

Епоха цинізму та її критики

Геннадій Аляєв

Петер Слотердайк. *Критика цинічного розуму*. Переклад з німецької Андрія Богачова. – Київ: Тандем, 2002.

Епоха цинізму ще не завершилася. Мало того, вона тільки набирає обертів. Світ перетворюється на арену змагання циніків, і в цьому змаганні не цинізм перемагає щирість та відвертість, а *найвідвертіший і найщиріший* цинізм бере гору над своїм більш сором'язливим і нерішучим візаві. Цинічна дія стає зразком поведінки, оскільки веде до успіху; цинічне ставлення стає ідеалом стосунків, оскільки дозволяє зберегти свою зверхність; цинічна оцінка стає необхідністю, оскільки свідчить про глибину критичного мислення (тобто, не тільки цинізм виглядає як *критика*, але й *критика* дедалі більше набуває цинічної подоби). Зрештою, цинізм постає не епізодом, не тимчасовим збоченням, а способом життя – так легше жити і легше виживати в цьому світі.

Совість завжди була обтяжливою ношею, але не завжди було так очевидно, що цей тягар можна просто кинути. Професор Сергій Кримський каже, що його слухачі – у будь-якій аудиторії – перестають йому вірити, щойно він починає говорити про совість та її кару. Звинувачення у безсовісності перестає бути образою – воно вже стає радше похвалою. За таких обставин будь-який моралізм безсилий – йому нема за що вхопитися, для цього потрібні бодай рештки совісті. Моральну оцінку цілковито заступає вартісний вимір, совістю стали гроші – найцинічніший витвір людства. Звичайна мораль беззахисна перед мораллю цинічно-грошовою – вона може тільки загинути мученицькою смертю, сподіваючись на майбутню канонізацію...

Такі невеселі міркування спадають на думку не з приводу чергового скандального вчинку відвертого циніка, від якого страждає ціле людство чи ти особисто, і не з приводу нового маніфесту цинічної моралі – такої собі «проповіді під горою», насиченої «здоровим глуздом» самозбереження та «життєвим реалізмом» пристосуванства. Навпаки, трагічні думки викликає викривальний супроти цинізму текст – текст, який мав би обеззброювати ворога та зміцнювати позиції опору; текст, який за гучністю назви претендує принаймні на третє (після Канта і Сартра) місце в шерезі фундаментальних *критик обмеженостей людського розуму*. Такі критики ставлять за мету схопити сутність трансцендентального розуму, який має мало спільного з повсякденним здоровим глуздом. У нашому випадку йдеться про цинізм як «універсальний дифузний феномен», мало схожий на знайоме всім індивідуальне побічне явище. Але, можливо, така позиція феноменологічного споглядання, цілком слушна, коли йшлося про рафіновані феномени розуму «чистого» та «діалектичного», виглядає не зовсім адекватною стосовно обтяженого «життєвим світом» розуму «цинічного». Автор не може не досліджувати цинізм у всіх його *життєвих* проявах, проте свідоме уникання «моралізаторства», себто, *моральної оцінки*, без якої людське життя

справді перетворюється на торжество цинізму, якраз і створює враження «викривання без боротьби».

У цьому контексті пригадується думка російського філософа Сьомона



Франка, який писав, що раціональна теодицея, тобто виправдання Бога перед фактом сущого у світі зла, має морально викривлену логіку, оскільки, знаходячи раціональне *пояснення* існуванню зла, ми тим самим *виправдовуємо його* – а не Бога! – в той час як проти зла треба *боротися*.

За цим загальним враженням відзначмо показовий факт майже одночасного виходу російського (у видавництві Уральського університету – Єкатерінбург, 2001) та українського перекладів «Критики цинічного розуму» Петера Слотердайка. Очевидно, що, звернувшись до твору, який свого часу наробив у Німеччині чимало галасу, перекладачі й видавці керувалися не тільки прагненням заповнити для свого читача білі плями в його уявленнях про сучасну німецьку філософію, познайомивши з досі практично невідомим для нього автором. (До речі, для такого знайомства не завадила би бодай невеличка передмова з характеристикою попередньої та *подальшої* еволюції філософа – адже від часу німецького видання минуло вже 20 років і Слотердайк за цей час видав чимало нових книжок.) За цим подвійним пострілом відчувається глибинний заряд на рівні суспільного підсвідомого. Ідея морального ідеалу, так виразно відчутна в історії вітчизняної філософії, притаманні слов'янському менталітетові пошуки правди, яка вища за істину, і відчайдушна боротьба з тим, що вважається злом і не-

правдою, – все це є тим тлом, на якому остаточно, здавалось би, перемога цинізму не може не викликати хвилю протистояння. «Критика цинічного розуму» породжує в нашій свідомості не асоціативний ряд відстороненого кантівського трансценденталізму, а збудливі й обнадійливі очікування нового Іллі Муромця, який зрештою подолає Солов'я-Розбійника.

1
Впродовж століття філософія вмирає і не може вмерти, бо не виконала свого призначення.

Петер Слотердайк

Філософічність Слотердайкового твору певною мірою можна ставити під сумнів. Здається, маємо справу скоріше з культурологічним, подекуди історичним текстом памфлетно-полемічного характеру. Прямі прив'язки до Канта, в тому числі й назвою (таке собі самодіяльне, на противагу офіційно-академічному, відзначення 200-річчя «Критики чистого розуму»), не перетворюють цю книжку на метафізичний та гносеологічний трактат. Слотердайк не творить нової філософської системи, і це теж свідомо позиція, адже «великі теми є перекрученнями й напівістинами».

