

www.piron.culturecenter-su.org

БРОЙ # 22 / 2022 / ЖАК ДЕРИДА: ФРОНТОВЕ

URL: http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2022/01/Cohen-and-Zagury-Orly_Wears-and-tears-of-the-European-Humanities.pdf

Износването на европейските хуманитарни науки

Жозеф Коен и Рафаел Загюри-Орли

Резюме: Настоящият контекст в Европа и в Запада, както и в много други части на света, е белязан от опустошителна атака над хуманитаристиката, а оттук – и над идеала на университета. Тези набези са видими в голям брой европейски страни днес, а импликациите им са особено осезаеми във Франция. Тази статия започва с изследване на природата на съвременния западен контекст при тези атаки, както и причините и начините, по които те засягат идеала на университета до степен да предизвикат обезценяване без паралел – дори отричане – на критическия дискурс. Въпреки че по определен начин ние се ангажираме с онова, което, следвайки Дерида, бихме нарекли „деконструкция на критиката“, целта ни ще е да вдъхновим и предложим ново бъдеще за критическата теория.

Ключови думи: хуманитаристика, Европа, критика, деконструкция, Дерида, академични институции, университет

Жозеф Коен е професор по съвременна философия в University College Dublin. Той е основател на Ирландския феноменологически кръг, а с Рафаел Загюри-Орли – на „Философски срещи в Монако“. Автор и редактор на многобройни публикации върху Хегел, Хусерл, Хайдегер, Левинас, Дерида, някои от които в съавторство с Рафаел Загюри-Орли. Сред скорошните му публикации е *L'Adversaire privilégié*, (Paris: Éditions Galilée, 2021), в съавторство с Рафаел Загюри-Орли.

Рафаел Загюри-Орли е израелски философ, който е преподавал из многобройни университети в Европа и Израел. Понастоящем преподава в Парижкия католически институт и е директор на програма в Международния философски колеж, Париж. Автор и редактор на книги върху Дерида, Левинас, Хайдегер, немския идеализъм, някои от които писани заедно с Жозеф Коен. Сред последните му публикации са *L'Adversaire privilégié*, с Жозеф Коен (Paris: Éditions Galilée, 2021) и *Le Dernier des sionistes* (Éditions Les Liens Qui Libèrent, 2021).

Настоящият контекст в Европа и на Запад въобще, както и в много други части на света, е белязан от нарастващ неоконсерватизъм, от наченки на онова, което се нарича „консервативна революция“, която води след себе си опустошителна атака срещу хуманитарните науки и като следствие от това, срещу *идеала* за университета. Тези атаки са видими и изявени в множество европейски държави, а техните импликации са силно осезаеми във Франция, държавата, върху която конкретно ще се концентрираме в това есе. Например, независимо от това че философията съставлява значителна част от *бакалавърството*, днес тя е изправена пред риска да изчезне от гимназиалната програма поради една образователна „реформа“¹, чиито последствия значително ще намалят броя на студентите, записали се в хуманитарните науки, като по този начин неизбежно ще застрашат присъствието на философията във френските университети, а оттам и в академията като цяло. Ще започнем с разглеждане на природата на споменатите атаки срещу хуманитарните науки, както и с това как и защо те се отразяват на идеала за университета до степен да предизвикат нечувано обезценяване, може би дори отричане, на критическия дискурс. Въпреки че по определен начин ще се ангажираме с онова, което бихме могли да наречем – след Дерида – „деконструкция на критиката“, нашата цел винаги ще бъде да вдъхновим и така да предложим ново бъдеще за критическата теория. Това вдъхновение и бъдеще за критическия дискурс и теория би могло да ръководи или ще ръководи историята на понятието и идеята за критика, както и модусите на критическия дискурс и теорията, за да надскочат и превъзмогнат себе си в посоката на едно нередуцируемо философско задаване на въпроси. Все пак нашето *деконструктивистко* критическо начинание *никога* няма да се стреми да впише изследването някъде, да ограничи креативността и да възпре философските въпроси чрез дневния ред на определено начинание, който функционира в името на дадена идеологическа претенция, основана само върху измерими цели и задачи, както и върху количествени резултати и постижения. Тъкмо напротив! В името на критическия дискурс и теория ние ще се опитваме непрестанно да преминем отвъд техните традиционни измерения. И ще вършим това, за да се съпротивляваме на разпространението на обезценяването и отричането на критиката – ситуация, която влияе не само върху преподаването и предаването на хуманитарно знание, а също и върху циркулацията и ефекта на

¹ Référence Blanquer:

https://www.lemonde.fr/campus/article/2019/04/17/reforme-du-bac-la-philosophie-est-en-peril_5451330_4401467.html;
<http://www.appep.net/les-professeurs-de-philosophie-contre-les-reformes-blanquer/>

хуманитарните науки в публичната сфера. И начина, по който се преподават хуманитарните науки днес в университети и гимназиални институции по цяла Европа, и тяхното критическо влияние в социалнополитическата област бързо ерозират, изместени и скрити от предполагаемото автентично знание и истински научните изследвания. Без да заклеимяваме ценностите на научното знание и научната строгост тук – ще видим как и защо се оказва ключово да си спомним тези ценности, като в същото време вероятно да ги снабдим с друг източник, който да замени претенцията за обективност и измерените количествено цели и резултати, – ние все пак искаме да демонстрираме как и защо нормативното настояване върху такива ценности може да изглежда и изглежда днес като път към ограничаването на креативния импулс на европейските хуманитарни науки и следователно, към изтощаването на идеала за иновация и инвенция в академията.

Ситуацията не може да бъде редуцирана до просто още една *криза* на европейските науки². Тя се поражда и извира от една дълбоко вкоренена и опасна форма на *нихилизъм*, която е разпространена в европейските хуманитарни науки³ – *нихилизъм*, който преобладава ако не във всички, то поне в много от различните пространства и сфери на нашата рационалност. Наистина, не бива да пренебрегваме или омаловажаваме значението на nihilism, което е широко разпространено в нашия настоящ политически и социален, или дори философски контекст. За мнозина nihilism се е превърнал в отминал въпрос, положен в рамката на историята на философската традиция и дебат (например Якоби в немската философска традиция, руския nihilism, дебата Ницше – Хайдегер върху европейския nihilism и т.н.). Все пак обаче, според нас nihilism днес е преобладаващ и износването на ценностите и нормите, както и нарастващата невъзможност за поправка на старите или постановяването на нови ценности и норми за нашата политическа и социална ситуация, са показателни за всеобщият срив на способността на човечеството да преоткрие себе си отвъд повторението на конвенционални но изтъркани схеми на значението и означаването.

² Вж. Хусерл, Е., *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*, София: Критика и хуманизъм, 2002.

³ Под „европейски хуманитарни науки“ ние възнамеряваме да обединим областите на научно знание и изследване, които са специфични за критическия, историческия, литературния и културния аспект на човешкото мислене. И наистина, те би трябвало да бъдат разграничени от областите на различните природни науки и следователно да се различават именно от обективната методология и концепцията за истина, както и от емпиричните, количествени и епистемологични пресупозиции на научните търсения и изследвания.

