многих из тех, кто, подобно Питеру Дьюсу, привык ассоциировать его работы с подрывом возможности политического действия (*Dews P. Logic of disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory. London: Verso, 1987*). Я не буду здесь останавливаться на слабостях в аргументации Дьюса. Я советую читателям обратиться к превосходному эссе Ричарда Бёдсворта «Взволнованные высказывания Лиотара» (*Beardsworth R. Lyotard's agitated judgement*) // *Judging Lyotard* / ed. by A. Benjamin. London, New York: Routledge, 1992), убедительно опровергающему обвинению Дьюса.

В своих эссе, написанных по следам событий 1968 года, Лиотар делает акцент на конкретном факте боевого действия, как, например, в эссе «Нантер, здесь, сейчас», где студенческие описания сражений с полицией перемежаются текстом анализа ситуации, подготовленным Лиотаром для собрания профсоюза преподавателей. В самом начале текста Лиотар отмечает: 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 этом обществе знание постоянно идет на сделку с властью». Поэтому лиотаровский анализ 1968 года отвергает выбор, навязанный планом Фуше, который хотел сделать французский Университет «идущим в ногу со временем». Фуше предлагал выбор между квазифеодалным институтом, производящим книжное научное знание, и модернизированным, практическим 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 критическую энергию ради производства ученых, в то время как социальные науки технологизируют социальную реальность, чтобы производить экспертов. Предлагаемое Лиотаром во введении к «Состоянию постмодерна» 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, либо снижая критическую энергию, либо направляя ее на укрепление существующего социального порядка.

¹ Это предостережение было великоленно теоретически обосновано Сэмюэлем Вебером в книге «Институт и интерпретация» (*Weber S. Institution and interpretation*).

тивного 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 посредством 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 незавершен не до определенной поры, а принципиально. 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 соединять авторитет и автономию в сообществе, сплотившемся вокруг какой-либо идеи, будь это идея 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 ее 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 организуется 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)¹. 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*², использовавшейся Малларме. В этом отношении я говорю о диалогической форме, чтобы отказаться от модернистского предпочтения отправителя адресату, 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 снова привело бы к созданию монолога. Слушающий — не пустая голова, которую изображают на контурных рисунках, иллюстрирующих подход Соссюра к коммуникации. Соссюр сказал бы, что коммуникация — это передача сообщения от отправителя к получателю, который молчит, который существует лишь в качестве приёмника. 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 внут-

¹ 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.

² Верстка страницы (*фр.*). — *Примеч. пер.*

ренных слов. Все его переживания, — так называемый апперцептивный фон, — даны на языке его внутренней речи и лишь постольку соприкасаются с воспринимаемой внешнею речью. Слово соприкасается со словом»¹.

Поэтому я склонен отказаться от модели коммуникации Соссюра в пользу того, что Бахтин называл диалогизмом. Данный термин часто понимают и употребляют превратно. Диалогизм Бахтина — это не просто способность взаимообратного 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*² воспринимающего шишковидного тела, как сказал бы Декарт). Любое сознание — это сознание языка в его гетерогенной множественности. Понимание и непонимание, так сказать, сплетены 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 их разговор приобретает смысл в дискурсивном акте, над которым ни один из них не властен. Таким образом, учитывать адресата — значит вписывать в дискурс радикальную апорию. Это значит в своей речи принимать во внимание то, что можно было бы назвать бездонным пространством прочтения другим человеком: мы никогда не знаем, в ком наши слова отзвучатся. Преподавание, в таком случае, — это не процесс коммуникации между автономными субъектами, функционирующими поочередно в качестве отправителей и получателей.

Разница между соссюрской монологической моделью коммуникации и бахтинским диалогизмом может показаться не особенно существенной для обсуждения педагогики. Но на самом деле она многое говорит нам о неуместной педагогической приверженности автономии, помогая понять — а также избежать — три

¹ Бахтин М. М. Марксизм и философия языка // М. М. Бахтин. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. М.: Лабиринт, 2000. С. 448.

² Чистая доска (лат.). — Примеч. пер.

ловушки, угрожающие педагогическим отношениям. Во-первых, иерархию, делающую профессора абсолютным авторитетом, а студентов — приёмниками в процессе передачи заранее утвержденного и не обсуждаемого знания. Во-вторых, мнение о том, что преподавание не проводит различий между преподавателями и студентами, демагогическое заявление о том, что учиться нечему. В-третьих, редукцию образования к выращиванию и подготовке технократов, не ставящую вопрос 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 неуместные педагогические идеалы предполагают ориентацию на *автономию*, убеждение 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 сосюровской модели коммуникации. Авторитетность голоса *магистра* обусловлена его или ее (обычно его) привилегированной связью с сущностью знания. Эта связь оберегается от любого вмешательства адресата — авторитетный дискурс предполагает, что нет никакой разницы, с кем он или она говорит. Полюс адресата пуст, это пустой сосуд. Результатом процесса является воспроизводство автономии: студент в свой черед становится копией профессора. Поэтому автономия студента является конечным продуктом 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*¹) уже послал(а) его себе.

¹ Потенциально (лат.). — Примеч. пер.

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 воспроизведению, 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 «работы 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 системе. Эта идентичность и создает автономию или, точнее говоря, *независимость* — конец зависимости, конец обязательств перед другими. Студент получил определенную свободу, занял позицию самодостаточной личности. Эту свободу ему или ей обеспечили профессор, согласие среди остальных студентов и работодатель. Он или она больше не будет 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, лично, в небольших 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»¹. Если 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 осознание 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 Стенли 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, то как нам охарактеризовать этические обязательства, которые должны возникать в результате преподавания? Более того: как нам избежать рассмотрения преподавания в качестве исклю-

¹ 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. Стало быть, ни производство другого, ни производство социального не является коллективным делом» (*Godzich W. Afterward: religion, the state, and post(al) modernist*. P. 161).

чительно интерсубъективных отношений? Здесь важно подчеркнуть, что преподавание не исчерпывается налаживанием межсубъектной коммуникации. Отношения студентов и преподавателей — это не отношения властного доминирования и диадического слияния, при котором само взаимопонимание и есть цель (взаимораскрытие преподавателей и студентов, о котором рассуждает Фихте в своих работах об Университете)¹. Не заключаюсь ни в убеждении студентов, ни в слиянии с ними, преподавание, подобно психоанализу, представляет собой нескончаемый процесс.