Взагалі Петер Слотердайк – епатажний маргінал щодо німецького академічного загалу. Його часто характеризують як «філософічного письменника», «філософа-дилетанта», або навіть «поп-філософа» чи «телевізійного Сократа». Він свідомо ставить себе в опозицію до офіційного філософського істеблшменту, а той відповідає йому тим самим. Доктор Гельмар Франк на філософському семінарі в Санкт-Петербурзі з подивом зауважив, що в Росії популярні ті філософи, яких у Німеччині філософами не вважають – Жорж Батай, Ернст Юнгер, Петер Слотердайк. Почасти це загальна доля

постмодерної філософії, до якої (в широкому розумінні) можна віднести і Слотердайка. Але таку долю ця філософія обирає сама.

Втім, навіть якщо відносити нашого автора до філософії постмодерну (в одному філософському словнику його книжку прямо називають «маніфестом постмодернізму»), слід враховувати, що слотердайківський постмодерн має переважно культурологічне, а не, скажімо, граматологічне, деконструктивістське чи логіко-смісловне обличчя. Підходячи до обраного для критики феномена з різних позицій – у тому числі й логічної, і навіть фізіогномічної з відверто скандальним присмаком натуралізму, він однаково повертається до історизму, подаючи цинізм у контексті своєрідної «ментальної історії», що має своїми епіфеноменами події історії політичної, культурної, церковної тощо.

Чи так уже змінився образ філософії у XX столітті, чи така форма саме і є свідченням її кризи та вмирання? Адже маємо справу «з філософією, що зостається» – з тим одвічним типом людської розумової практики, якого досі ніхто адекватно не означив, але який щоразу доводить свою унікальність, тільки-но його намагаються звести до інших типів (науки або релігії). Однак це така *філо-софія*, в якій «про любов до мудрости вже не йдеться. Більше не існує такого знання, чийм другом (philos) можна бути. Те, що знаємо, не спонукає до думки, що його варто любити, ми лише питаємо себе, чи здатні ми з цим жити, не закам'янівши».

Слотердайк констатує смерть філософії – але чи вдається він до її реанімації, чи йдеться лише про висновок патологоанатома? Власне, його висновок щодо причин хвороби й кончини однозначний, і він формулюється вже на перших сторінках. Вислів «знання є влада» в XIX столітті поховав філософію. «На цьому закінчується традиція того знання, котре, як свідчить його власне ім'я, є еротичною теорією – любов'ю до істини та істиною любові. З трупа філософії постають у XIX ст. сучасні науки й теорії влади...». Влада і знання – воля до знання як воля до влади, симбіоз влади та знання, який утворився в епоху розквіту Просвітництва, – ось що викликало «морально-політичну драму XX ст.». Ім'я цьому симбіозові – ідеології, і саме вони (байдуже – праві чи ліві, а насамперед їхнє шалене протистояння) стають могильниками філософії. Отже, її смерть для самого Слотердайка є, щонайменше, трагічною подією. Що він робить? Не складає руки (інакше навіщо ця книжка?) і не впадає в романтичні утопії, а шукає в самому житті потяг до нової філософії, а в самій філософії (тобто в її історії) – імпульс до справжнього життя. Так починає розгортатись опозиція цинізму та кінізму.

Слотердайк висуває концепцію двох основних в історії філософії полюсів, двох констант історії та форм полемічної свідомості «низів» і «верхів». Перший із них – це кінізм як племінська антитеза ідеалізму, філософія життя кризових часів, школа обмеження потреб, винахідливої стійкості духу, для якого «ще можливим є щастя у невіданні», збереження серйозної і навіть патетичної позиції відносно істини за всією зовнішньою не-

повагою до авторитетів, до усталених думок, до ідентичності як такої. Другий полюс – це така надломлена форма свідомості, як цинізм (іншими «надломленими модусами свідомості» Слотердайк уважає іронію, стоїцизм, меланхолію, сарказм, ностальгію, волюнтаризм, резигнацію). Цинізм став панською антитезою ідеалізму; він розуміється як ідеологія та маскарад. Саме цинізм уможливило продовження театрального дійства світу, яке включає і негативні явища, і страждання, що не завдають ніякого болю споглядачеві. Історія протистояння цих двох полюсів починається з полярної протилежності Платона і Діогена (якось ніяково в цьому зв'язку нагадувати про марксистську концепцію двох ліній в історії філософії – ідеалізму та матеріалізму, – ініціаторами яких вважалися той самий Платон та Демокрит).

Кінічна філософія для Слотердайка – це філософія антираціоналістична. Одне з надзавдань його книжки – «з усіх боків дослідити зв'язки між цинізмом і раціоналізмом». Проте пікантності ситуації додає те, що сам Слотердайк залишається раціоналістом. Він бачить негативні наслідки тотального раціоналізму – і тотально-раціоналістично відкидає його; він усвідомлює трагічну поразку Просвітництва – і залишається просвітником у своїй спробі пояснити перебіг історичних подій. Єдине, що відрізняє його від габермасівського проекту відновлення Просвітництва, – це карнавальність і розважальність дискурсу. Досліджуючи зв'язки між цинізмом і раціоналізмом, Слотердайк не вдається до «серйозного», модерного ірраціоналізму (типу Бергсона). Його зброя – розважальність. Гандж критики він узагалі вбачає в її зосередженості на «серйозному противникові». На його ж думку, слушною була би «велика філософська клоунада». Він підносить сатиричну функцію критики: критика є реалістичним підривом «знизу» грандіозних теоретичних систем, що розглядаються як цитаделі чи в'язниці.

