

Д.Э. Гаспарян
к.ф.н., ст. преподаватель,
кафедра практической философии,
философский факультет, Высшая школа экономики

ЦИНИЧЕСКИЙ МОДУС ВЛАСТИ В РАБОТЕ П. СЛОТЕРДАЙКА «КРИТИКА ЦИНИЧЕСКОГО РАЗУМА»

Пусть смеются, лишь бы подчинялись.

Император Римской Империи
Тибериус

Цинизм как личная позиция или феномен, не столько психологический, сколько социальный, редко вызывает сочувствие. Зато является прекрасной иллюстрацией к аспектам эксплозии имманентного и равно имплозии трансцендентного, повсеместно наблюдаемым в современных обществах.

В первом приближении цинизм может быть определен как *симуляция отстраненности*. Это определение помогает, в свою очередь, лучше понять смысл разговоров о конце идеологий, разговоров, ставших популярными в недавнее время. Убеждение в том, что никакие разоблачения не могут быть сделаны, поскольку нет ничего реально скрытого, часто формулируют как получившую распространение концепцию о смерти идеологии в современном мире – концепцию постидеологичности современных социальных систем. Развитию этого мнения во многом содействовал известный немецкий автор *Петер Слотердаик* в своей нашумевшей работе *«Критика цинического разума»*, не без доли цинизма изданной автором в юбилейный 1981 год, в двухсотую годовщину со времени выхода Первой Критики Канта. Прежде, чем напрямую перейти к работе Слотердайка, попытаемся дать общий набросок цинизму как интеллектуальному явлению.

Первый постулат цинизма может быть сформулирован так: когда критические интенции оказываются в едином логическом и аксиологическом пространстве с теми явлениями, которые и подлежат критике, это выглядит как цинизм. Это, впрочем, и есть цинизм. Тогда встает вопрос: когда критика

начинает принадлежать одному и тому же уровню, что и критикуемое? Ответ заключается в том, что это происходит, когда исчезает дистанция между критикой и тем, к чему критика адресуется. Если угодно, это некая аутокритичность, но та, которая не просто отмечает и учитывает свои недостатки, но толкует их как следствия или причины, или оборотную сторону своих достоинств. Притом, цинизм структурно археологичен (демонстрируя, откуда у чего растут ноги), универсален (все так поступают) и демонстративно лоялен к уму, равно как пренебрежителен к глупости (только дураки могут позволить себе невинную добродетель, но мы то с Вами знаем...). Если как-то обозначить сумму этих характеристик, то можно резюмировать: цинизм не признает ничего скрытого, но стремится к тому, чтобы все причины лежали на поверхности и принадлежали поверхности смыслов. Еще более уточняя позицию цинизма, скажем: для него нет таких скрытых причин (мотивов, побуждений, поводов), которые нельзя было бы вскрыть. Именно поэтому цинизм часто сквозит в некоем всезнании или просто жизненном опыте.

В еще более общем виде этот цинизм означает утерю трансцендентного места, взгляда и слова – позиции, позволяющей отстраниться, но при этом продолжать думать. По сути, возможность критического отстранения – есть один из идеалов программы Просвещения. Вспомним формулировку Канта: «Имей мужество пользоваться своим умом». Современность переформулировала этот императив следующим образом: «Имей мужество признаться, что ты никогда не пользуешься *своим* умом». Отсылка к Канту не случайна не только в связи с апелляцией к Критике. Вспомним, что Кант же и продемонстрировал структурный цинизм чистого разума – ведь антиномичный разум (равно убедительный в доказательстве тезиса и антитезиса) есть разум цинический. Но инструментальное назначение трансцендентального разума ограничивало и требования, ему выдвигаемые. Бытование механикой и машинерией высших процессов освобождает от тягот этических недоразумений.

Поэтому же и были написаны вторая и третья «Критики» - своего рода апологические труды для цинического рацио первой Критики.