Предотвратить слияния преподавателей и студентов и сделать преподавание непрерывным (структурно незавершенным) позволяет сеть обязательств, охватывающая все четыре полюса прагматической лингвистической ситуации: отправителя, адресата, референт и сигнификат². 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*³. В этом смысле оно напоминает совершенство. Однако Мышление отличается от совершенства тем, что оно не выносит вопрос ценности за скобки.

Я бы сказал, мы осознаем, 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

¹ В работе «Дедуктивный план высшего учебного заведения, замышляемого быть основанным в Берлине» (*Fichte J. G. Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin*) Иоганн Готлиб Фихте описывает «общность духовного существования... при которой они уже прежде выучились глубоко понимать и уважать друг друга, внутри которой все их помыслы растут из равно знакомого всем основания и которая не дает им повода для споров между собой» (с. 180—181).

² Лиотар обсуждает эти четыре полюса более подробно в: *Lyotard J.-F. The differend* / tr. by G. Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

³ См.: *Kripke S. Naming and necessity*. Oxford: Blackwell, 1988.

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 работает потому, что никто не спрашивает, что оно означает. Мышление вынуждает нас спрашивать, что оно означает, поскольку его статус простого имени — радикально отделенного от истины — заставляет ставить 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 истинностного содержания. Смысловые эффекты имени структурно не поддаются конечному определению, 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 говорим¹. Поэтому, например, я признаю, что предлагаемые размышления пишутся с точки зрения человека, который в профес-

¹ В работе «Трибуна без трибуны» (*Lyotard J.-F. A podium without a podium* // *Lyotard J.-F. Political writings*. 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».

сиональном 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 (*differend*), имя, по поводу которого выдвигаются аргументы, выражаемые с помощью гетерогенных идиом. Самое важное — то, что этот третий термин не снимает аргументы; он не предоставляет метаязык, способный перевести все остальные идиомы в одну, его собственную, и разрешить их спор, согласовать их притязания, упорядочив и оценив их по гомогенной шкале. 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 безосновательности 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, касающаяся сущности дискурса. Иными словами, вопрос «Что зовется мышлением?» — это всегда не просто теоретический вопрос, на который могла бы ответить полностью обоснованная эпистемология¹. Наши размышления о преподавании как пра-

¹ 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 *Volk*'ом

критике должны исходить из того, что педагогическая сцена определяется несимметричной прагматикой и что 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»¹. Не внимание индивиду-

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. Понимание этого момента избавило бы нас от многих колонок в «Нью-Йорк Таймс». В книге Хайдеггера «Что зовется мышлением?» (*Heidegger M. Что зовется мышлением? / пер. Э. Сагетдинова. 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 получать 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.

¹ Бланшо М. Неопикуемое сообщество / пер. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998). Характер этого внимания еще предстоит раскрыть. Это может быть внимание [в контексте] лакановской аналитической сцены, которое, перефразируя Миккеля Борш-Якобсена, можно назвать «абсолютным мастерством» (*Borch-Jacobsen M. Lacan: the absolute master / tr. by D. Brick. Stanford: Stanford University Press, 1991*). Различие между педагогикой, учитывающей различные полюса обращения, и лакановским анализом состоит в том, что «другой», которому уделяет 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 индексально. Указывая на траекторию своего скольжения вдоль цепочки означивания, оно имеет сигнификатом 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 мас-

альных 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, что на него нельзя ответить, заняв индивидуальную моральную позицию. Дело в том, что справедливость предполагает уважение к абсолютному Другому, уважение, которое должно предшествовать любому знанию о другом¹. Другой говорит, и наш долг — уважать его. Быть окликаемым в качестве адресата — значит отдаваться слушанию, и эти-

терства, соблазну поиска содержательного значения, связывающего по рукам префекта полиции (*Lacan J. Séminaire sur «La Lettre volée» // Lacan J. Ecrits. Paris: 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 я и восхищаюсь образцовым антигуманизмом 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 «Обольщение дочери» (*Gallop J. The daughter's seduction. Ithaca: Cornell University Press, 1982*) является, на мой взгляд, наглядной попыткой 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 транзакцией между субъектами, и как таковое его можно без труда поставить на службу власти, а его поток — направить в русло иерархического распределения мест.

¹ Мои размышления во многом близки идеям Эманньюэля 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 произведений Левинаса: «Они показывают, 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 / tr. by W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. 22*).

ческую природу этого отношения нельзя ничем оправдать. Мы должны слушать, не зная почему, прежде чем узнаем, что мы слушаем¹. Внимать речи — значить 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 другому, смысл которого передает немецкое слово *Achtung*², соединяющее уважение и предупредительность. «*Achtung! Ein andere*»³ — таково, возможно, (посткантианское) правило подобной этики, правило уважения в Другому, а не к Закону. То есть это не субъективная установка уважения к институтам государства, поскольку 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, событие, незапамятное, возвышенное. Институт образования хочет переработать его, смягчить шок, который он привносит в систему. Образование, как институт, пытается направить и утилизировать эту дружость так, чтобы извлечь из нее определенную пользу. Однако шок все равно возникает, поскольку он является *минимальным условием педагогики* и открывает ряд не подающихся вычислению различий, изучение которых составляет задачу педагогики. Образование, как *e ducere*⁴, 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 дружости мышления, которое кладет конец претензии на Я-присутствие и всегда требует дальнейшего исследования⁵.

¹ Такой подход не имеет ничего общего с альтюссеровской идеей идеологической интерпелляции, поскольку другой здесь — совершенно пустой факт дружости, а не институциональный аппарат государства (который может быть выявлен просвещенным критиком). Упомянутый оклик не наделяет субъекта иллюзорной автономией (как если бы это были водительские права), не «сшивает» субъекта, а ранит его, лишает иллюзии автономии.

² Внимание (*нем.*). — *Примеч. пер.*

³ Внимание! Другой (*нем.*). — *Примеч. пер.*

⁴ Вскрывать, выводить (*лат.*). — *Примеч. пер.*

⁵ В этом я, безусловно, расхожусь с людьми, вроде Брюса Уилшира, который пытается осмыслить образование как практику исцеления от отчуждения

И это касается как студента, так и преподавателя, хотя и несимметричным образом.

Требование уважения полюса адресата — не демагогия. Отказ видеть в студентах место простого воспроизводства либо профессора, либо послушных слуг, востребованных системой, не означает, что студенты занимают позицию автономии либо аутентичности или что получить образование они смогут просто подтвердив свою 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 процесса¹. 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 года: переворачивание иерархии, в результате которого студенты оказываются воплощением реального Университета.