Поставили ли сме вече въпроса за съвременния нихилизъм в неговите разнообразни и различни ефекти върху нашето политическо и социално случване? Казали ли сме кога и защо нихилизмът е започнал да преобладава в самите начини, по които нашата рационалност се справя със и интерпретира исторически събития? Подчертали ли сме как и защо философската рационалност произвежда именно нихилизъм, като се опитва да преодолее нихилизма чрез установяването на суверенни ценности и норми, основани върху предполагаемата способност да събираме множествените индивидуални екзистенции в обобщена общност на разума или в унифициран хоризонт на измерими, количествено представими значения и задачи, резултати и цели⁴?

Защо тогава нихилизъм и защо да употребяваме тази представа, която съдържа дълга история на разнообразни присвоявания на названието, а оттам и дълбоки неразбирания при установяването на нашата актуалност? Наистина, ние ще предложим *минимална* дефиниция на нихилизма, обозначавайки какво точно той означава и какво предполага за разбирането на нашето съвремие. Защото ние не само предлагаме да разкрием как и защо нихилизмът преобладава в нашата настояща социалнополитическа, а също и академична и културна ситуация; става дума за това как специфичен тип нихилизъм изпразва от съдържание самия идеал на европейските хуманитарни науки. Също така се опитваме да демонстрираме, че това износване не може по никакъв начин да бъде квалифицирано като *поредната криза*, все едно сме изправени пред липса в нашата история, липса, чрез чието разбиране и обхващане рационалността би могла да улови унаследените проект и задача на европейските хуманитарни науки.

Защо твърдим, че европейските хуманитарни науки не са изправени днес пред *поредната криза*? Защо логиката на кризата тук и днес вече не е приложима за разбирането на положението на европейските хуманитарни науки? Какво се е случило с европейските хуманитарни науки, към което да не може (вече не) да се

⁴ Въпреки че Дерида *никъде* не тематизира ясно въпроса за нихилизма, според нас неговия философски жест, а по този начин и унаследения призив към хиперболизирана отговорност и идеята за справедливостта като предшестваша и предвещаваща истината, несъмнено засяга изтощението на ценностите и нормите, типично за съвременния нихилизъм. Все пак ние твърдим, че Дерида не се опитва да наложи отново ценности и норми срещу тяхното структурно изтощение, а по-скоро да промени философията, както и политиката и етиката, като изобрети и разпространи един различен призив към отговорност и идея за справедливост, които идват от съвсем различен източник, а не от ценности, норми, автономия и рационална универсалност. Този друг източник, който не е несводим до универсалността, призовава сингулярността на всеки акт, като всеки път се стреми да откликне повече отколкото може на повика на всеки един сингуларен Друг.

подходи като към криза или то да не може да бъде назовано чрез нейните същностни означаващи, по-конкретно чрез онези за преодоляване, преминаване, разрешаване и лекуване?

Модерността винаги се е конституирала и се е структурирала от и чрез една логика на кризата. В този смисъл, кризата е, така да се каже, източник и ресурс за съвременната философска рационалност. Когато развивал спекулативната логика на същността на Историята в Йена, Хегел определил как кризата, като винаги вписва формата на *спора* в ставането на Историята, представлява „източник на нуждата от философия“⁵. Това твърдение предполага, че кризата, а следователно и появата и проявлението на прекъсването ѝ, развива в движението на Историята, отбелязва *нуждата* от повторно разработване на значение, способно да разгърне наратива на самата История. Въпреки че Хегеловата философия не може да бъде редуцирана до наивното определяне на прогреса и последователността – сякаш историческите събития конституират линейно нарастване и еволюция на Историята, – няма съмнение, че за Хегел историческата криза представлява движение на разгръщането на *негацията* на значението и следователно на *нищетата* на означаването, чрез което структурата на историческия разум схваща себе си и се разпознава *като такава*. С други думи, *негативността*, като същност на историята, винаги и вече се придвижва напред и следователно отрича себе си чрез издигането на историческото съзнание и чрез нуждата да се схване като познание за тоталността на Историята като рационален и обхващащ наратив *отвъд* простата репрезентация на исторически събития.

По този начин кризата репрезентира както разрива и нищетата *в* Историята, *така и* възможността, залегнала в историческото съзнание, за това тя да се издигне *отвъд цезурата* към своето разбиране в един тотализиращ и рационален исторически наратив. С това кризата отбелязва счупването, или бездната, примера на несъгласие и срыв, момента на разделение при разгръщането на рационалното значение и на наратива на Историята, но в същото време призовава за преодоляване на онова, което *отчуждава* историческото съзнание в Историята. Кризата е винаги всичко друго *освен* криза: тя е постоянно *трансформирана* и *превърщана* в преходен момент, способен да се превъзмогне и надмогне *отвъд кризата*, миг на дисфункция, който бива непрестанно транслиран *в рамките на* по-големия исторически наратив, определен от помирението на значението в Историята.

⁵ Вж. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trsl. H. S. Harris and W. Cerf, New York, SUNY Press, 1988.

Етимологията на думата *криза* остава изключително показателна за казаното. *Crisis* идва от гръцкия глагол *krinein*, което означава „отрязвам“, „разделям“, „сортирам“, а оттам и „разграничавам“, което предполага момента на „решение“ или „отсъждане“. Тя идва от древногръцкия медицински речник и е използвана от Хипократ: *криза* е моментът, когато трябва да се вземе решение за лечението на пациента и следователно бележи точката, когато пациентът *или* ще се възстанови от заболяването, *или* ще му се поддаде. *Кризата* по този начин бележи един интервал, празнина, и репрезентира момента, в който трябва да се предприемат действия, за да се намери разрешение на раздора. Като се връща към медицинската дефиниция на Хипократ, Аристотел – и в този смисъл и Хегеловата философия на Историята определено спада към тази аристотелианска линия – ще подчертае как и защо *кризата* означава акт на определяне, а оттам и на отсъждане относно момента, когато едно конкретно действие е изведено на преден план в рамките на телеологията на постигнатото помирение на значението *отвъд* критичния момент или случай.

Думата *криза* е също така централна за юридическата система и принадлежи на речника на законовата област. Наистина, съдията (*kriter*) изиграва вземането на решение, което разрешава съдебен спор или несъгласие. Съдията разрешава въпроса, след като е разграничил, подредил и претеглил обвиненията и оправданията, като предприема конкретно отсъждане – наказание или оправдаване, – което позволява помирението след съдебния процес: *връщането към справедливия ред на нещата*. *Кризата* следователно обозначава момента на превключване и на повратна точка в юрисдикцията и медицината – момента, когато е взето решение в полза на възможността за преодоляване на спорните ситуации, като те бъдат разрешени чрез ангажиране отново с и инвестиране на по-обширен и означен исторически наратив. В нейната модерна версия – *криза* отвежда към „критика“, а оттам и към „критически дискурс“ – думата означава едновременно момента, когато се появява ограничение за разсъдък, ограничение за репрезентацията и схващането на дадена ситуация, *и* момента, когато разсъдъкът, от самата критична ситуация, начева разисквания, изчисления и рефлексия и така разделя, отличава и разграничава обективно смислените и безсмислените, справедливите и несправедливите траектории, които да бъдат последвани с цел да се предприеме действие, способно да възстанови разбираемостта и да послужи като изход от задънената улица или мъртвата точка.