Проте сам Слотердайк та його критика справляє враження радше пригніченого раціоналіста, ніж упевненого в житті кініка. Він намагається вибудувати кінічну лінію людської ментальності, проте вона чомусь завжди переходить у нього в цинічну кінцівку. Власне, епатажно-прямолинійний Діоген перетворюється спочатку на зухвало-підлабузного Лукіяна, потім – на підступно-невідпорного Мефістофеля, і зрештою – на розважно-деспотичного Великого Інkvізиторa (обминемо увагою не на адресу кинуті камінці щодо його «російсько-православних» ментальних рис). Так і виходить, що між кінізмом і цинізмом – дуже хитка межа, і намагання її зберегти може перетворитися на її постійне пересування.

2

Я не божевільний, проте розум у мене не такий, як у вас.

Діоген Сінопський

Поряд із Кантом другою опорою для Слотердайка стає Ніцше. Згодом після «Критики цинічного розуму» він надрукував своє прочитання «Народження трагедії», в якому фактично ототожнив цілі Ніцше зі своїми власними, називаючи його праці «актом діонісій-

ського «кінізму»». Стефан Зоргнер із цього приводу зазначає, що таке прочитання Ніцше не відповідає дійсності: він зовсім не був кініком. Проте Слотердайк відзначається доволі суб'єктивним поглядом на історію філософії (точніше – історію людської ментальності), яку він розглядає майже завжди під знаком опозиції «цинізм–кінізм».

Прихований раціоналізм Слотердайка якнайкраще виблискує в пошуку аргументів тіла, в знятті табу на відвертість, у викритті ліцеїстерства суспільної моралі. Його особистий погляд на Ніцше перетворюється на особисту позицію – не тільки дослідницьку, а й



Якоб Йорданс. Діоген на ринку (1642)

суспільну, – маємо на увазі Слотердайків очевидний «нюх» на скандали. Не випадково «ключем» для початку свого аналізу цинізму він обирає скандальну сцену з Теодором Адорно в 1969 році, коли студентки заступили цьому уславленому професорові шлях до катедри оголеними грудьми. У цій сцені для Слотердайка *втільюється* (буквально!) одна з розгадок цинізму – цинізму, котрий «наважується висувати голі істини, які в тому вигляді, що він їм надає, містять щось неістинне». Тридцять років по тому сам Слотердайк виступив у схожій ролі провокатора – тільки, за браком природних принад жіночого тіла, мусив епатажувати філософський дискурс, щоб розхитати «публічну залякність у серйозності». Згадаймо побіжно цю історію.

1999 року Слотердайк виступив на філософському симпозіумі з доповіддю «Правила для людського зоопарку. Лист-відповідь на Гайдеггера „Лист про гуманізм“», яка викликала жвавий та неоднозначний інтерес у німецькій публіки. Ось як описує цей документ Ніколай Плотніков:

Кредо гуманізму полягало в переконанні, що люди – це «тварини під впливом», і тому потрібно лише знайти для них правильний спосіб впливу. Але оскільки «гуманізм як школа одомашнення людини» зазнав краху, а Гайдеггерові онтологічні пасторалі більше ніхто не сприймає серйозно, виникає питання, за допомогою якої іншої техніки можна «одомашнити» людину, витискаючи з неї тваринну натуру? Слотердайк закликає на допомогу Ніцше і виводить із міркувань Заратустри про надлюдину, яка з презирством ставиться до людей як до схильних моралізувати «свійських тварин», нову ідею «антропотехніки». Після того, як не вдалося

«одомашнити» людину засобами розуму, залишається тільки поліпшення її тваринної суті, тобто генетична «селекція». На обрядах еволюції філософу мариться «генетична реформа родових властивостей людини», і замість віддати її на розсуд випадкових критеріїв, на кшталт династичної селекції «блакитної крові», він пропонує систематично зайнятися «плануванням властивостей» і сформулювати цілий «кодекс антропотехніки». Якщо всі раніші ідеї поліпшення людей залишилися філософськими розмовами, то тепер потрібно засобами генної техніки поставити «виве-

дення людини» на промислову основу. Слотердайк уже все продумав. Навіть питання про те, хто ж має встановлювати принципи селекції. Йому мариться такий собі елітний союз освічених правителів, філософів і генетиків, майже як у платонівській державі.

Наслідки цього виступу були гучні.

Зарясніли звинувачення: доповідь має риси «фашистської риторики», Слотердайк закликає замінити демократію тоталітарним кланом філософів та генетиків; і знову: «жахливі фашистські плани», «реабілітація евгеніки», «антизахідні, тоталітарно-фашистські заяви». Моральному обуренню не було меж. За журналістами втрутилися філософи, які одразу вдали, що не мають із підозрілим автором нічого спільного. Навіть на жовтневому загальнонімецькому конгресі тронні промови не обійшлися без обурених вигуків і анатем. Щоправда, на тлі загального лівого збудження, консервативна преса почала назло вихвалити доповідь за мужність і рішучість висловитися на заборонені теми. Проте й тут до похвали домішувалася певна частка бридливості.