В практике повседневных коммуникаций нейтрализующее присвоение трансцендентного видится еще наглядней. К примеру, индивид, для которого существует некое «по то сторону», диагностирует того, для которого все дано лишь «по эту сторону» как циника. В качестве мыслительного эксперимента приведем фразу: если существует жизнь после смерти, где гарантия, что все мы уже не умерли? – которая, для известных способов полагать мир, построена как откровенно циничная ремарка.

Второй постулат мы позаимствуем у самого Слотердайка, который определяет современный цинизм как «универсальный и диффузный». Это есть намек на его имманентное происхождение – это не взгляд-насмешка со стороны, (что отличает кинизм Диогеновского типа), но нечто повсеместное, заурядное, и главное легальное и даже ортодоксально-официальное. Иными словами, современная критика общественной жизни отнюдь не асоциальна, но инкорпорирована в социальную обыденность без малейших намеков на скандальность или воспетую экзистенциалистами революционность.

«Современный циник – это интегрированный в общество антиобщественный тип». «Инстинктивно он воспринимает свой способ существования уже не как что-то злобное и ехидное, а как причастность к коллективному реалистически скорректированному взгляду на вещи» [1, 27].

Итак, антиобщественность не означает метакритической рефлексии. Когда Слотердаик говорит об антиобщественности, интегрированной в социум, это является, по сути, формулой интериоризации трансцендентного в имманентное, получившей социальное значение для своих переменных, и тогда цинизм является одним из выражений этой формулы. Эта интегрированность означает, что цинически самоопределяющиеся индивиды, так же как и некое анонимное настроение эпохи являются чем-то, что вовсе не борется с реальностью, но,

напротив, обеспечивает ее устойчивость. И поэтому же для современного цинизма и циника характерна массовость.

«Диффузный цинизм уже давно захватил ключевые позиции в обществе – в президиумах, парламентах, наблюдательных советах, парламентах, наблюдательных советах, дирекциях предприятий, среди лекторов и среди практиков, на факультетах, в канцеляриях и редакциях. Вся их деятельность происходит на фоне некоторой элегантно горечи. Ведь циники не глупы, они вполне видят то Ничто, к которому все движется» [2, 28].

Гневный и язвительный упрек «Структуры не выходят на улицы» несколько устарел. Нынешняя правда состоит в том, что и люди не выходят на улицы и не устраивают баррикад. Это, конечно же, можно определить, всего лишь, как проблему аномии, достаточно исследованную социологией, и не представляющую собой новизны. Свежесть цинического модуса, предлагающая социологии увидеть современность в правильном свете состоит не в реанимации принципа аномии - чувстве апатии и индифферентности ко всему общественному и гражданскому, - но, пожалуй, в очень гегелевской позиции – совпадении действия с рефлексией, собственно, подлинном самосознании. Этой чудесной способностью в гегелевской мифологии наделен Мировой Дух, или Абсолют. То высшее, которое не имеет уже вышестоящих покровителей и потому символизирует точку совпадения последнего с самым последним. Знаменитая максима Лакана: «Где мыслю, там не существую, и где существую, там не мыслю», структурированная как антикартезианский пассаж, есть своего рода идейное Alter ego гегелевской саморефлексии Абсолюта. У Гегеля, напротив, величие Абсолюта во многом и состоит как раз в этой захватывающей способности симультанного совпадения акта действия и смысла этого действия. Это уже вполне зрелый образ современного циника, чье существование дано как тавтология - он есть только то, что он есть. Героический человек экзистенциализма, который, *будучи* чем-то, еще должен был чем-то *стать*, в своем мучительном движении, только и возможном из