Важно е да отбележим как и защо думата *криза* не може по никакъв начин да бъде разбрана *само* като негативен момент на разрыв в ставането на Историята. Тя в същото време съдържа и *мига*, който ситуира възможността за *поврат* и за *преобръщане* или *трансформация*, изхождащи от негативното по посока на разрешението, преустройството, излекуването, едно отсъждане, което представлява откритост към помирение отвъд самата криза. Кризата става източник на нуждата от собственото си разрешаване, а оттам и на модалността на развитие на историческото значение. Тоест тя в крайна сметка съвпада с възможността за разгръщане на разрешаването според историческото значение, способно да надмогне ограничението, което критичният момент е наложил на теоретичния разсъдък, както и на практическия разум, ако заимстваме Кантовата дефиниция на мисленето от модерността.

Все пак, ако този дискурс върху *кризата* и неговите призови за превъзможване конституират съвременната философия и следователно, ако модерното мислене винаги е формирано от разпознаване на *криза* като създаване на условия за издигане на нашето историческо съзнание отвъд нея, трябва да се запитаме, дали този дискурс е все още адекватен и може ли той да бъде адаптиран към нашата съвременна ситуация. Могат ли все още европейските хуманитарни науки да се настроят за този дискурс и така безкрайно да преразказват, повтарят и преизползват същата логика на *кризата* и нейното следствие, критическата теория, и да го правят във връзка с тяхното настоящо състояние в нашия съвременен свят? Нека поставим въпроса експлицитно и някак директно: дали логиката и дискурса на кризата адекватни и адаптивни за мислене на сингуларността на износването на европейските хуманитарни науки днес? Дали европейските хуманитарни науки, а това означава и университета, са изправени наистина пред *породната криза*? Дали европейските хуманитарни науки и университета не са задължени от нашата съвременна ситуация – такава, която е под влиянието на уникална форма на изтощение едновременно на нашия капацитет да я разпознаем *и* на условията за възможност, способни да ни издигнат отвъд нея, като я настройват и приспособяват към разумен исторически наратив – да изобретим друг подход, анализ или интерпретация на Историята и политическото, на философията и науката? Цялостно различен подход, който би могъл да подплати една нова модалност за своето практическо действие, дълг и отговорност? И нещо повече, не е ли едно от основните затруднения на европейските хуманитарни науки днес това, че съществува безвъпросно прибягване към логиката на кризата с цел да се справим

със своето настояще? Не се ли нуждаят европейските хуманитарни науки от друга диагноза, различна от диагнозата *криза*, за да се сблъскат с настоящата ситуация? И ако това е така, как тази нова диагноза ще предложи на европейските хуманитарни науки и университета нови форми на отговорност за нашата настояща ситуация?

Със сигурност тези въпроси, доколкото са зададени във връзка с нашия настоящ контекст, също така влияят на връзката на европейските хуманитарни науки и университета с тяхното минало и бъдеще. И наистина, логиката и дискурса на кризата предопределят една херменевтика на Историята, структурирана и фокусирана предимно върху философските означаващи за възпоменание на минали исторически кризи и активното проектиране на норми, ценности и основания, за да се изправим пред всяка бъдеща криза. Онова, на което сме свидетели, е честването на минали исторически кризи, където онова, което е припомнено, е как *ние* сме преминали през самата криза и сме успели преоформим и положим отново нишката на значението в Историята – активното проектиране на норми, ценности и основания, при което *ние* винаги и вече осигуряваме и подsigуряваме определено значение пред лицето на *което и да било събитие* от нашето бъдеще. Тези две философски означаващи на Историята, основани върху онова, което сме нарекли критическа херменевтика на Историята, структурират устойчивостта на логиката и дискурса върху кризата, където минали и бъдещи събития са вече настроени и приспособени към хоризонта на значението, което винаги е способно да обхване, репрезентира и да разпознае универсално ценността на въпросните исторически събития като такива и като събития за нашето историческо съзнание. Все пак, дали тази херменевтика именно не редуцира нашето историческо съзнание, докато се преструва, че го усилва? Не служат ли философските означаващи на спомнянето и проектирането за омаловажаване и принижаване на нуждата от нова отговорност към сингуларността (в българските преводи на Хегел се употребява „единичност“ (*Vereintzelung*) – бел. прев.) на историческите събития, била тя минала или бъдеща? Не показва ли чрез самото си функциониране тази критическа херменевтика на Историята своят собствен повтарящ се неуспех да мисли сингуларността на историческите катастрофи, докато се опитва тъкмо да ги разбере и обхване? Не съдържа ли тази критическа херменевтика на Историята *именно* ресурсите, необходими за мисленето на сингуларността на дадена историческа катастрофа – нейната необратимост, нейната незаместимост, нейното събитие, – без да я прави вече податлива на и съвместима със процеса на по-големия исторически наратив за значението, за обозначената криза, която винаги произвежда своето разрешаване в

рамките на своя обхват и от собствената си контекстуализация? И – ако достигнем до границите на тази силно критична ситуация, криза на критиката, на нейния дискурс и нейната логика – не съдържа ли означаващото *криза* в себе си мощно отричане или негация на сингуларност, дотолкова, доколкото то винаги води до собствената си категоризация, до собствената си техничност на дискурсивността пред лицето на минали, бъдещи или настоящи исторически събития?

Без да отричаме тези логика, дискурс и херменевтика на кризата, не сме ли изправени пред нуждата да изобретим или да преоткрием цялостно друга отговорност в името на европейските хуманитарни науки и университета, да се сблъскаме със своята съвременна епоха, нейното минало и нейното бъдеще? И ако е така, според кой закон или идея ще преосмислим своята отговорност към миналото, към настоящето и към бъдещето на европейските хуманитарни науки и идеята за университет?

Тази минимална дефиниция на съвременния нихилизъм показва една конкретна форма на „износване“, изтощение и измореност у европейските хуманитарни науки. Наистина, те са не само принудени заради своето оцеляване да се съобразяват с икономически ценности за това кое си струва и да се приравняват към форми на оценка, основани върху така нареченото обективно постижение, но и тяхната креативност е разяждана от начина, по който те самите действат според една затворена, самоопазваща се и консервираща логика на авто-имунност⁶. Тази логика, макар да е дефинирана, експлицирана и развита от самите европейски хуманитарни науки, ги застига, хваща ги в капан и ги проектира в един вид изключваща поза, където всички тенденции за иновативна наука и изследване твърде често биват изключвани с маската на така наречената „смислена“ и „адекватна“ академия. Нещо повече, това се случва, защото хуманитарните науки се налагат чрез структури на затворена само-защита, която твърде често може да доведе до логиката на авто-имунността – дали европейските хуманитарни науки днес не предизвикват своето собствено разрушение и не извършват своята собствена деструкция? Могат ли европейските хуманитарни науки, а следователно и идеалът за университета, да изобретят и преоткрият самите себе си – *според закона на идващото*, – без да паднат в капана на фундаменталната, само-защитна и само-затваряща се идентификация, където техните проектирани норми,

⁶ Върху тази логика на авто-имунност виж Дерида, Ж. *Вяра и знание: Два извора на „религията“ в границите на самия разум*. Прев. Вл. Градев. София: ЛИК, 2001, сс. 1 – 101 и *Rogues. Two Essays on Reason*, trsl. M. Naas and P.-A. Brault, Stanford, Stanford University Press, 2005.

традиционализъм и ценности винаги конституират и учредяват най-присъща дефиниция и правилност? Или, да се запитаме отново, какво бъдеще има мисленето в европейските хуманитарни науки и университета, при положение че те са структурирани и организирани, конституирани и наложени, винаги и вече според измерими и обективни норми за ценност и качество⁷?