На вопрос Университета 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 ин-*

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), о чем можно судить по моей предыдущей главе, 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» (с. 282). Для него человеческое сообщество становится несколько более осязаемо ощутимым и материальным, нежели сообщество Гумбольдта, с пропорциональным усилением надежды на искупительную религиозность.

¹ В этом, на мой взгляд, заключается опасность «критической педагогики» Пауло Фрейре (*Freire P. Pedagogy of the oppressed. New York: Seabury Press, 1973*): опасность своего рода маоистской приверженности идее третьего мира, в котором угнетенные становятся (вместо исчерпавшего себя промышленного пролетариата) носителями буржуазной идеалистической надежды на исторический смысл.

ститут увяз в капиталистическо-бюрократической системе¹. 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 извлекать из них выгоду для системы в целом. Нам это прекрасно известно: радикализм хорошо продается на университетском рынке. Отсюда вытекает тщетность радикализма, уповающего на Университет, который будет производить более радикальные виды знания, более радикальных студентов, больше всякого другого. 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 аккумуляции интеллектуального капитала.

Возможно, стоит еще раз противопоставить мой подход введенному Бурдьё понятию «культурный капитал»², которое вдохновляет аналитику Джона Гильори в книге «Культурный капитал». 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 рассматривается в качестве циркулирующего внутри культурной системы, замкнутой в национальных границах. Чтобы символический статус можно было квантифицировать, анализировать по аналогии с денежной стоимостью, система, в которой он распределяется, должна быть закрытой. Поэтому Бурдьё и его эпигоны стремятся ограничить поле своих исследований, часто апеллируя к необходимости кон-

¹ «Университет принадлежит к системе в той мере, в какой эта система является капиталистической и бюрократической» (*Lyotard J.-F. Nanterre, here, now // J.-F. Lyotard. Political writings. P. 56*).

² См.: *Bourdieu P. Homo academicus; Guillory J. Cultural capital: the problem of literary canon formation. Chicago: University of Chicago Press, 1993.*

текстуальной 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 транснациональные рамки, в которых должен ставиться вопрос 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 одновременной ограниченности и открытости. Мы более свободны, чем раньше, 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, не можем. Надо платить зарплаты, выдавать гранты и т. д. Следовательно, вопрос заключается в том, каким образом мы можем ставить вопрос отчетности, *преодолевающий* логику учета? Экспоненциальный рост коммодификации информации, происходящий 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 коммодификации, 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 открытым вопрос смысла, составляющего предмет споров. Воздавать справедливость Мышлению, прислушиваться к нашим собеседникам, означает 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 делает аудиторию, а не разворачивается перед ней. Обеспечение таких условий, чтобы аудитория подобного рода педагогики «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, гендеров, сексуальностей, этносов и т. п. Она состоит не только из студентов; в нее должны войти финансирующие организации, контролируемые государством и частные. Создание такой аудитории и обращение к ней не вдохнет в Университет новую жизнь и не решит все его проблемы. Однако это позволит исследовать различия такими способами, которые приносят свободу лишь в той мере, в какой они ничего не предполагают заранее.

11. ОБИТАНИЕ НА РУИНАХ

К настоящему моменту могло сложиться впечатление, что мое описание нынешней ситуации предвещает довольно мрачное будущее Университету в целом и гуманитарным наукам в частности. Однако это далеко не так. Мы могли бы, бросив пророческий взгляд в грядущее, сказать что-то вроде: через двадцать лет гуманитарные науки больше не будут сосредоточены вокруг изучения национальных литератур. И эти предсказания были бы более-менее точны. Однако мои аргументы касаются не столько точной дисциплинарной структуры Университета XXI века, сколько того, что эта структура будет *означать*, т. е. какой смысл она будет иметь в качестве институциональной системы. Вот почему в моем анализе до сих пор игнорировался скачкообразный и многогранный процесс, т. е. реальная форма проявления тенденций, которые я попытался выявить. И по этой же причине, анализируя деятельности университетов, я привык отдавать предпочтение самоописаниям (вроде рекламных проспектов), а не эмпирическим данным. Я охотно признаю, что судя по всему, повседневная жизнь профессоров и студентов изменилась не столь значительно, как можно было бы ожидать. В то же время важным преобразованиям подвергся тот способ, каким повседневные практики организуются и осмысляются. Более того, у этих преобразований довольно интенсивный ритм (ритм, а не скорость, поскольку соответствующие изменения не линейны, а прерывисты). Из чисто эвристических соображений я помещаю эти преобразования под рубрику «деревференциализация», которая указывает на упадок идеологической функции Университета, тесно связанный с симптоматичным превращением идеологической критики во внутри-университетскую методологию.

Процесс деревференциализации, однако, не является исторической неизбежностью для Мышления. То есть я не использую алиби деревференциализации, чтобы оправдать свое желание бро-

сить Университет. Напротив, мне кажется, что включение в изменения и их переоценка могут открыть дорогу инновационному и творческому мышлению. Но подобные инновации состоятся, только если мы подвергнем 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 в 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.

Во всех этих описаниях предполагалось, что Университет будет служить 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 является ключевым элементом понимания 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 размышлять о *диссенсусе*, а не о 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»¹.

Я, со своей стороны, предложу своеобразный прагматизм, который не просто признаёт отсутствие у данного института внешнего референта и предмета для гордости (как Стенли Фиш в работе «Свободной речи не существует»), а пытается сделать дереференциализацию поводом для *détournements* и радикальных под-

¹ *Graff G. Beyond the culture wars: how teaching the conflicts can revitalize American education.*

спудных преобразований¹. Подобные действия могут принимать форму критики, но они не будут апеллировать к трансцендентному субъекту самопознания, способному отстраняться от своего поведения и критиковать его. 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: это прагматизм, не верящий, что он сам обеспечивает свое 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 платонических 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 людей, что не равносильно убеждению их в «правоте» моих принципов.

Институциональный прагматизм, таким образом, означает для меня признание того, что сегодняшний Университет — это институт, теряющий потребность в трансцендентальном обосновании своей функции. Университет больше не является просто современным, потому что отныне ему для функционирования не нужен великий нарратив культуры. Будучи бюрократическим институтом совершенства, он способен инкорпорировать огромное внутреннее разнообразие, не требуя объединения множества различных идиом в идеологическое целое. Их унификация отныне является вопросом не идеологии, а их меновой стоимости на расширенном рынке. Поэтому, как учит нас холодная война, улаживание конфликта не означает его разрешение. Неидеологическая роль Университета подрывает претензию любого мятежа на авто-

¹ *Fish S. There's no such thing as free speech: and it's a good thing too. Oxford: Oxford University Press, 1994.* Я вспоминаю, в частности, очерк Фиша мильтоновском обществе Америки, в котором он говорит, что «институциональная жизнь более долговечна, нежели внушает словарь краха или революции» (с. 271). Следовательно, любые новшества и отличия усваиваются самоорганизующейся традицией, в основе которой лежит лишь собственная история приспособлений.