вечного разрыва между сущностью и существованием потеснен современным циником, у которого смысл совпадает с действием. Начала цинического разума можно усмотреть уже в феноменологической онтологии, в которой каждый есть только то, чем и как он является. Традиционно все изобличительные стратегии были построены на эффекте запаздывания смысла действия и самого действия. Религиозная процедура раскаяния имеет в основе своей ту же мораль - между знанием и действием есть промежуток – некое пространство возможностей, куда может протиснуться интерпретация. И подлинное осознание может прийти с опозданием, или, напротив, человек может быть предупрежден о реальных последствиях поступка. Иначе говоря, значение любой порции активности есть не она сама, а что-то еще помимо нее. Иллюстрацией к сказанному может служить следующий высказывание: «Давая деньги уличным нищим, вы, в действительности, платите деньги бандитам, наживающимся на труде эксплуатируемых (или подставных) попрошайек». Сделанные разоблачения возможны только, если исходить из позиции: не ведаем, что творим. Мы думаем, что помогаем бедным, уменьшая количество страдания, а на самом деле увеличиваем страдание и укрепляем зло. Ясно, что для цинической позиции подобные разоблачительные тактики окажутся заблокированными. Ответ циника состоит в том, что сделанные разоблачения отнюдь не являются для него таинством.

Слотердаик определяет цинизм как «просвещенное ложное сознание», т.е. то сознание, которое, увидев истину и ложь или зло и добро, не то, чтобы выбирает ложь и зло, но на удивление холодно, встречает истину и добро (остается, в терминологии Ж. Бодриера «молчаливым большинством»). Очевидно, что эта констатация разрушает программу Просвещения, поскольку последняя, несмотря на все концептуальные наслоения, сохранила наивную сократовскую веру в то, что человек зол по незнанию, познав же, что есть благо, впредь не отступится от него никогда. Но если Просвещение отводило себе роль некоего трансцендентного гаранта правды или арбитра для столкнувшихся в

мире имманентного «ложных сознаний», не видящих сути вещей, то интериоризация трансцендентного означала для Просвещения довольно неловкую ситуацию, когда, придя со словами правды, оно обнаруживает, что все *уже* просвещены. Как говорит Слотердаик: «"ложное сознание" вобрало в себя и поглотило Просвещение» [3, 29]. Если сказать, что Сократ для греков был тем же, чем Иисус для иудеев, поскольку в обеих историях непросвещенное большинство, услышав в исчерпывающе ясных выражениях, «что есть истина», проявило преступную индифферентность и враждебность, следует сказать и почему это так. Здесь приходится еще раз вспомнить антиномичный разум Канта, созерцающего тезис и антитезис с одинаковым бесстрашием. Обычно, как только касаются образа этого рации, прибегают к некоей инстанции, выведенной за границы дискурсии, логики, и рациональных способностей, которая, не вовлекаясь в имманентное движение символических частиц, должна организовать само это движение. Философия может назвать это смыслом смыслов (тем смыслом, который делает все прочие смыслы смыслами), социология – некоей позицией, той ангажированностью ценностями или убеждениями, которые направляют действия и склоняют сознание к тезису или антитезису. Одним словом, это особое достоинство веры в принципы. Но именно над этим смеется цинизм – над верховным смыслом, позицией, любой предзаданностью того, что человек говорит или делает. Это объясняется тем, что цинизм – законнорожденное дитя Просвещения с его разоблачениями ложного сознания. Именно Просвещение открыло глаза на то, что большинство идейных принципов и лозунгов оказывались идеологиями – частными интересами, пропагандируемыми как общезначимые ценности. Ныне принято считать, что умирать ради принципов не рекомендуется. Никакие трансцендентные цели не должны угрожать благополучию размеренной жизни. Современный мир – это мир частных людей, а не общественных идеалов. Это не удивительно – после двух мировых войн, выращивание частного человека, не

играющего *всерьез* в коллективные игры, выглядит как выработка обществом антитела на угрозу новых массовых помрачений.

Тогда цинизм – это некий круг в рассуждении. Вот его логика: решение в пользу выбора между тезисом и антитезисом или 1) ничем не детерминировано, в т. ч. и самой логикой, поскольку и тезис, и антитезис одинаково истинны; или 2) детерминировано некоей принудительной предпосылочностью, отсылающей к верованиям, мифам, предрассудкам, и, в конечном итоге, идеологиям. Имеем циническую альтернативу: или цинизм беспринципности, или цинизм принципиальности.