Але Слотердайк у боргу не залишився.

Ще не висохла фарба на філіпіках тижневика «Цайт», як у тій самій газеті з'явився відкритий лист Слотердайка «Критична теорія вмерла». Тепер уже він закликав хвилю народного гніву на голови газетних фейлетоністів, котрих начебто спрямовує з-за лаштунків головний авторитет Франкфуртської школи Габермас. Сповнений манією переслідування Слотердайк накинувся на школу Габермаса, цей «соціал-ліберальний різновид диктатури

добродичності (в поєднанні з журналістським та університетським кар'єризмом)», – і проголосив 2 вересня (день, коли «Цайт» умістила статтю проти нього) днем смерті «критичної теорії». Якщо філософську критику суспільства, яка надихала цілу генерацію демократичних інтелектуалів, використовують тепер лише з метою цькування тих, хто думає інакше, тоді доводиться констатувати її кончину.

Прямо скажемо, позиція Слотердайка в цій історії (як із теоретичного боку, так і з огляду на чемність поводження) здається вразливою. Якщо це й схоже на філософський кінізм, то все ж занадто розсудливий та *здеморалізований* (у буквальному значенні – тобто позбавлений не сили волі та здатності опору, а тягаря моральної оцінки і потреби зважати на моральні критерії). Відмінність такого кінізму від цинічної позиції перебуває, безумовно, не в площині морального. «Жити із псевдоеквівалентностями; мислити згідно з псевдоеквівалентностями», – іншого вибору, власне, Слотердайк не бачить і не пропонує; єдина різниця – жити за цими правилами, не рефлектуючи з цього приводу, або продукувати свідому рефлексію як «Архімедову точку, в якій цю цивілізацію можна перевернути за допомогою критики». Втім, чи не стане це простою заміною одних псевдоеквівалентностей на інші?

3

Просвітничувати – це означає підтримку всіх рухів проти шизофренії.

Петер Слотердайк

У німецькій філософії починаючи з Канта, а надто рефлексивно – у другій половині XX століття, постає питання про сутність і роль Просвітництва в широкому розумінні цього феномена. Це своєрідне «питання питань» німецької філософії історії – точніше, німецької філософії взагалі, оскільки вона звертається до сенсу історичного і, зокрема, намагається визначити власну історичну ідентичність – щось на кшталт того, чим для російської філософії виступає феномен російської ідеї. Слотердайкова книжка, власне, вся зосереджена на цьому питанні. Зав'язка та розв'язка його роздумів, більшість аргументів і прикладів пов'язані саме з цим «незавершеним проектом». Його незавершеність, як і його наслідки, спонукають Слотердайка до того, щоб проголосити своє кредо: «За нинішніх обставин вірність Просвітництву може полягати лише у його зраді».

Просвітництво, за Слотердайком, зазнало загальної та нищівної поразки, в якій має звинувачувати перш за все саме себе. Форма суспільної рефлексії, безпорадність якої доводить Слотердайк, – це «вільний діалог зацікавлених у пізнанні без примусу», – «боротьба думок і дослідницький діалог між особами, які апіорі дотримуються закону миру». Така собі утопічна академічна ідилія – дещо шаржене зображення «теорії комунікативної дії» Юргена Габермаса (чий двотомник на цю тему вийшов за два роки до «Критики цинічного розуму»). Досвід історичного Просвітництва і сучасний стан речей переконує Слотердайка в неспроможності цієї теорії. У конфронтаціях Про-

світництва йшлося і йдеться про щось інше, ніж істина – про панівні твердження, класові інтереси, пристрасті та захист «ідентичностей». З огляду на це, просвітницький діалог філософ уявляє радше як війну свідомостей, а не мирний діалог.

Зрештою, саме Просвітництво усвідомлює те, що воно не в змозі «протриматися» завдяки лише раціональному та вербальному діалогові. Конфлікти з ворогами, які не прагнуть такого діалогу (аристократичною владою, консервативними традиціями та релігійними забобонами) штовхають Просвітництво до використання тих самих недіялогічних способів критики. Критика ідеології проголошує війну свідомості – стан війни, в якому правило миру втрачає вплив через самий стан речей. Цей стан речей Слотердайк зображає знову ж таки у філософських категоріях, які натякають на однобічність певних філософських шкіл: «Не існує інтерсуб'єктивності, яка б водночас не була інтероб'єктивністю. В обміні ударами обидві партії є одна для одної суб'єктивними об'єктами».

«Критика цинічного розуму» вимальовується як альтернатива просвітницькій критиці – як критика Просвітництва, яке, внаслідок свого надмірного раціоналізму, не помітило власного сповзання за межу добра і зла, власного поступового перетворення на цинічну свідомість. Слотердайк стверджує, що боротьба з хибною свідомістю – так само, як і з хибною владою, хибними традиціями та хибними уявленнями – врешті решт відбувається із застосуванням тих самих методів, на які критика наражалася в цій боротьбі – отже, подолати цинізм можна лише цинізмом. Безсилість Адорно перед оголеними грудьми його студенток для Слотердайка – найкращий символ безсилости просвітництва перед голим цинізмом критики. Отже, панівному цинізму Слотердайк протиставляє цинізм підлеглих – цілком позбавлених усього і, власне, тих, хто нічого й не прагне – цинізм кіничний.