матический радикализм, одновременно делая радикальные притязания на новое единство легко поддающимися поглощению 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, не должны довольствоваться перестройкой призрачного города. Усилия, направляемые исключительно на реформу Университета, грозят заслонить от нас масштабы стоящей перед нами — в гуманитарных, социальных и естественных науках — задачи переосмысления категорий, которые более двух столетий определяли интеллектуальную жизнь¹.

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 Государственного университета Нью-Йорка в Буффало оживляют искусственные бетонные руины, имитирующие греко-римскую храмовую архитектуру, что могло бы показаться неуместным в Северной Америке, не будь это прямым следствием изложенной мной выше истории. Эта история повествует о встрече модерности с культурой, которая опосредует повторный синтез знаний, возвращающий нас к первородному единству и непосредственности утраченного истока — будь это всепроникающий солнечный свет и ослепительная белизна искусственной античности или земное общественное единство шекспировского «Глобуса»². Такого рода повествование было в ходу по крайней мере начиная с Ренессанса, который на самом деле имел место в XIX веке, когда Буркхардт, Патер и Мишле начали ностальгировать по исходному моменту

¹ В качестве простого примера можно привести мое обсуждение того, как интернет грозит делигитимировать структуру научных изданий: *Readings B. Caught in the net: notes from the electronic underground // Surfaces. 1994. Vol. 4. № 104.* Доступна через гофер-сайт Монреальского университета.

² В Калифорнийском университете тоже есть искусственные руины, прозванные местными «Стоунхенджем», — столь же неуместная культурная отсылка.

повторной культурной унификации (я уже обсуждал формы этой ностальгии в другом тексте¹).

Цикл сонетов «Древности Рима», принадлежащий перу дю Белле, является, по замыслу автора, первым шагом к ренессансу Франции как лингвистически единого национального государства, ренессансу, к которому он призывает в своей работе «*Dé-fense et illustration de la langue française*»². 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 фундамент современности, то для романтиков руины были ценны как руины, их даже искусственно встраивали в основания богатых домов, точно так же как во «Франкенштейне» Мэри Шелли монстр частично строит свою субъективность, подслушивая, как читают «Руины империй» Вольнея. Согласно этой романтической истории, фрагментированный субъект (монстр, собранный благодаря технологии из фрагментов тел, утративших органическую жизнь) эстетически присваивает разрозненные осколки теперь уже прерванной и безжизненной традиции. 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, заново синтезируется в искусстве.

Романтики, восхищаясь руинами *как руинами*, а не как следами возрождающегося прошлого, восстанавливают традицию как форму эстетического переживания благодаря субъективной установке ностальгии. Возведенный в Буффало симулякр гре-

¹ См.: *Readings B. When did the Renaissance begin? // Rethinking the Henrician era / ed. by P. Herman. Chicago: University of Illinois Press, 1993*, где дается более развернутое описание изобретения Ренессанса и вопроса наблюдаемости истории.

² «Защита и прославление французского языка» (*фр.*) — трактат Ж. дю Белле, опубликованный в 1549 году. — *Примеч. пер.*

ко-римской культуры, служащий фундаментом Государственного Университета Северной Америки, предлагает туманную смесь того и другого: привязку искусств и наук к конкретной традиции (разумеется, это не традиция коренных американцев). Симуляция руин служит орудием романтико-эстетического присвоения прошлого, а размещение их позади бетонных строений нового Университета вытекает из герменевтического рассмотрения знания как средства интерактивной встречи с традицией. В любом случае, руины являются объектами субъективного присвоения или подчинения, 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 забвение¹. 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 соседствуют². Прошлое не стирается настоящим, а 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 за счет обращения к избытку эстетического чувства (ностальгия) или к эпистемологическому овладению (прогресс знания). Руины института культуры просто существуют там же, где и мы, и нам нужно проложить свой путь среди них.

Такой способ осмысления наших отношений с традицией отличается от предложенного немецкими идеалистами (которые стремились вернуть традиции, единство и жизненность, осущес-

¹ 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 сплачивает 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).

² Фрейд З. Недовольство культурой / пер. А. М. Руткевича // З. Фрейд. Психонализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 70—71.

твить ренессанс за счет герменевтической переработки)¹. Мы не должны помогать возрождению или ренессансу Университета; мы должны рассматривать его руины как осадок исторических различий, напоминающих нам о том, что Мышление не может просто присутствовать. 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 установить стабильную или оптимальную связь между внутренним и внешним, между башней из слоновой кости и улицей. Давайте рассматривать Университет так же, как мы рассматриваем институты. В конце концов, мне, чтобы включить свет, не нужно верить в рассказ о Человеке (универсальном субъекте истории), производящем электричество благодаря тому, что он покорила природу и заставил ее служить себе, но и от моего неверия свет не исчезнет. И сколько бы я не продолжал верить в подобный рассказ, это не обеспечит мне поступление 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 ви-

¹ Это требует институционального прагматизма, т. е. того, что Сэмюэль Вебер называет «деконструктивной прагматикой». См.: *Weber S. Institution and interpretation*. Особ. гл. 2 «Границы профессионализма». Если Стэнли Фиш и Ричард Рорти склонны приветствовать 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 профессиональные авторитет и компетентность. Как указывает Вебер, «модерный университет был институциональным орудием, с помощью которого можно было утверждать и поддерживать профессиональную претензию на монопольную компетентность» (с. 32). В качестве противовеса он предлагает не холистическое отрицание абстракции и границ, а «деконструктивную прагматику», которая «работала бы „изнутри“ разных дисциплин, демонстрируя конкретно, в каждом отдельном случае, каким образом исключение границ из поля организует практику, которую оно делает возможной» (с. 32). Я думаю, что это образцовый пример критики институтов без обращения к алиби: как к алиби идеального института, так и к алиби потенциального отсутствия любых институтов.

ду отчаяние или цинизм; речь идет лишь об отказе от религиозного отношения к политическому действию, в том числе — отказе от набожного отвержения действия или воздержания от него. Вспомните слова Леонарда Коэна: «Они присудили мне двадцать лет скуки за попытку изменить систему изнутри»¹. 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 значит призывать к безвластию; это значит настаивать на том, что представители академического мира должны работать без алиби, как старались делать лучшие из них.