Наскоро празнувахме 50-годишнината от май 1968-ма. Независимо от това че Жак Дерида не е ключов участник в това интелектуално и политическо събитие, той без съмнение е, макар и по свой начин, белязан от контекста, който води до май 1968-ма. Това наистина са много плодови години за Дерида – през 1967 г. той публикува три основни текста, „За граматологията“⁸, „Писмеността и различието“⁹ и „Гласът и феномена“¹⁰ – и само няколко години по-късно, през 1971 г., публикува „Белите полета на философията“¹¹ и през 1974, *Glas*¹². Нещо повече, някои текстове от творчеството на Дерида определено носят следите на събитията от май 1968 г., което е директно свързано с централния въпрос за университета¹³. Текст, написан от Жак Дерида през 2001 г., „Бъдещето на професията и безусловния университет (Какво би могло да се случи утре благодарение на „хуманитарните науки“)¹⁴, напомня някои идеи от по-ранни текстове споменати тук и ще послужи като ръководна нишка за нашето четене и анализ на ролята и бъдещето на университета и по-общо, на европейските хуманитарни науки, в нашата съвременна ситуация.

Остава все така трудно да тематизираме или обективираме събитията, именувани като май 1968-ма. Много е трудно да определим точно какво се е случило през май 1968 г., без в същото време да редуцираме тези събития до поредица от лозунги и крилати фрази. Като продължаваме да се сблъскваме с важния според нас въпрос за нихилизма и в същото време с широтата на *изтощението* в европейските хуманитарни науки, ние бихме искали да си спомним или да се върнем по определен начин към май 1968 г. Трябва да се върнем към

⁷ Note sur Heidegger et l'idée de l'université

⁸ Дерида, Ж., *За граматологията*, София: ЛИК, 2001.

⁹ Дерида, Ж., *Писмеността и различието*, София: Наука и изкуство, 1998.

¹⁰ Дерида, Ж., *Гласът и феномена*, София: ЛИК, 1996; Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trsl. D. B. Allison and L. Lawlor, Evanston, Northwestern University Press, 1973

¹¹ Derrida, *Margins of Philosophy*, trsl. A. Bass, Chicago, Chicago University Press, 1982.

¹² Derrida, *Glas*, trsl. J. P. Leavy Jr. and R. Rand, Lincoln and London, Nebraska University Press, 1986.

¹³ See Derrida, "The Ends of Man", in *Margins of Philosophy*, trsl. A. Bass, Chicago, Chicago University Press, 1982, pp. 111-136.

¹⁴ Derrida, "The Future of the Profession and the University Without Condition (Thanks to the 'Humanities,' What Could Take Place Tomorrow)", in *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, Ed. T. Cohen, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 24-57.

въпросните събития и да покажем как въвличените действащи лица влизат в конфронтация с нихилизма и се опитват – независимо от това че ние, разбира се, няма да следваме сляпо примера на май 1968-ма – да преформулират университета по такъв начин, че да изтласкат склонността към нихилизъм от нашата съвременност, нихилистична склонност, която е била в определен смисъл вече видима и осезаема по онова време.

На нас ще ни се наложи да подходим по заобиколен път, като поставим въпроса за университета. И наистина, университетът не само играе важна роля в социалната промяна, протестите и формите на съпротива, свързани с движението от май 1968 г. (наред с въпросите за хвърлянето в затвора и наказването, за психиатрията и лудостта, за чужденците през тежката съдба на нелегитимните чуждестранни работници), но също така възплачва много от надеждите и желанията на май 1968-ма: надежди и желания за „експериментиране“ (Рансиер), „разрив“ (Бадиу), „трансформация“ (Лиотар), „ре-политизация“ (Лефорт и Касториадис) и „трансмисия“ (Сиксу) на знание и практики – трансмисия, която не се схваща като разпределяне на ерудицията, а по скоро като неспирно движение на разучаванията и проучванията (всички знаем за тези опити да се предефинира педагогиката чрез експерименти, характерни за май 1968-ма, като например създаването на университета Венсен в предградията на Париж). Тези надежди и желания намират своята кулминация в стремежа да бъдат учредени нови институции, такива като университетите, където йерархиите (приет – неприет; професор – студент; платен служител – безработен; чужденец – гражданин; управление – подчинение; завършил – незавършил – слушател на лекции) да бъдат дестабилизиращи и в крайна сметка отменени и където всички нива на висше образование ще бъдат смесени, с променлив характер и съчетани в една единствена педагогическа рамка.

Когато подхождаме към въпроса за университета, трябва да си спомним една книга, написана през 1985 г., която рамкира цялото събитие от май 1968 г. като философски източник на „анти-хуманизъм“ и където обвинението в нихилизъм е вече насочено срещу така наречените „мислители от май 1968-ма“ (Дерида, Фуко, Алтюсер, Лиотар, Делюз, Лакан, Бурдийо). Тази работа е със сигурност несериозна, но ние би трябвало да я разгледаме тук, защото тя е типична за определена *doxa* относно май 1968-ма и относно определено течение в следвоенната френска философска мисъл. Днес въпросната *doxa* е доста разпространена. Важно е да споменем, че книгата, която действа като реакция, всъщност не е нищо повече от

повторение на твърденията на Хабермас – доста повърхностни наистина – във „Философският дискурс на модерността“¹⁵.

Книгата, за която става дума, се чете като есе реакция. Нейната цел е просто да установи отново хоризонта на значението и действието, подбудени от трансценденталната способност за съждение, чрез някак ограничено и конвенционално четене на Кантовата критическа философия, сякаш тази философска позиция трябва само да бъде повторена *като такава*, за да осигури правилно мислене и разбиране на нашата действителност. Макар несериозността на книгата да е добре известна – несериозността на нейната обща интерпретативна теза, както и на нейната методология (това произведение наистина, без никакви нюанси, струпва заедно мислителите дотолкова различни като Делюз, Дерида, Лакан, Фуко, Бурдийо, Лиотар и Алтюсер, като ги слага под обща шапка), – ние ще разгледаме темата за май 1968-ма през тази книга. Тя е написана от Люк Фери и Ален Рено и е озаглавена „Френската философия на шейсетте“¹⁶. В тази работа Люк Фери и Ален Рено твърдят, че философското събитие май 1968-ма бележи смъртта и следователно изчезването на човешкия субект като една автономна, отговорна и социална субектност. В тази ясно формулирана и прицелена интерпретация изглежда сякаш мислителите, свързани с май 1968-ма, – от Делюз до Алтюсер и Бурдийо, от Дерида, Лакан и Лиотар до Фуко, всеки посвоему – всичките утвърждават краен „анти-хуманизъм“. За Люк Фери и Ален Рено единственият целенасочен отговор на въпросите и проблемите, зададени от май 1968-ма, би било установяването отново на грубовата, класическа и традиционна форма на хуманизъм, основана върху автономията на трансценденталния субект, която почива върху възможността за проектиране на нормите за неговите действия и предполагагане на единство на неговото знание.