Не можна не помітити, що поразка Просвітництва (як і «смерть філософії») для Слотердайка – особиста трагедія, він сам у душі – просвітник, йому близькі ідеали вільного пошуку істини, не скутого лещатами ідеологій, і зрештою те, що занапастило Просвітництво – перетворення знання на владу, а влади – на «знання», – він сприймає радше як ракову пухлину, ніж як природний перебіг подій. Але такий висновок виключає для Слотердайка можливість повернутися до романтичних мрій. Його філософія, яка «починається з дитячих запитань», набуває вигляду дорослої, або навіть «старої дитини» (китайською, до речі, – «Лао-цзи»), яка намагається посміхатися над серйозними речами, але водночас усвідомлює всю їх серйозність, і від того посмішка стає так само серйозно-цинічною, а отже – жакливою на дитячому обличчі...

Розкручування теми Просвітництва в широкому розумінні не могло не зачепити просвітницької справи в сенсі спеціальному – власне освіти. Слотердайків діагноз тут убивчий, і нам залишається лише мовчки ковтати ці загострені формули, маючи перед очима стан освіти власної. Отже, сучасна система освіти, за Слотердайком, – це ко-

рупована ієрархія ініціацій, яка структурувалась «у вигляді рівнів системи освіти і послідовності років та семестрів навчання». «Учбові плани теперішніх шкіл – пародія на ідею розвитку». Ідея уособлення знання в учителя, як і в учнях, здевальвована. «Професори насправді є не “знавцями”, а тренерами з курсів, що стосуються набуття знань, далеких від життя. Університети і школи навчають шизоїдної рольової гри, в якій демотивована, безнадійно-інтелігентна молодь навчається відповідати загальним стандартам просвітницької безглуздості».

Звичайно, можна додати в цьому розвінчанні ознаки невгамованих заздрощів того, хто сам не пройшов цього обряду ініціації, не долучився до «кола обраних» академічної науки. Проте маргінальність слотердайкової позиції дозволяє йому говорити в цьому випадку неприємну, але правду, – можливо, дещо гротескову, в чомусь однобічну або навіть цинічну, але правду. Втім, якщо прикладати ці тези до нашої ситуації, то виявиться, що це лише частина правди. Слотердайк навряд чи міг передбачити шалений розгул цинічно-грошової моралі в царині освіти. Його критика стосується здебільшого лише родової плями «відриву теорії від практики», яка є генетичною хворобою освіти, але мало зачіпає ситуацію відриву освіти від власне знання. Тому для нього «найбезвинніший» різновид цинізму – цинізм тих, хто зубрить і складає іспити з твердим наміром забути все наступного дня. Тоді що сказати про освіту, яка не вимагає навіть формального визубрювання, в якій диплом еквівалентний не певній сукупності безсонних ночей і втрачених нервових клітин, а лише певній сумі грошей? Освіту, яка високо постіндустріальну ідею «загальної вищої» перетворила (краще – *перетравила*) на абсурдну зміну вивісок, на жонглювання гучними назвами, на карнавальне шоу вступних іспитів, за фасадом якого – ціла система критеріїв добору, не зазначених у жодних довідниках та правилах, – критеріїв, серед яких знання та здібності видаються претензійними архаїзмами. Чим не приклад «псевдоеквівалентности» цинічної цивілізації! «Навчальні реформи опікуються тим, щоб і навчання було таким сірим, якими є ті перспективи, котрі маємо після навчання». Невже це написано в Німеччині, а не в Україні?

4

З політикою треба поводитись, як із полум'ям: не підходити занадто близько, щоб не опектись, і не відходити далеко, щоб не змерзнути.

Антистен-кінік

За Слотердайком, Просвітництво знало своєї головної поразки від політичного цинізму влади. Слід зауважити, що цинізм політики і влади – оране-переоране критикою поле, і тому дуже важко тут сказати щось нове. Втім, Діогенова кінична зневага чи Антистенова розважливність виглядають тут цілком доречними. Тому не можна не звернути увагу на Слотердайкові афоризми з цього приводу, – відзначивши, проте, й певну обережність його переважно історичної критики. Для нього взагалі привабливішим є «чорне

трико рефері», в якому можна побачити все чітко структуроване політичне поле. Метафора ігрового поля з політичними акторами-гравцями, чий ролі чітко визначені аж до ступеня автоматизму, поля, в якому свідомі гравці перетворюються на несвідомі фігури, – це рефлексивність кіничної критики, позиція Діогена, який за будь-яких обставин не хоче запламувати себе подачками зі столу тирана.

Політичну позицію Слотердайка не можна визначити ані як «ліву», ані як «праву», і це не є формою еkleктизму, – скоріше це можна сприйняти як іще один приклад застарілості цих прямолінійно-селянських («сіно-солома») політичних означень. Втім, у випадку Слотердайка це пов'язане, скоріше, зі свідомим прагненням бути поза (над) політичною бійкою, котра сприймається як суцільний цинізм. «Повністю розвинута здатність казати “ні” – це єдиний значущий ґрунт для “так”, і лише обидва забезпечують зміст реальної свободи». «Коштом зухвалости скривджений може обстоювати свою суверенність». Такі пасажи мають переконливо засвідчувати невразливість позиції для закидів у прихильності до однієї із супротивних сторін. «Філософія полярности», якою Слотердайк намагається замінити гегелівсько-марксистську діалектику, перетворюється на філософію нейтральности, філософію без суб'єкта – не тільки без суб'єктности, але й без суб'єктивности.