Если еще раз вернуться к проводившейся выше аналогии с итальянским городом, то это не подразумевает ни снос старых построек ради возведения рационально спланированного города, ни веру в то, что мы можем вновь вдохнуть жизнь в старый город, вернувшись к утраченным корням. В структурном плане каждый из этих подходов предполагает, что мы не живем в городе, что мы некоторым образом располагаемся в пригороде, ломая голову над тем, как поступить с безлюдными руинами. Но место нашего обитания — 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 науки читают лекции о путешествиях, а естественные науки продают сладости реального знания и большие игрушки). Если процесс консумеризации зашел наиболее далеко 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 масс-медиа благодаря таким организациям, как NASA и Эпкот-центр, поэтому производство научного знания тесно связано с системами воспроизводства массовой культуры².

Прекращение строительства сверхпроводящего суперколлайдера показывает, что окончание холодной войны сказалось не

¹ *Cohen L. First we take Manhattan // L. Cohen. I'm your man. CBS Records, 1988.*

² Нечто близкое по духу делает Эндрю Росс в книге «Необычная погода» (*Ross A. Strange weather. London: Verso, 1991*), хотя он несколько преувеличивает влияние этих связей на научные практики и нормы.

только на готовности государств вкладывать деньги в соревнование в сфере гуманистической культуры. Все более острой становится проблема содержания естественнонаучного образования, а также того, 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, кому может адресоваться 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 квазинеисчерпаемого 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 веке, больше уже не столь практически очевиден. На самом деле, он никогда таким и не был. Английская филология первоначально воспринималась в Соединенных Штатах как практичная и утилитарная альтернатива изучению классики¹. Разумеется, как показывает Графф, довольно быстро изучение английской литературы профессионализировалось в соответствии с немецкой моделью *Geisteswissenschaft*² как автономное поле исследований, что должно было обеспечить ей звание «науки», области знания³.

Выше я намекал на незавидную судьбу философских факультетов, которым, похоже, уготована та же участь, что уже постигла факультеты классической литературы, поскольку законы, регулирующие потребление предметов роскоши и сделавшие Университет немислимым без сильного философского факультета, были отвергнуты в пользу рыночных императивов. Возможно, это не так уж и плохо, поскольку отсюда вовсе не следует, что

¹ См.: *Graff G. Professing literature. P. 19—36.*

² Наука о духе (нем.). — *Примеч. пер.*

³ 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» (*Graff G. Professing literature. P. 55.*)

вопросы о природе и границах мышления, о добродетельной жизни и пр., которые в свое время обсуждались под рубрикой «философия», перестали или перестанут ставиться. Отсюда следует лишь то, что в современном обществе ничто не говорит о необходимости готовить индивидов к постановке подобных вопросов. Наоборот, философские факультеты превращаются в прикладные отделения, на которых эксперты предоставляют *ответы*, а не разрабатывают вопросы. Наиболее яркий пример — медицинская этика, не в последнюю очередь потому, что бум в области медицинской этики является продуктом взаимодействия между биомедицинской технологией и экономикой «системы» медицинского страхования в США.

Теперь ответственность за вопрошание перешла к факультетам филологии, которые сами все больше отходят от проекта исследования национальной литературы. «Англоязычное и сравнительное литературоведение» служит в Соединенных Штатах всеохватывающим термином, обозначающим в целом факультет гуманитарных наук, и похоже, поэтому его постепенно вытесняет менее тяжеловесное название «культурные исследования». Следовало бы задуматься о том, почему «культурные исследования» выигрывают у таких традиционных наименований, как «история идей» или «интеллектуальная история». Это обусловлено как связью последних с действующим поисковым (*research*) проектом исторического факультета, так и с тем, в какой мере термин «исследования» (*studies*) учитывает, что профессионализация академического мира сегодня больше не определяется изысканиями (*research*) как центральной идеей. Иными словами, как я показал в главе 7, идея культуры в культурных исследованиях на самом деле не является идеей в сильном смысле слова, выдвинутой Университетом модерна. То есть культурные исследования не столько предлагают культуру в качестве регулирующей идеи исследования и преподавания, сколько признают неспособность культуры служить такой идеей.

Честно говоря, я недостаточно осведомлен, чтобы анализировать параллельные процессы, которые могут протекать 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 созвездии профессиональных школ, которые будут охватывать различные специализации, традиционно относившиеся к гуманитарис-

тике, например, медиа и коммуникации. Такие профессиональные школы будут усиливать обществоведческий компонент в традиционно гуманистических областях исследования, в чем немаловажную роль будет, безусловно, играть использование культурных исследований в роли дисциплинарного проекта, включающего гуманитарные (критика эстетических объектов) и социальные (социология, коммуникации) науки. В этом есть определенная историческая ирония, поскольку данная перспектива поразительно напоминает исходные планы многих университетов, получавших земельные участки от государства, пока большинство из них не приняли исследовательскую модель Университета из соображений дополнительного престижа и сопутствующего финансирования. Нам уже рекламируют этот горизонт ожиданий 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 потребительской услугой (в смысле индивидуального внимания к тем студентам, которые платят) и культурным маникюром. Притязания гуманитарных наук на научные исследования, на *Geisteswissenschaft*, которые на протяжении истории модерного Университета обеспечивали гуманитарным наукам 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 описанном мной в 10-й главе смысле — может быть предметом внимания в Университете. Мы должны четко понимать одно: в природе 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 Мыш-

ления. Но в то же самое время мысль, чтобы оставаться открытой для возможности Мышления, для постановки себя под вопрос, не должна быть экономической. Она соотносится, скорее, с экономической траты, чем с ограниченной экономикой расчета¹. 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 уподобить ситуацию профессора ситуации теряющих власть священнослужителей — сталкивающихся, с одной стороны, с неверием и, с другой, с телевизионным проповедничеством, — то мы должны уяснить свою связь с данным институтом и, равно, отказаться играть роль священников. 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 оживлению туристической активности и набиванию карманов нечистоплотных университетских чиновников.

Чтобы указать, каким образом можно обитать на руинах Университета, не питая веры, но сохраняя приверженность Мышлению, я бы хотел вернуться к тому, что было сказано мной 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, определив 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 вырожждению.

В данном контексте некоторая доля оппортунизма может быть даже необходимой. Обитать на руинах Университета — значит

¹ Истоки этого различия см. в: *Батай Ж.* Понятие траты / пер. П. Хицко-го // *Ж. Батай. Проклятая доля.* М.: Гнозис, Логос, 2003.