В този смисъл двамата учени съсредоточават цялата дискусия относно Май 1968 върху статута и значението на хуманизма, като това понятие се основава върху модерната идея за субектност и автономна свобода. Наистина, Люк Фери и Ален

¹⁵ Хабермас по-късно променя своето мнение по този въпрос. И наистина, след своята лекция на *Юдейскости: Въпроси към Жак Дерида*, проведена през декември 2000 г. в Париж, Хабермас признава, че всъщност не е чел Дерида, а само е бил „вдъхновен“ от англо-американски вторични източници, когато е писал за френския философ. Сравни „Как да отговорим на етически въпрос“ в *Юдейскости: Въпроси към Жак Дерида, Judeities. Questions for Jacques Derrida*, trsl. B. Bergo and M. Smith, (Ed. B. Bergo, J. Cohen, R. Zagury-Orly), New York, Fordham University Press, 2007, pp. 142-154.

¹⁶ A. Renaut and L. Ferry, *French Philosophy of the Sixties*, trsl. M. Cattani, Amherst, University of Massachusetts Press, 1990. Трябва да отбележим, че оригиналното френско издание е озаглавено *La pensée 68*. Бихме могли също така да преведем това заглавие като *Мисълта на 1968*.

Рено поставят въпроса по следния начин: как изобщо би било възможно да трансформираме социалните принципи, да модифицираме нормите, да променяме социално-политически-образователните институции – с други думи, европейските хуманитарни науки и, при по широк подход, идеята за университета, – ако самите тези промени не са вече предположени от автономен, свободен и отговорен човешки субект, който е част от и участник във социалността на човешката общност, основана върху рационални ценности? Да не приемем съществуването на такава способност и възможност за прилагане на рационалните ценности и универсалните норми към теоретичното знание и практическото действие, би означавало да изпаднем във – и да останем в капана на – едно *перформативно противоречие*. За Люк Фери и Ален Рено следователно, изследването на така наречените „свойства“ или „качества“, т.е. какво е свойствено за човека, типично за така наречената анти-хуманистична реакция на мисълта на май 1968-ма, ще обрече всички тези френски мислители на несъстоятелната позиция да утвърждават тъкмо онова което отрича предварителните условия на техните твърдения. Нещо повече, Люк Фери, както и Ален Рено, не се колебае да заподозре, че една вкоренена перверзия, един вид недобросъвестност, е приведена в действие в онова, в което те не виждат нищо повече от тенденция. Френските мислители, които те явно интерпретират, са заподозрени, че обезсилват и отричат условията за възможност на своите собствени „речеви актове“ и би могло да го правят само ако извличат полза и печалба от основанията и от фундамента на нормите и идеалите, които те се опитват да критикуват.

Перформативно противоречие и „недобросъвестност“ са двете главни обвинения – или, можем да кажем, заклеявания – отправени от Люк Фери и Ален Рено към така наречената „френска философия на шейсетте“ – като че ли някога е съществувала такава стабилна, фиксирана, хомогенна същност. Излишно е да се споменава, че радикалната критика на хуманизма, предприета от „френската философия на шейсетте“, по никакъв начин не е отправена в подкрепа на някаква онтологична общност – и това важи за всичките френски философи обсъдени тук, и особено за Дерида, когото Люк Фери и Ален Рено обвиняват яростна и хайдегерианска форма на анти-хуманизъм. В контраст с онова, което Люк Фери и Ален Рено твърдят в своя анализ, очевидно е, че критиката на Дерида към хуманизма в никакъв случай не предполага приемането на хайдегерианска онтологическа общност. Независимо от това че обвиненията, отправени от Люк Фери и Ален Рено, са просто смешни, ние трябва да си спомним как още много рано

– поне от времето на семинара в Екол нормал супериор, озаглавен „Хайдегер: Въпросът за битието и историята“¹⁷, – Дерида радикално се разделя с Хайдегер по въпроса за общността и нещо повече, по въпроса за политическото, което той никога не е разглеждал като доминантна и предопределена история на Битието в разгъването на „същностна“ игра между съдбата на гръцкото събитие и нейното усвояване от немския език и народ.

Критиката на Дерида към Хайдегеровото мислене на Битието деконструира философските означаващи за Историята на истината за Битието, която е вкоренена в онтологията на общността и политиката. И наистина, тази критика разрушава статуса на технологията и нейния иманентен поврат (*Kehre*), дискурса върху *Ereignis* (събитие – нем. Бел. прев.) и *logos* на дара и подаряването, на прилагането на Историята на Битието като присъствие и разпространение на апокалиптичния *logos*¹⁸ на *скритостта* и *разкритостта* в истината (*aletheia*), както и на целия диспозитив на опасността, заплахата и спасението. Тук трябва да си спомним, че поставянето на въпроса за хуманизма философски не е по необходимост ограничено до анти-хуманизма: то може по доста различен начин да се открие към етиката *отвъд* хуманизма и към една форма на отговорност *извън* хоризонта на моралната автономия и етиката на договарянето. Нещо повече, можем ли да сметнем моралната автономия и етиката на договарянето за изцяло неповлияни от онова изтощение на хуманитарните науки, на което сме свидетели днес и в университетите, и извън тях? Този последен ориентир е тъкмо което намираме в преосмислянето на хуманитарните науки от Дерида. Той ги вижда като място, където теоретическото и практическото определяне на „човешкото“ биват поставяни под въпрос и разпитвани отново непрестанно.

Люк Фери и Ален Рено не само не успяват да доловят сингуларността на май 1968-ма и по този начин остават слепи за разнообразните и уникални философии, които изригват през шейсетте във Франция: те също така пренебрегват фундаменталния философски въпрос, който би трябвало да придружава всяка възможност за трансформация, промяна или бунт. Наистина в своя анализ така и не считат за необходимо да поставят основния философски въпрос, който е централен за май 1968-ма: в какъв смисъл бихме могли да трансформираме или да променим

¹⁷ Вж. Derrida, *Heidegger: The Question of Being and History*, trsl. G. Bennington, Chicago, Chicago University Press, 2016.

¹⁸ Cf. J. Cohen and R. Zagury-Orly, “Beyond Apocalyptic Logos”, in *Heidegger and Jewish Thought. Difficult Others*, (Ed. E. Lapidot and M. Brumlik), Lanham, Rowman & Littlefield, 2018, pp. 15-32.

ценностите, нормите или институциите, ако модусът на тази трансформация остава поробен и зависим от традиционните и метафизични определения на хуманизма? Нещо повече, всички тези метафизични определения на хуманизма – субектност, автономност, свободна воля и др. – не са ли, поне отчасти, съпътстващи и свързани с претоварването и пренасищането, което *движението* от 1968 г. ни караше да избягваме и заобикаляме, като изобрети изцяло различни философски, както и политически, перформативи. И още повече, не трябва ли университетът и университетските факултети, които принадлежат на хуманитарните науки, да възплъщават мястото и пространството, където самите исторически и философски определения на хуманизма трябва да си останат безусловно под въпрос и разпитвани? Всичко, което засяга въпроса за човечеството, тоест въпроса за това кое е свойствено на човешкото същество, „трябва по правило да намери своето място за безусловна дискусия и без предварителни предпоставки, своето легитимно място за проучване и преработване, в Университета, в рамките на Университета и най-вече на хуманитарните науки“¹⁹.