Проте утримати таку позицію у протистоянні цинічному розумові неможливо. Знайти коріння зла і залишитися при цьому безстороннім означає майже те саме, що й посадити це коріння. Воно живиться соками байдужості і зростає силою пасивности. Воно не помічає тих, хто йому не заважає. Власне, сам Слотердайк в іншому місці – щодо Ніцше – доходить висновку, що філософія не може обмежуватися лише провокаційними *діагнозами*, але має думати також і про *терапію*. «Називати диявола його іменем має лише той, хто знає проти нього закляття. Його поименування... означає визнання його реального існування, а таке визнання – це його “вивільнення”».

Але мораль безсила проти політики. Прагматизм цинічного розуму можна здолати лише прагматизмом критичного цинізму. Знов і знов у Слотердайка прориваються надії на відновлення просвітницького ідеалу знання – без влади, всупереч владі. Він означає це – на відміну від протистояння між «реалізмом» та «ідеалізмом» – як протистояння «шизоїдного та антишизоїдного реалізму». Зухвалість і несерйозність – основна зброя останнього в його прагненні зберегти життя, що гідне себе, від збочень реалізму влади.

До речі, принаймні термінологічно Слотердайк продовжує дискурс «шизоаналізу», що його десятиріччя раніше започаткували Жиль Дельоз і Фелікс Гватарі (на жаль, він не згадує попередників). Він без вагань ставить сучасній цивілізації психопатологічний діагноз, і в цьому діагнозі є щось буддистське, щось від «другої шляхетної істини» – «причина страждань – жадання життя»... Здорове ядро кінізму, що розвінчує будь-які шизоїдні ідеології, – це «розлучення з духом далекої мети, осягнення первинної безцільности життя, обмеження жадання вла-

ди і влади жадань... критична іронічна філософія так званих потреб, висвітлення їх фундаментальної необмеженості й абсурдності». Зрештою, тільки такий «веселий кінізм мети навіть у спокушаннях не забуде, що життю нічого втрачати, окрім самого себе».

Отже, цинізм – на суспільний службі, і це утворює шизоїдну реальність, у якій усе змішується і все є можливим. «Просвітництво і реакція більше не становлять серйозної різниці». Знову спливає похмура фігура Габермаса як легітимізатора сучасної демократії, і Слотердайк ставить сакраментальне запитання – а судді хто?, тобто – «хто може бути суб'єктом знання про кризу легітимізації? Хто просвітничає і хто просвітничений?». Панують подвійні стандарти – на кшталт «озброюватися і розмовляти». На коні – інтегрований інстинктивний конформіст, у якого «тіло каже “ні” насиллю голови, а голова каже “ні” способів, яким тіло купує своє комфортабельне самозбереження. Ця мішанина – наше моральне status quo».

Політика, за Слотердайком, є не лише мистецтвом можливого, а й, також, мистецтвом спокушання. «Вона – шоколадний бік влади, яка виходить з того, що, по-перше, має бути порядок і, по-друге, світ хоче бути ошуканим». Власне, головний об'єкт критики з боку кіничного розуму – «психополітика шизоїдного суспільства», або, за сучасною термінологією – технології впливу на суспільну свідомість і політико-інформаційні кампанії. Слотердайк – філософ інформаційного суспільства, він сам – телеметр (тобто метр телебачення), і тому цю Архіме-

Свідectво про бpак

На превеликий жаль, у накладі трьох книжок із започаткованої нашим видавництвом літературної серії, що їх друкувала на замовлення «Критики» Жовківська друкарня видавництва Отців Василян «Місіонер», а саме



«Дванадцять обручів»

Юрія Андруховича,

«Історія культури
початку століття»

Сергія Жадана

та

«Любяті!...»

Олександра Ірванця,

виявилось чимало поліграфічно неякісних примірників, із приводу чого ми вже чуємо справедливі нарікання. Кожний, хто придбав браковану книгу, може звернутися до видавництва й обміняти її на якісний примірник. Перепрошуємо в читачів і сподіваємося, що ця прикрість, яка, зрештою, сталася не з нашої вини, не позначиться на їхньому ставленні до нашої праці.

«Критика»

дову точку (чи Ахілесову п'яту) влади відчуває найкраще. Фундаментальна проблема розбіжності слова і значення постає тут не в суто філософському (на кшталт Готліба Фреге чи Едмунда Гусерля), і навіть не в побутово-профанному (дисонанс між словом і ділом), а в якомусь єзуїтсько-збоченому вигляді. «Як правило, мова влади перекручує висловлення: вона називає відстрочку війни миром; говорить про встановлення порядку, коли придушує заворушення; вона нахвалює своє соціальне спрямування, коли дає замасковану милостиню; і говорить про справедливість, коли чинить за законом». Якнайкраще унаочнює цю аберацію слів чудовий сарказм Анатолія Франса: «закон у його вищій безсторонності однаково забороняє жебракам і мільйонерам спати під мостами».