Вернемся теперь к тому цинизму, о котором говорит Слотердаjk и скажем в каких отношениях состоят власть и общество, объединенные циническим модусом социальности. Парадоксальным образом эти отношения уже не описываются в терминах лжи и правды, или обмана и разоблачения. Если циничный разум есть «просвещенное ложное сознание», то власти незачем скрывать свои подлинные мотивы. Ей незачем скрывать свое «по ту сторону», поскольку оно давно развернуто по эту, как жест всезнания и всепонимания граждан. Тогда критика идеологии оказывается блокированной, поскольку эта критика всегда преследует единственную цель – раскрыть, то, что остается за кадром, закулисные игры, умалчиваемое и сокрытое, то, что может являться лишенной репрезентации тайной и для самих участников (самой власти), иными словами пройти к трансцендентному и раскрыть его. Но вся проблема заключается в том, что само это раскрытие уже является частью принятых правил игры или, как говорит Жижек, «идеологическое искажение вписано в самую его суть» [4, 36; 5]. Тогда понятно, что никакая ирония, насмешка или даже откровенно издевательский смех над лживостью власти и идеологии, - ни власти, ни идеологии не угрожают. Поскольку, в условиях победившего цинизма ирония только имитирует дистанцию критики, она только делает вид, что занимает трансцендентное место, в действительности же этой иронии

покровительствует сама власть, которая в акте высшей саморефлексии смеется над собой [6].

Критика власти состоит вовсе не в противопоставлении «истины» и «жертвенности», и даже не в оппозиции «истины» официальной «лжи». Устойчивость гегемонии [7], заключается в том, что очевидный антагонизм (истина/ложь) не выступает в качестве угрозы сложившейся системе отношений, а является встроенным в ее основание. Гегемония, иными словами, является оболочкой, скрепляющей структурные отношения между элементами, но не влияющая на содержание этих элементов.

Из подобных соображений напрашивается вывод, что упразднение критики идеологии в том варианте, в котором это понимало Просвещение с его пафосом разоблачения как основного, решающего и практически единственного средства эффективной борьбы с лживой действительностью, сводится, по сути, к разоблачению самого разоблачения. Все выглядит так, как если бы тактика изобличения тайных мотивов и частных интересов сама оказалась частным интересом, сама питалась бы некоей закулисной направляющей силой. Но это не совсем так. Объявить скрытый смысл игры частью самой игры для спекулятивного мышления, освященного заветами школы подозрения, является почти автоматическим умственным действием и потому не годится на роль философской инновации. Некая экстраординарность концепции постидеологичности современного мира станет более заметна, если несколько изменить ракурс ее толкования. Итак, дух Просвещения стремился раскрыть подлинное положение дел, вскрыть механизмы, чья исправная работа приводит к некоей псевдореальности, которая выдается за реальность первого порядка, в то время, как она есть лишь реальность второго порядка – пространство вторичной артефактности, созданное и поддерживаемое теми фигурами (не обязательно людьми, но и анонимными структурами), которые удовлетворяют свои корыстные цели, наиболее успешно в среде, где господствует определенный идеологический порядок. Самым главным для Просвещения

было, однако, то, что сами силы, глубинная игра которых порождала поверхностные эффекты (общественные идеалы, ценности, государственные приоритеты, национальные идеи или то, что именуется общественным мнением) оставались надежно сокрытыми от сознаний непосвященных или даже от самих медиаторов этих сил.