Независимо от това, в нито един момент от своя анализ Люк Фери и Ален Рено не поставят под въпрос суверенността на субекта, хоризонта на рационалното съждение и идеала на интересубективността, основан върху нормативния ред на хуманизма. Те в нито един момент не задават въпроси за отношението между суверенността на субекта и политическата конфигурация на държавата – отношение, което подплатява порядъка на общността, а впоследствие полага и реда на юридическите, културните и образователните институции. В този смисъл те се провалят при разглеждането на фундаментални въпроси, поставени от мислителите, които те свързват с май 1968-ма: не може ли трансценденталната структура на субектността като нормативна основа и морално основание на политическото също така да бъде свързана с реда на господство и подчинение, която заличава и отрича сингуларностите, вкоренени в самите възможности за политическа и философска инвенция? Нещо повече, трябва ли нашата връзка с историята и историческите събития да бъде структурирана, схващана и обемана само през предварително зададената схема на възможни поправящи решения, които произлизат от винаги и вече разрешими кризи? Не изискват ли историята и историческите събития един изцяло различен подход вместо логиката, която винаги и вече вижда във въпросните събития – независимо от това колко катастрофални биха могли да бъдат –

¹⁹ Derrida, “The University Without Condition”, in *Without Alibi. Jacques Derrida*, trsl. and ed. P. Kamuf, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 203.

разгръщането и развитието на историческа рационална телеология (колкото и *хипотетична* да е тя), способна да превъзмогне събитията? Наистина, Люк Фери и Ален Рено не съумяват да поставят тези въпроси, тъй като остават твърде привързани към една критическа традиция, която цени най-много безвъпросната парадигма, съставена от универсалността, от централната позиция на волята на автономната човешка субектност и от рационалната нормативност.

Наистина събитието май 1968-ма (в „Целите на човека“ Дерида говори за „*ébranlement*“, дума, която в английското издание е преведена като „разтърсване“ (“*trembling*”)²⁰) изисква или очаква пре-разглеждане на нашия подход към историята – тоест, в крайна сметка, на нашата концепция за история, както тя е обвързана с позицията на трансценденталната субектност. Защото в строгите рамки на хоризонта на взаимната принадлежност на идеята за история и за трансцендентална субектност, турбулентността на май 1968-ма може да бъде видяна само като криза на разума, поредната криза в прогресията на телеологията на разума в историята. Следвайки това телеологично разсъждение, самата идея за *инвенция*, централна за критическата философия на Кант, губи едновременно своята уместност и съвременната си релевантност, тъй като в крайна сметка разсъждението почива върху функцията на трансценденталната субектност, която е винаги и вече способна да надмогне и превъзмогне онова, което схваща като криза в историята.

Далеч от простото предлагане на анти-хуманистично или дори анти-критическо начинание, опитите на така наречените „мислители на 1968-ма“ да рефлектират върху нещо *отвъд* обхвата на автономния субект поставят философска, както и политическа задача: *да изобретим възможността за мислене на историческите събития извън периодичността на „кризите“ и извън една регулативна телеология, зависеща директно от концепцията за модерен субект.* Вълненията от май 1968-ма остават нередуцируеми към моментно отклонение на разума, към поредната криза на разума, с която тези вълнения биха били надмогнати в развитието на историческата рационална телеология. Те сочат към нуждата от цялостно различна философска и институционална *инвенция*. Нека добавим тук – изцяло във връзка с Дерида, – че ако правилното название за май 1968-ма не е нито „революция“, нито „радикална трансформация“, а по-скоро *ébranlement*, то това е свързано с напълно различна идея за *критическо мислене* и *дискурс* и *инвенция*.

²⁰ Вж. Derrida, “The Ends of Man”, in *Margins of Philosophy*, trsl. A. Bass, Chicago, Chicago University Press, 1972, p. 133.

Онова, с което разполагаме, е *друга идея за критическо мислене*, където критическите наследство и традиция се активират и надвишават до степента на насърчаване и разрешаване на безспирно и безусловно задаване на въпроси към всички предпоставки и цели, които рамкират самото развитие на хуманитарните науки и институции и в частност и най-вече на университета. Ако „безусловният университет“ остава, и ако трябва да остане, привързан към всички форми на критически въпроси, той трябва независимо от това – без да отрича или да изоставя тези форми на съпротива – непрестанно да предлага по-нататъшни *хипер-критически* перформативи на мисълта и действието, интерпретацията и анализа, придвижвайки се *отвъд* цялата критическа сфера. Това включва перформативи *отвъд критическите норми и ценностите на рационалността и универсалността*, които да артикулират инвенцията и онова, което университета и хуманитарните науки обещават.

Според Дерида трябва винаги да се търси *друга идея за инвенцията*, основана върху необходимостта да се сблъскаме с рисковете на революционните ентузиазми и да се справим с тоталитарните пре-усвоявания и неправилни усвоявания на демокрацията, като следователно идеята трябва да управлява един *излишък от отговорност*, който не се съизмерява с никакви исторически и актуални въпроси за същността и идентичността на човешките същества, човечеството и хуманитарните науки – правата на малцинствата и жените, джендър-куиър небинарните проблеми, въпросите за гостоприемството към чужденците и техния статут, легитимирането на териториалните граници, историята на европейския колониализъм и др. Затова Дерида едновременно се заема с деконструкцията на революцията и реформата. Тъй като революцията винаги остава длъжна на определена група с определени характеристики, на определени „субект“ или „сила“ движещи историята, а реформата е винаги зависима и подсигурена от дадена субектност, способна да определи основата на нейната легитимация, Дерида се опитва да постави под въпрос и двете рамки за политическо вземане на решения и предприемане на действия, за да предвиди непрестанно възникващия *излишък от отговорност*, несводим към изпълнението на специфични и винаги твърде определени програми на въпросните две политически икономии.

Залогът тук не е нищо друго освен преплитането на една *добавка* на критическите дискурс и теория и ексцеса (*excess* означава и „излишък“ – бел. прев.) на инвенцията в и в рамките на университета – тоест в и в рамките на критическите ресурси и модуси на работа в университетските изследване, преподавателски

средства и научна работа. За Дерида идеята за университета е неспирно изискване и заповядване: той надвишава операцията си и собственото си значение и по този начин надмогва – без край и крайност, без проектиран идеал или завръщане към първоначалното определение, духа, идеала или себеутвърждаването – протоколите, конвенциите, нормите и ценностите, които е наследил от хуманизма. С други думи, идеята за университета трябва да въплъщава такава критическа съпротива, която да надмогва ограниченията и хоризонта на критиката напук на всички сили на догматичното и несправедливо присвояване и която изисква от нас никога да не се задоволяваме с централните означаващи на хуманизма, независимо дали те претендират да определят и измерват, управляват и командват или да контролират възможностите за човешко задаване на въпроси и човешка инвенция. Ето защо хуманитарните науки са призовани да деконструират идеята, историята, супозициите, крайността, означаването и интенциите на хуманизма в името на една различна форма хуманизъм или дори на нещо различно от хуманизма. Защото – и именно това бихме могли да наречем постоянно твърдение на Дерида – чрез своето престорено разбиране на същността на човешката природа, основната идея на хуманизма и историческото развитие произвеждат – в ущърб на самия хуманизъм, на означаването му и интенциите му – непоколебима форма на nihilизъм и като такива, се проявяват и представят като едно *рамкиране* и като структурна редукция на *позитивността* на човешкото същество. В този смисъл *шансът* за европейските хуманитарни науки би бил да се ангажира отново и да преосмисли човешкото *другояче*, различно от начина, по който идеята и историята са структурирали дефиницията и предопределеността на човешкото: наново да проектират мисленето и действието в името на човека според изцяло различна идея – неизчислима и нередуцируема, бунтовна и хетерогенно неопределима, непредвидима и неизмерима идея за човечеството.