Віддамо трохи данини історії – найкращим прикладом такого лицемірства влади є «реальний соціалізм». Залізна завеса не могла приховати різкої прірви «між фразеологією в лєнінській традиції і повсякденним досвідом», і для західного німця Слотердайка було очевидним, що найкраще її відчувають ті, «хто за посадою змушені говорити згідно цієї фразеології». Розірвана дійсність – це не просто обман чи помилка в термінології, це «шизоїдна дифузія реальності», в якій «кожен знає, що відношення між “словами” і “речами” зруйновані», але брак публічних дис-

кусій щодо контролю утверджує цю руйнацію як норму... Це – цинічне руйнування мови в епохальному масштабі».

Втім, і в цьому протистоянні Слотердайк не стає на чийсь бік. Обидві системи – вразливі, тому що обидві – облудні: «У конфлікті конфронтують соціалізм, що практикує більшу експлуатацію, ніж капіталізм, заради запобігання капіталізму, і капіталізм, що є більш соціалістичним, ніж соціалізм, заради запобігання соціалізму». Тому, зрештою, не важливо, в якій державі живеш. Важливо – що у тебе в душі. Адже «реальність починається там, де закінчується держава та її термінологія».

Здається, нечисленні прямі випадки проти реального соціалізму, які свого часу геть-чисто заступили цій книжці шлях на Схід, уже не актуальні. Проте ще й сьогодні діагностика залишається повчальною. Зокрема, Слотердайк влучно написав про своєрідне ідеологічне зомбування в країнах переможного робітничого класу – про дивне збереження там своєрідного «допсихологічного менталітету» – так, «ніби й не було Достоевського й Толстого, двох великих психологів модерної Росії». Висновок: «Держава, де править сила, передбачає сліпих суб'єктів; вона робить усе, що може, задля найтривалішого призупинення дій рефлексії». Втім, самому Слотердайкові ближчим за духом є не свідомий борець за демократію, не зорганізований у політичні партії рух до влади – хай навіть «робітничий», – а маленька людина, якій кортить показати язика всій політиці. Це діогенівська «платформа екзистенційної антиполітики»: «Жодна воля до влади не витримає іронії волі, яка полягає в тому, щоб пережити й цю владу».

5

Цинічна зневіра є запереченням самої святині і необхідності вклонятися святині.

Семьон Франк

Повертаючись до початку наших міркувань, зізнаймося, що у нас сьогодні немає сили писати продовження слотердайкової критики. «Розрив між розумінням і лояльністю» навряд чи зменшився за останні 20 років – скоріше набув іще жакливіших розмірів, якщо брати за точку відліку нашу власну, радянську та пострадянську реальність. Сьогодні, очевидно, можна лише повторювати багато Слотердайкових тез про цинізм влади і суспільства, але чи можна на цьому тлі прийняти його позитивну програму? Чи доречно сьогодні, пардон, за зразком Діогена справляти природну потребу на майдані Незалежності тільки тому, що цією Незалежністю скористалися насамперед ті, кому на неї начхати? Адже реалії нашого життя сьогодні такі, що фігура «Геркулеса, що счить» у громадських місцях, є ознакою бомжування або надлишку прийнятого «на груди» пива, але аж ніяк не виявом філософсько-суспільного нонконформізму. Чи не буде такий відвертий кінізм лише зворотним боком цинічної аморальності, від якої у світі не додається сонця – навіть якщо ми й усунемо Александра, котрий його заступає?

Слотердайкова критика, безумовно, влучає в ціль. От тільки ціль від того

майже не ворухнулася – ані двадцять років тому, ані тепер. Ефект майже той самий, як у випадку «чуттєвої критики» Русо, яка «сприймається тими, кого вона майже не стосується, а ті, в кого вона хотіла поцілити, наче зазирають у сліпе дзеркало, яке нічого їм не каже». То чи є дієві рецепти боротьби із суцільним цинізмом? Для прикладу і порівняння наведемо ще один.

Під гуркіт Другої світової війни російський філософ Семьон Франк – на той час уже двічі вигнанець, – переходячи від нацистських переслідувань у відлюдних куточках вішистської Франції, зазначаючи при цьому матеріальних, фізичних та духовних страждань, написав книжку «Світло в темряві» – своєрідну соціально-етичну, соборно-екзистенціалістську сповідь на тему одного вірша Іванової Євангелії. Зло навколишнього світу було занадто реальним, щоб породити, бодай маніхейську, рефлексію щодо визнання непереборної межі між Божим світлом і земною темрявою. Проте патос книжки полягав в утвердженні нездоланності, зверхності Святині, яка діє з внутрішньою, іманентною всемогутністю, незважаючи на зовнішню, емпіричну невсемогутність.

Не заглиблюючись у порівняння Франкового розуміння «кризи гуманізму» та її причин зі Слотердайковою версією кризи Просвітництва, відзначимо лише, що Семьон Франк наводить не дві, а три можливих позиції, які впливають із цієї – так чи інакше витлумаченої – кризи. Це, по-перше – цинічна зневіра, по-друге – скорботна невіра, і по-третє – віра в благо звістку, або християнський реалізм. Перші дві можна умовно співвіднести з опозицією цинізм-кінізм, з тією лише відмінністю, що, звісно, скорботна невіра не має в собі нічого карнавального-розважального; ба більше, певною мірою вона залишається вірою, бо хоча й переконалась у нездійсненності ідеалів добра та розуму у світі, але зберегла в душі схилення перед якоюсь – бодай невідомою та несповна всемогутньою, – Святинею. Це скоріше ментальність приреченого на загибель лицаря, аніж хулігана-юродивого, до якого суспільство поступово звикає.