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 что 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 строящие маленькие империи или, говоря иными словами, становятся способами бездумного участия в институционально-бюрократической жизни.

Я призываю не к обобщенному междисциплинарному пространству, а к определенному ритму дисциплинарного прикрепления и открепления, задача которого — не допустить исчезновение вопроса дисциплинарности, 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 как к неевропейской философии, так и к европейской нефилософии потребовало бы рассмотрения европейской философии.

Интеллектуальные преимущества подобной организационной структуры обусловлены тем, что она может заимствовать дух североамериканской практики «свободных факультативов», не связывая их выбор с потребительством. Система выбора курсов, введенная Чарльзом Элиотом в Гарварде, столкнулась с двумя проблемами, обусловленными приписыванием студенту роли источника самостоятельного выбора: предполагалось, во-первых, что студент способен сделать осведомленный выбор способа приобретения сведений, и во-вторых, что знание имеет органическую структуру, внутри которой студент может перемещаться. 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 механизмов¹. В результате был достигнут компромисс, но напряжение между выбором и требованиями к диапазону курсов продолжило провоцировать споры относительно учебных планов в университетах США.

Я считаю, что рыночная структура постисторического Университета делает фигуру студента-потребителя все более реальной и что дисциплинарная структура распадается под давлением рыночных императивов. В этой ситуации нельзя защитить вопрос структуры знания как *вопрос*, сделать знание чем-то иным, нежели продаваемой и покупаемой информацией, путем укрепления сложившейся дисциплинарной структуры начальственными распоряжениями. Уильямов беннетов нашего мира чрезвычайно злит, что подобное решение больше не конкурентоспособно. Поэтому я предлагаю делать рынок курсов предметом Мышления и дискуссии, соотнося его с деятельностью факультета и администрации, а не оставляя исключительно на откуп студенческому желанию, которое удовлетворяется факультетом и которым управляет 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 оставлять открытым вопрос о дисциплинарности при любой попытке сгруппировать знания в некоторую совокупность, например, «историю современного искусства» или «афроамериканскую литературу». Лишь обязательное периодическое переупорядочение этих группировок делает их чувствительными к пределам своего производства и воспроизводства. Но прежде чем мы займемся расширением дисциплинарных структур Университета, нам следует сформулировать совершенно четкую программу найма исходя из

¹ 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 данных споров.

общего соотношения штатных факультетских 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 средневековью¹.

И все же я не до конца уверен в подобных планах, которые всегда отдают дурным утопизмом, так как не существует общей модели, не существует *конкретного* Университета Будущего, есть лишь ряд специфических локальных обстоятельств. Я излагаю эти предложения лишь потому, что хочу попробовать нащупать возможности, благоприятствующие Мышлению в рамках текущей (и, думаю, неумолимой) 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, признание того, что Университет находится в руинах, предполагает, скорее, отказ от подобных телеологий и желание вызывать в системе определенные события, не заявляя о том, что 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 исклю-

¹ Мои замечания относительно предметного охвата не должны бросать тень на специалистов по средневековью. Я думаю, что 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 собираюсь утверждать, что лишь предлагаемый мной шаг способен защитить классические и средневековые тексты от угрожающего им сегодня вымирания. Я также не могу здесь подробно останавливаться на аргументе штатных ставок, поэтому я просто предположу, что в ближайшей перспективе он будет по-прежнему выдвигаться. Однако я полагаю, что 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 преподавателей и студентов является экономической, поэтому, я уверен, ее можно будет продать администраторам с потенциально интересными результатами.

чительно правилу меновой стоимости (что происходит при любых буржуазных революциях). Обнаружение таких возможностей — не мессианская задача. Эти усилия не исходят из искупительного метанарратива, и поэтому они требуют от нас крайней осторожности, гибкости и остроумия.

Учитывая перспективу всеобщей дисциплинарной перегруппировки, мы, как мне кажется, должны 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 факта распада существующих культурных форм (вследствие вторжения открытого рынка) в шанс для Мышления, а не повод для проклятий или скорби.

12. СООБЩЕСТВО ДИССЕНСУСА

Выше я уже говорил, что и немецкие идеалисты, 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 завуалированного суда Ролза. 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 Кабала для ЮНЕСКО, которое оставляет надежду на то, что Университет как современный институт способен существовать вне рыночных императивов, — туманное высказывание о том, что Университет может «служить культуре» в силу своего «принципиального стремления» быть «моделью и шаблоном» для окружающего его общества — прямое повторение немецких идеалистов¹. И не важно, что этот аргумент уже был зачеркнут его призывами к «интернационализации» Университета как глобального института, которые означают разрыв любых связей между Университетом и окружающим его обществом.

Любой, кто хотя бы недолго находился в Университете, знает, что это не образцовое сообщество, что сложно найти объединения более мелочные и испорченные, чем университетские факультеты (за исключением, разве что, «образцовых общин» пригородов). 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 практиче-

¹ *Cabal A. B. The university as an institution today. P. 130.*

ским сообществом (стеклодувов, маляров, шинкарей); средневековый Университет — как община людей, обучающихся знаниям, — представлял собой корпоративное сообщество, 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 модерни, чем другие. В частности, заметные различия касаются, наравне с ролью попечителей, той степени, в какой религия продолжает служить основанием Университета, за что ратовал Ньюмен.

Однако центральное место в представлениях об образцовом современном Университете 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 монархией, племенем или землей. Современное допущение состоит в том, что, например, значение понятия «американец» является предметом выбора, совершаемого по свободной договоренности американцев, а не сущностью, обусловленной расой или климатом, либо решением монарха, которому изначально следует повиноваться. Поэтому считается, что те, кто рождены подданными современного государства, наделены властью 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 такого рода коммуникативных обменах, имеет своим условием подчинение идее государства. Субъект «свободен» лишь в той мере, в какой он или она становится — в собственных глазах — прежде всего подданным государства. Государство превращает индивидов в сообщество субъектов, поддерживающих идею государства, т. е. субъекты изначально лояльны идее государства. Поэтому инди-

вид, 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 современное сообщество неизбежно ведет к универсализации, так как в его основе лежит допущение *общечеловеческой* способности к коммуникации. Отдельные нации различаются лишь степенью воплощения своей сущностной человечности. ООН является современным институтом, поскольку стремится разрешить противоречие между национализмом и идеалом человеческого сообщества, при этом рассматривая нации по аналогии с подданными национального государства: как субъектов сообщества (наций). Горизонт консенсуса, определяющий современные представления о сообществе, обеспечивается исходным предположением, гласящим, что характер социальной связи может быть предметом свободной и рациональной дискуссии между субъектами, каждый из которых сможет в итоге свободно признать ее. Парадоксально, но согласие, обуславливающее возможность свободной и честной коммуникации, считается уже свободно и честно достигнутым, несмотря на отсутствие согласия.