Мнимото изследване върху „съвременния анти-хуманизъм“, който според Люк Фери и Ален Рено е непосредствен резултат от май 1968-ма, завършва, пропускайки най-важното твърдение на „движението“ май 1968-ма: неговия *призив* и неговата *снешност*. При концептуалните и херменевтически пресупозиции на своето четене, двамата автори са неспособни да схванат идеята, пропита в май 1968-ма: *необходимостта* от и *снешността* на *инвенцията* отвъд реформата и революцията. Онова, което Люк Фери и Ален Рено пропускат и са неспособни да идентифицират тук, са ролята и статусът на *инвенцията*, която вече не почива върху, и не разчита на, традиционното понятие за автономен субект и която, тъкмо

защото вече не е уверена в себе си, *може и трябва да изобретява* (invent – Бел. прев.).

Разбира се, в сърцевината на философията на Кант е залегнала идеята за *инвенция*. Тази идея осигурява условия за възможност на знанието, тъй като тя конституира основната епистемологическа рамка, в която нормативния ред на субекта е оправдан и обобщен на нормативно ниво. Все пак основното е в това – твърдение пропуснато от Люк Фери и Ален Рено, – че *този* модус на инвенция, неговата рефлексивност и неговото хипотетично „като че“, далеч от това да обуславя създението, далеч от това да разширява обхвата на нормативните заповеди, или да проектира субектността *отвъд* ограниченията на определените структури на обективното познание, все пак разгръща едно технологично рамкиране на познанието, обективираща епистемология, универсалистка морална нормативност, която влияе и наистина *редуцира* политическото действие и мислене. Като рамкира познанието така, той налага определена „де-политизация“, при която понятията за Човек, човешко, „Хуманизъм“, както и историите на тези понятия, никога не биват изследвани, поставяни под въпрос или развивани като такива. Тези понятия са обработвани в понятияен хоризонт „като че“ нямат никакъв исторически, философски или лингвистичен контекст. Още повече, онова, което се случва, е „де-политизация“ на институциите и тук в частност на университета – университета, който би трябвало да поддържа и да опазва капацитета си постоянно да задава въпроси към философската и политическата сфера на значение и действие.

В своя анализ Люк Фери и Ален Рено (като и двамата – след 1985 г. и в десетилетието 2000 – играят важни роли в политиката на образованието във Франция: през тези години във Франция Люк Фери става министър на образованието през 2007 г., а Ален Рено става един от главните деятели на управлението и общата насока на гимназиалното образование, поне така е в областта на философията) не успяват да осмислят възможността за *инвенция*, която да не бъде рамкирана от един обективиращ, епистемологически основан и нормативно затворен универсализъм. Следователно, онова, което пропускат в своето четене, е възможността да се схваща инвенцията *извън* ограниченията на антропоцентричния хуманизъм, която не означава нищо по-малко от нуждата от *хиперкритически дискурс*²¹ – не просто „критически дискурс“, – който да може²²:

²¹ Вж. Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, trsl. M. Quaintance, (Ed. D. Cornell, M. Rosenfeld and D. Carlson), New York and London, Routledge, 1992, pp. 3-67.

1. Да изследва *безрезервно* и да задава въпроси относно *изтощението* на традиционните понятия и относно начина, по който всяко едно от тях допринася за определянето както на значението, така и на политическото действие. Това изследване и поставяне под въпрос прекъсва традиционното философско разпитване „какво е...“ и възприема генеалогически метод – метод, който по-скоро се опитва да улови историческите ефекти на дадени понятия, отколкото да им даде онтологически определена дефиниция. Неговата цел е да пре-изследва цялостно къде, как и защо философско-етико-политическите понятия са се вписали в историята и според кой Закон *ние* сме възприели тези понятийни исторически определения като нещо структурообразуващо и функционално едновременно за значението и политическото действие.

2. *Безрезервно* да задава въпроси към множеството логики на суверенността, работещи в институциите и в частност в университета, както и да оборва стратегиите, възприети от въпросните институции, в техния опит да подсиgurяват, защитават и осигуряват своята собствена суверенност на знанието, действието, решенията и отсъждането. Този вид *хипер-критически дискурс безрезервно* поставя въпроси към автоимунните реакции, чрез които институциите се опитват да запазват и опазват своята собствена позиция в сферите на знанието и действието. Нещо повече, то *безрезервно* поставя под въпрос начина, по който тези институции налагат своето превъзходство чрез механизми на контрол (методология и оценка), при което монополизацията на изследването или научната дейност се смята за гарантирана или оправдана от тях. Наистина, кой би могъл да заяви уверено, че хуманитарните науки са по-добре днес, тоест след „епистемологическия поврат“ post-1968-ма в университета и начина, по който тази именно институция се е опитала да структурира познанието само през епистемологичната, аналитична и техно-научна призма?

3. *Безрезервно* да поставя под въпрос възможните и реални съюзи между институциите – тук отново за университета – и Държавата, където подобни съюзи могат да доведат до стратегии, комбиниращи и смесващи знание и политическа власт. На практика различните „етически кодекси“, особено в англосаксонския свят, са основани върху закостенели епистемологически очаквания и изисквания: към въпроси, принадлежащи към академичната научна дейност и преподаване, се

²² Ние тук следваме огледално седемте точки, които Дерид набелязва и разгръща в “The Future of the Profession and the University Without Condition (Thanks to the ‘Humanities’, what could take place tomorrow)”, *op. cit.*, pp. 50-54.

подхожда винаги от позицията на прозрачността, при което се търсят само нечувствителни, непроницаеми и закостенели разграничения между правилно и погрешно, между истина и лъжа, между яснота и двусмисленост, които твърде често отхвърлят възможната специфичност, изключителност и сингуларност на разглеждания „случай“. Онова, което често се отхвърля, е непреводимостта и невъзможността за пълна и цялостна прозрачност или недвусмисленост, които са в сърцевината на всеки диалог, среща или връзка. Не трябва ли академичната етика да започва с въпроса за сингуларността – сингуларността на езика, на начина на мислене, сингуларността на начина на изразяване, на свидетелството, на интерпретацията на всеки индивидуален „случай“? Не е ли необходимо етическият въпрос да застане *на границите на истината*²³? Следователно не изисква ли той пре-дефиниране на истината *отвъд* нейното конвенционално и традиционно понятие, пре-дефиниране като нещо *изцяло друго*, различно едновременно от нейната функция в нормативната рационална етическа рамка на критическата теория и от нейното екзистенциално определяне в „изначалната етика“ на Хайдегеровата фундаментална онтология?

4. *Безрезервно* да задава въпроси към възможните и реални съюзи между институциите – и тук още веднъж за университета – и икономическия ред, където твърде често изследователската и научна дейност се оценява само въз основа на предвидените печалби, и където всички полета на знанието и области на проучване и най-важното, и самият статут на *хиперкритическото* и отговорно разпитване – който изисква да зададеш правилния въпрос по *незаинтересуван* начин и да откажеш да бъдеш просто доминиран или управляван от икономическата печалба, – поемат риска да бъдат задраскани от историята на университета повече от когато и да било досега.