Втім, на статус «рецепту» претендує якраз третя позиція, яку формулює Франк. Своєрідність християнського реалізму полягає в подвійній свідомості – це усвідомлення, з одного боку, вкоріненості в благодатному, надсвітовому бутті, з якого випливає абсолютний радикалізм прагнення надсвітової досконалості, але з іншого – визнання недосконалості світу та відносної цінності будь-яких суспільних реформ, і відповідно – тверезий реалізм в оцінці таких реформ, здійснених у межах самого світу та його засобами. Розуміння хибності прагнення до абсолютно досконалого суспільного устрою («ересь утопізму») поєднується з безумовним, необмеженим прагненням вільного вдосконалення життя і відносин між людьми, вільної дії сил любові. Завдання викорінення зла у світі перетворюється на завдання викорінення зла в самій людині, тобто її внутрішнього морального вдосконалення, при цьому Франк проголошує обов'язковість, але недостатність принципу індивідуальної моральної та правової відповідальності: «Людина

відповідальна не тільки за те зло, яке вона спричинила або вчинила, але й за панування у світі зла, якому вона не протидіє».

Інакше кажучи, християнський реалізм повертає нас до моральних структур свідомості, що їх кінічний розум, підлаштовуючись під панівний цинізм, фактично відкинув. Навіть більше, він повертає нас до віри, розвінчання якої – одна з незаперечних, але пірових перемог Просвітництва. Цілком усвідомлюючи неготовість сучасного суспільства до такого рішучого повернення і ясно уявляючи презирливо-поблажливі посмішки як циніків, так і кініків із приводу зазначеної позиції, вважаємо за потрібне все ж *нагадати* про цю позицію, про можливість *іншої форми* протистояння, переможеть якого ще аж ніяк не визначився.

Насамкінець іще кілька слів про видання. На тлі цілком пристойного перекладу (віддамо належне ретельності філософа-перекладача Андрія Богачова) та непоганого оформлення (щоправда, не завжди бездоганим є поліграфічне виконання мініатюрних чорно-білих ілюстрацій) недоробленим виглядає науковий апарат. Окрім уже згаданої відсутності бодай невеличкої інформаційної передмови, у своєрідному модусі «часткової відсутності» постає іменний покажчик. Начебто він є, але уважне читання доводить, що це лише зорова ілюзія. Бо кількість пропущених імен, пропущених посилань на внесені до нього імена та помилково зазначених сторінок перевищує критичну межу. Скажімо, перелічено не всі сторінки, де згадано Адорно, Альтюссера, Канта, Платона, Паскаля, Сталіна, Шелінга та ін. Натомість Марксові відведено зайву сотню сторінок (111–217), на яких він коли й присутній, то дуже віртуально. Також Діоген, і без того не обділений увагою, отримав пів сотні зайвих сторінок. Натомість повністю скривдженими виявилися: Бакунін (105–106), Бахтін (129), Бергсон (99), Горький (200), Гадамер (373), Енгельс (106), Еріксон (130), Зомбарт (84), Зінов'єв (191), Клягес (99), Кропоткін (82), Ленін (81, 289, 327, 375), Лукач (99), Лоренц (183), Марк Аврелій (174), Толстой (60, 459), Ролан (160), Франс (235), Чехов (11), Штирнер (105–109), Гельмут Шмідт (164, 174). І цей додатковий список не повний. Він з'явився, до речі, завдяки прискіпливій увазі автора цих рядків до російських імен у тексті німецького автора. Адже з покажчика можна було зробити висновок, що Слотердайкові відомі тільки Достоевський і Сталін. Виявляється, зовсім ні... Втім, за бажання можна побачити, що не тільки Росія, але й Франція постраждала від такого вибіркового методу. Додамо до списку ще й *Мішеля* Фуко, якого згадано в тексті не менш як п'ять разів (209, 235, 234, 310, 345), проте в покажчику є лише одне посилання, та й Фуко тут чомусь зробився *Леоном*. Але насправді годі шукати тут національну заангажованість – німецьких імен серед «забутих» теж чимало. Йдеться скоріше про елементарну недбалість анонімного укладача. Сподіваємося на це, адже інакше перед нами – прихована диверсія «цинічного розуму»...



Манес Шпербер

Напрасное
предостережение

Киев: Гамаюн, 2002

Друга частина автобіографічної трилогії австрійського письменника і психолога, уродженця галицького містечка Заболотів Манеса Шпербера (1905–1984) «Все, що минуло...» вийшла в Києві в російськомовному перекладі, що його зробив Марк Білорусець. (Й першу частину, «Господні водоноси», три роки раніше видав в українському перекладі Петра Рихла чернівецький «Молодий буковинець».) Книжка, події якої розгортаються на тлі яскравих образів міжвоєнного європейського світу – Відня, Берліна, Москви, – є глибоким і безжально чесним аналізом чи то спокуси, чи то хвороби, якою стало для її автора в ранній юності захоплення комуністичними та революційними ідеями, а також наступного болючого й тривалого прозріння-розчарування. «Комуніст, екскомуніст, антикомуніст» – таку промовисту назву має одна з останніх за часом статей, опублікованих на Заході про цього письменника, котрий якимось був зізнався, що в автобіографії, як і в романах, прагнув змалювати характери, ситуації, вчинки, події «настільки, наскільки вони приховують у собі параболу і виводять зображуване за власні межі».