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 этот 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. Можно представить, как субъект говорит себе: «Я испытываю привязанность; я знаю рациональное го-

сударство. 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 возможна. Культура заявляет, 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, вытекающей из возможности прозрачной коммуникации. То есть считается, что Университет институционализирует сам принцип, делающий возможным функционирование институтов как носителей социального единства. Это позволяет видеть в университетах чистые образцы коммуникации между субъектами, а не примеры бесчеловечного господства.

Этой логике 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 допущении о принципиальной прозрачности коммуникации. В своих блестящих перепрочтениях западной философской традиции Деррида подчеркивает, что любой попытке вступить в коммуникацию сопутствует основопола-

гающее насилие (редукция Другого к фигуре адресата) и структурный имплицитный сбой в репрезентации¹. 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 10, 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. 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 исходя из 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. Кроме того, такая стабилизация никогда не бывает тотальной, так как фразы, призванные добиться согласия с базовыми правилами коммуникации, сами не могут подчиняться устанавливаемым ими правилам. Как свидетельствует атака легкой кавалерии², презумпция коммуникации ведет к недопониманию с самыми разрушительными последствиями.

Если допущение о том, что мы можем говорить на общем языке, освещает путь террора³, какими словами мы можем описывать сообщество? Какова сущность социальной связи, если она не может быть просто предметом свободного выбора и рационально-

¹ Дело в том, что возможность референции можно помыслить лишь как результат утраты лингвистической прозрачности, как следствие внутреннего замутнения или уплотнения языка, делающего возможным ошибочное отнесение материальной референции к лингвистическому значению.

² Ставший нарицательным знаменитый эпизод Крымской войны, когда 25 октября 1854 года, в результате неправильно понятого приказа, британская кавалерия была направлена в узкую долину, где русские войска нанесли ей значительный урон. — *Примеч. пер.*

³ Этот момент подробно разбирается в работе Ж.-Ф. Лиотара «Разногласие» (*Lyotard J.-F. The differend*).

го согласия в коммуникации? И что это значит для Университета — института, предположительно воплощающего данную модель 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 (домодерная общность крови и земли) и не модерное допущение о всеобщей признаваемой возможности коммуникации, как оно вообще может складываться? Я полагаю, что, размышляя об Университете, мы должны подвергнуть серьезной критике модерное притязание на коммуникативную прозрачность; мы должны выяснить, что значит становиться «неприкаянным сообществом», как удачно выражаются члены Теоретического коллектива Майами¹. Вопрос сообщества, укрывающегося 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 «Бездействующем сообществе» и «Неописуемом сообществе» — первыми попытались проанализировать сообщество, лишенное идентичности². Такое сообщество, определяемое конститутивной неполнотой (Бланшо) или совместным отсутствием (Нанси), состоит не из субъектов, а из *сингулярностей*. Это не органическое сообщество, так как его 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.

Эти рассуждения особенно важны в контексте осмысления Университета, поскольку, если вспомнить мои наблюдения в гла-

¹ 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.

² Nancy J.-L. *The inoperative community* / ed. by P. Connor; tr. by P. Connor, L. Garbus, M. Holland, S. Sawhney. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990; Бланшо М. *Неописуемое сообщество* / пер. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998. Бланшо и Нанси опираются на Батая и сюрреалистов, пытаясь осмыслить сообщество без идентичности, без всеми разделяемого ядра, которое обеспечило бы социальную связь.

ве 10, 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 самотождественности: о миге, когда моя ответственность перед другими больше не будет меня разрывать изнутри, отдалять от самого себя.

Желание субъективной автономии, например, привело 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 тех действий). 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 «*x* процентов» с доходов белых американцев не сможет полностью изгладить историю расизма в Соединенных Штатах (какова «стоимость» линчевания?). 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. Однако я останавливаюсь на них, чтобы показать, каким образом следует переосмысливать сущность социальной связи. Можно сказать, что это «уплотнение» социальной связи или что 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 и никто не является *образцовым* гражданином (гражда-

нином, 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 «всякого» сообщества. Агамбен характеризует социальную связь в этом сообществе с помощью более простых понятий, нежели я: не как обязательство, а как *мимолетность*, солидарность тех, у кого нет ничего общего, но кто волей случая оказался вместе¹. 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 обязательство перед положением вещей, *ta pragmata*². Поэтому человека, по словам Аристотеля, можно сделать несчастным после его смерти, подвергнув его детей общественному порицанию³. Социальная 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 легитимирующее само себя 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 собой 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 дать ответ. Подобное сообщество гетерономно, а не автономно. Оно не претендует на право называть и определять себя; оно подчеркивает, что *нельзя авторитетно занимать позицию авторитета*. Никакой кон-

¹ Agamben G. The coming community.

² Обязательства, вещи (*греч.*). — *Примеч. пер.*

³ Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // Аристотель. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 1100а30.

сенсус 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 исключению включения (пусть даже тотального включения всех людей перед лицом и во имя борьбы с космическими пришельцами) не должно структурировать наше представление 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 (сообществом)¹. Точнее, политическое как случай сообщества не представляет собой совместность, которая утверждает автономного коллективного субъекта, получающего право говорить «мы» и терроризировать тех, кто не хочет или не может говорить «мы»². 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.

¹ Нанси различает две версии политического: с одной стороны, социотехническую организацию общества, с другой — сообщество, заставляющее «свою коммуникацию давать сбой» (*Nancy J.-L. The inoperative community*. P. 40—41). 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» (*Lyotard J.-F. The differend*. P. 98).

² Дальнейшее обсуждение лиотаровского представления о тоталитарной силе внешне демократического «мы» см. в моей работе: *Readings B. Pagans, perverts, or primitives // Judging Lyotard / ed. by A. Benjamin. London, New York: Routledge, 1992. P. 174—176.*

Логика обмена получила в США такое распространение, что дети подают в суд на своих родителей, требуя денежной компенсации за отказ выполнять родительские обязательства. Подобный шаг совершенно логичен с капиталистической точки зрения: если между родителями и детьми существуют обязательства, то они должны иметь денежное выражение (иначе они не действительны) и потенциально — быть предметом соглашения. То есть капиталистическая логика всеобщей взаимозаменяемости (логика денежных отношений) предполагает, что любые обязательства конечны, могут быть выражены в финансовых категориях и переведены на язык денег. Это логика ограниченной или замкнутой экономики.