Тук се докосваме до един централен момент. Инвенцията предполага форма на признаване на изтощаването на традиционните понятия и понятийни репрезентации, използвани за оценка на кризата, които влияят на културните, икономическите, образователните и социалнополитически реалности *и* с признаването на това изтощаване да бъде призната и нуждата да бъде предложен проект, да бъдат въобразени и предвидени *други и изцяло различни перформативи и експресиви* за мислене, език, вземане на решения и действие.

²³ За по-нататъшен анализ на тази „позиция“, призоваваща за „заставане на границите на истината“, вж. J. Cohen and R. Zagury-Orly, “Wahrheit setzt Kunst setzt Gerechtigkeit voraus / La vérité suppose l’art suppose la justice”, in O. Auer, *Passe-Partout*, Vienna, Passagen Verlag, 2019.

Трябва да подчертаем факта, че не можем да навлезем в сложните философски движения и развития – тоест в самия контекст – на май 1968-ма само чрез предполагане и реабилитиране на рационален и автономен субект. Наистина, ако съществува нещо като поколение мислители, което да може да бъде проследено до така наречената „мисъл на 1968-ма“, отвъд радикалните различия между техните индивидуални подходи към „демокрацията“, „глобализацията“, „икономиката“, „историята“, „политическото вземане на решения“ и „действието“, „агресивността“, „значението“ и дори самата „философия“, те повтарят своето настояване и непрекъснато говорят за крайната необходимост *да се изобретят други и различни перформативи и експресиви* за смисъла и действието след изтощаването на традиционните понятийни репрезентации и на институциите (политически, икономически, културни, образователни), основани и базирани върху тях. Нещо повече, тези философи – ако съществува такова нещо като философ на май 1968-ма – са формулирали един от най-проникновените въпроси, поставени от второто поколение след Втората световна война, това второ поколение, което излиза на улиците през май 1968 г.: как е възможно Европа – като идеален проект – да бъде сполетяна от варварството на фашизма? Защо не сме му се съпротивлявали навремето? И какво означава „съпротивлявам се“ днес, когато формите на тоталитаризмите непрекъснато се изменят и модифицират?

Как да проучваме отново своите понятия за човешки права и демокрация, за критическо разпитване и за установяване на норми днес? По какъв начин се срещаме с миналото си? Дали просто не сме наложили отново същата структура, чрез която миналите исторически събития са разбирани и чествани, класифицирани, архивирани и надмогвани? Не сме ли изложени тъкмо днес на опасността от повторни появи и призраци на този начин на ситуиране на катастрофичните събития в нашата история?

Ако трябва да посочим подобие между тези мислители и със сигурност между Дерида, Лиотар, Делюз и Фуко – отново въпреки огромните различия между тях, въпреки техните спорове и несъгласия и въпреки техните така различни типове ангажиране с „марксизма“, „комунизма“, „протеста“, „съпротивата“ и др., – бихме казали, че то със сигурност няма да бъде открито в онова, на което англо-американската аналитична традиция поставя етикетите „релятивизъм“, „иррационализъм“, „антифундационализъм“ или дори „нихилизъм“; и със сигурност няма да бъде открито в онова, което носи крайно вулгарното название „пост-истина“. По-скоро, и вероятно е така, *единственото* подобие между тези мислители

е връзката, която всеки от тях има, поддържа и удържа с нуждата да правим инвенции отвъд осигуреността, предоставена от модерния трансцендентален субект, който остава винаги способен да подплати някой хипотетичен унифициран хоризонт на значението и действието. Подобие то между всичките тези мислители, *единственото* подобие, ако се впуснем в такава класификация, е идеята, че е необходимо да изобретим нови *перформативи* за смисъла и действието, *експресиви*, които не намират своето условие за възможност в епистемологическата позиция на рефлектиране, а по-скоро се противопоставят, без да се осланят и доверяват, на ерозията и изтощението на традиционните категории и понятийни репрезентации на знанието и етиката. И наистина, ако трябва да резюмираме концепцията тук, бихме могли да кажем, че нуждата да се задават критически въпроси, или дори да се деконструират предпоставките, пресупозициите и историята на хуманизма не предполага директно изпадане в антихуманизъм. То по-скоро означава да се устремим към придобиването на още един тип отговорност *отвъд* хуманизма, може би дори по-голяма отговорност от хуманизма.

Призивът или даже предизвикателството на май 1968-ма, наложителността и нуждата да се изобретят нови перформативи и експресиви за значението и действието отвъд понятийните репрезентации на знанието и действието, не са празна поза. Те са силно заредени политически и са опит за започване на предефинирането на институциите със задълбочено фокусиране върху университета. Призивът на май 1968-ма възнамерява да наруши господството на определено „епистемологично“ предимство и научната парадигма за знанието и нейните институции. Това „епистемологично“ предимство поставя сферата на европейските хуманитарни науки в едно монашеско и монадично затваряне, което никога не е трябвало да става определящо за тях. Призивът на май 1968-ма е да разпитваме безрезервно предимството на епистемологията, основана върху неоспоримото понятие „истината като увереност“ и структурирана според методология, или всъщност според „методологизъм“, който води до изключително вредоносната идея за суверенна идентичност. Призивът на май 1968-ма по този начин ни подтиква да се заемем с радикално разрушаване на епистемологичната рамка, супозициите и пресупозициите, чрез които институциите, и в частност университета, непрекъснато се опитват да контролират и конфигурират областите на знание и действие въз основа на предварително зададени ценности и норми за обективност. Естествено, този призив не е отправен, за да опровергае или оспори, да отмени или девалидира обективността като такава. Той по-скоро изисква от

университета *една добавка* от откритост и видимост; той най-вече изисква от всички институции да не се ангажират с едно епистемологическо пред-определяне на това какво да наричаме „човечество“, „значение“ и „истина“.

Ние предлагаме поредица от въпроси, върху които университетът ще трябва да се замисли. Тоест, университетът като институция ще трябва да *мисли към* възможността за развиване на изцяло ново отношение с неговите минало и бъдеще, памет, наследство, история (и нейните проекции), проекти и задачи. Нашата хипотеза е, че университетът трябва да *мисли към* развиването на *изцяло друго* отношение със своето *настояще*, своята съвременност, своето сегашно време, което ще бъде изместено и белязано от неразрешимо скъсване и противопоставяне, невъзможност за напасване и изговаряне на неговите основи и основания. Сякаш университетът трябва да, и от него се изисква да, преосмисли идеята за своята отговорност до границите на това, което остава немислимо, което се разбира не като оставащо извън мисленето, не като онова, което *не може* да бъде мислено или остава без значение, а като такова, което съществува *на границите* на немислимото – тоест, където немислимото може да влияе върху структурата на институционализацията, на определеното знание и осигурената рационалност. Университетът трябва да мисли тъкмо там, където *мисълта* и *действието* са непрекъснато призовавани да предоставят *добавка*, до степен, че нито една програма, нито една ориентация, хоризонт или логика не могат да удържат мисленето и действието в специфичен порядък. Защо университетът днес не започне да мисли там, където определена *граница* непрестанно се преминава, а именно границата на мисленето, на значението, на истината или на онова, което претендира да определя като истина? Университетът трябва да мисли на границите на истината – където тези граници са непрестанно разтягани и на свой ред разтягат определянето на истината, както и онези проекти, които се опитват да си присвоят истината – следователно университетът трябва непрестанно да отваря истината към радикалната промяна и трансформацията.

Превод от английски: **Георги Илиев**