Разумеется, когда кто-то заводит речь о не-конечных 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 не-конечной 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 аргументам относительно педагогики, высказанным в главе 10, то можно сказать, что ощущение невычислимой другости студента влияет на педагогическую сцену. В определенной мере студенты всегда более чувствительны к другости преподавателя, и это становится заметно, когда они говорят или отвечают так, что это вынуждает преподавателя переосмыслить свои идеи, хотя почти всегда в несколько ином ключе, нежели предлагали студенты. Точно так же преподаватель может (и, надеюсь, так и происходит) побуждать своих студентов переосмыслять их идеи, но конечный результат остается в итоге невычислимым. Педагогические отношения, иными словами, ставят обязательство в зависимость от существования другости.

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 так же 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 суть может быть предметом познания, — первый шаг к террору, так как она делает возможным знание того, что такое не-человек, знание о том, перед чем у нас нет ответственности, о том, что мы можем свободно эксплуатировать. Говоря проще, обязательства перед другими нельзя сделать объектом знания 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 осуществлению проекта полного самопонимания (автономии), ни к коммуникативному консенсусу относительно сущности своего единства. Скорее, оно добивалось бы усложнения своей гетерономии, своих различий. Иными словами, подобное сообщество следовало бы рассматривать в соответствии с моделью *зависимости*, а не эмансипации. Если говорить без обиняков, у нас хроническая зависимость от других, и никакие двенадцать шагов¹ не позволят нам освободиться от этой зависимости, сделать ее предметом полностью автономного субъективного знания. Следовательно, социальная связь

¹ «Двенадцать шагов» — психотерапевтическая техника, используемая в группах Анонимных алкоголиков. — *Примеч. пер.*

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 связаны¹. Поэтому мы не можем освободиться от нашей зависимости от других. В этом смысле мы остаемся вечно незрелыми, зависимыми — как бы это не раздражало Канта.

Столь продолжительный и довольно непростой экскурс в проблемы обязательства и социальной связи был нужен для того, чтобы указать на один парадокс. По словам Джанни Ваттимо, современное общество — это «общество всеобщей коммуникации»². Ваттимо также отмечает, что в результате масс-медийной «интенсификации социальной коммуникации» мечта о самопрозрачности, лелеемая модернистским проектом, оказалась не воплощена, а подорвана (с. 17). Утопия самопрозрачности, непосредственно постигающего себя общества, все члены которого каждый миг беспрепятственно коммуницируют друг с другом безо всяких недопониманий или проволочек, — фантастический образ греческого *полиса*, нарисованный немецкими идеалистами, — не осуществилась. И причиной послужила 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, которому предстояло 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 смысл³.

¹ Более подробно невозможность подвергнуть отношение к Другому когнитивному синтезу обсуждается в: *Levinas E. Totalite et infini*. Paris: Livre de poche, 1992. P. 71.

² *Ваттимо Дж. Прозрачное общество* / пер. Д. Новикова. М.: Логос, 2002. С. 7.

³ 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*.

Поэтому в условиях глобальной экономики Университет больше не должен выступать образцовым сообществом, интеллектуальным Левиттауном¹. 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? Образует 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 покончит с плачем по утраченной идеи культуры, нуждающейся в политическом возрождении.

Этой же цели служат мои предложения касательно дисциплинарности. Вместо идеи нового междисциплинарного пространства, которое объединит Университет раз и навсегда, 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 преподавателям и студентам, что им не нужно беспокоиться насчет совмещения разных вещей, поскольку это не их проблема. Все, что от них требуется, — продолжать делать то, что они делали всегда, позволив администрации решать общий вопрос 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 работы и помогает достижению тотального качества.

¹ Город в США недалеко от Нью-Йорка, построенный Уильмом Левиттом в конце 40 — начале 50-х годов XX века. Задумывался как идеальный, рационально спланированный город, обеспечивающий доступным жильем большое число семей. В США является символом массовой застройки. — *Примеч. пер.*

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 даже сырьем для оценивания в категориях 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.

Размышления о сообществе, отказывающемся от достижения единства как за счет экспрессивной идентичности, так и за счет транзакционного консенсуса, указывают, 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, протекающее 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; он соотносится, скорее, с диалогизмом, чем с диалогом.

Мышление, о котором я веду речь, не составляет социальную миссию Университета, так как оно изначально разрывает связь между Университетом и национальной идентичностью, связь, которая почти триста лет приносила некоторым университетским интеллектуалам власть, престиж и деньги. Но это не означает отказ от социальной ответственности. Просто реальная ответственность, этическая честность несовместимы с великим нарративом национализма, который до сего момента служил источником описания общественной функции университетского исследования и преподавания. Отказ от этого легитимирующего метанарратива является пугающей перспективой, 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. Несомненно, происходит фундаментальное изменение роли и функции интеллектуала, и представители Университета должны попытаться повлиять на направление этого процесса. Данной 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 века, также являющегося концом эпохи национального государства.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие редактора	4
От переводчика	14

Билл Ридингс. УНИВЕРСИТЕТ В РУИНАХ

Предисловие	18
Благодарности	19
1. Введение	21
2. Идея совершенства	44
3. Упадок национального государства	71
4. Университет в границах разума	83
5. Университет и идея культуры	93
6. Литературная культура	103
7. Культурные войны и культурные исследования	125
8. Постисторический Университет	162
9. Время исследования: 1968 год	179
10. Сцена преподавания	197
11. Обитание на руинах	218
12. Сообщество диссенсуса	234

Научное издание

Серия «Universitas»

Ридингс Билл

**УНИВЕРСИТЕТ
В РУИНАХ**

Редактор *О. Е. Ямная*

Художник обложки *Т. Ю. Таран*

Технический редактор

Т. К. Раманович

Корректор *И. А. Ситник*

Компьютерная верстка

Е. М. Товчковой

Подписано в печать 30.01.09.

Формат 60×84/16. Бумага офсетная.

Гарнитура Школьная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 14,41 + 0,12 вкл.

Уч.-изд. л. 15,37 + 0,07 вкл.

Тираж 200 экз. Зак. 218.

Белорусский

государственный университет.

ЛИ № 02330/0056804 от 02.03.2004.

220030, Минск,

проспект Независимости, 4.

Отпечатано

с оригинала-макета заказчика

Республиканское

унитарное предприятие

«Издательский центр Белорусского

государственного университета».

ЛП № 02330/0056850 от 30.04.2004

220030, Минск,

ул. Красноармейская, 6.