Эта форма тотального заблуждения выражается формулой ложного сознания: «не ведают, что творят», которую Слотердаjk заменяет своей: «они сознают, что делают, но, тем не менее, делают это». Т. е. происхождение общественно-политических продуктов и их социальная природа ни для их производителей, ни для конечных потребителей тайной не является. Это последнее обстоятельство и ложится в основу убеждений о конце идеологий – все разоблачения уже сделаны, можно лишь подключиться к уже существующим. Итак, имеем оппозицию – либо «ложное сознание», либо «просвещенное ложное сознание» - циничное «мы прекрасно знаем, что делаем, но, тем не менее, делаем это». Слотердаjk полагает, что «действовать так их принуждает положение вещей и не заглядывающий далеко инстинкт самосохранения» [8, 31]. Но может быть «действовать так» их принуждает еще что-то и, возможно, вышеозначенную оппозицию «ложных сознаний» удастся объединить или «снять» в некоей синтетической фигуре?

Мы определили цинизм как позицию, которая конститутивно удерживается вытеснением трансцендентного, стремясь к глобализации пространства имманентных отношений. Это есть попытка *нейтрализации* трансцендентного. Предметом же настоящего исследования является *интериоризация* трансцендентного, следовательно, не стоит оставлять надежд в поисках этого интериоризованного трансцендентного. Руководствуясь этим поиском, зададим вопрос: где в поле самой социальной действительности может укорениться то принципиальное незнание («что творим»), которое представляется Просвещению силой трансцендентной, а цинизму - имманентной? Подвести нас к ответу может понятие би-стабильности. Эффект

би-стабильности возникает в тот момент, когда мы, глядя на вещи, видим сами эти вещи, если же мы пытаемся увидеть сам наш оптический орган (глаз) в процессе видения, то *видим ничто* [9]. Би-стабильность восприятия в применении к социальным отношениям, означает такое положение вещей, когда субъекты, участвуя в общественной жизни, подчиняются переменности двух модальностей – сознания и действия. Это означает, что индивиды в состоянии переключаться с осознания доподлинных смыслов своих действий на сами эти действия. Собственно, именно эту двойственность (думаем одно, а делаем другое) подмечает цинизм, но толкует происходящее по-своему. Рассмотрим на примере, как работает описанный эффект би-стабильности в практической сфере. Допустим некто, находясь вне стен государственного учреждения, нападает на власть, указывая на ее бюрократизм и коррупционность и говорит, что во взаимодействии с ней следует держаться уверенно и независимо, но, очутившись в кабинете чиновника, *неожиданно для себя* становится угодливым и покладистым. Когда за этим усматривают простую трусость, то это, конечно, взгляд поверхностный и наивно-эмоциональный. Такие перевоплощения могут быть объяснены только самой структурой социальных взаимоотношений, окружающих субъекта с самого детства и потому погрузившихся на уровень неосознанных рефлексов. Именно поэтому любая властная институция свято оберегает свой формообразующий порядок (следует отвечать только «да» или «нет», либо «только на поставленный вопрос», подавать документы «в установленном порядке», держаться предписанной процедуры оформления, приходить в строго назначенные дни и пр.). И поэтому же самому критически настроенному субъекту сложно принять иные правила игры, ибо, несмотря на свободу его рефлексии (по утверждениям постклассики всегда приходящей вслед за практикой) существует еще некий не управляемый рефлексией автоматизм практической сферы [10].

Именно в этой области социального действия, субъекты по большей части выступают как существа, «не ведающие, что творят». Но стоит рефлексии

вступить в свои права, как истинный смысл действий становится вполне понятным. Этот автоматизм социальных действий успешно коррелирует с автоматизмами нашего тела: теоретически мы представляем, *как* мы ходим, но если бы думали об этом в процессе самой ходьбы, то наши перемещения в пространстве оказались бы весьма затруднительны. То же верно в отношении речевой деятельности, - если бы мы каждый раз думали, как грамматически правильно построить предложение, а не делали это автоматически, то говорили бы на родном языке так же плохо, как на иностранном. Подобным же образом, жизнеспособность и устойчивость общественных отношений напрямую зависит от этого несовпадения мысли и действия.

Понимание того, что мы с одной стороны создаем общественные отношения и, с другой, принимаем в них непосредственное участие, есть понимание двух модальностей человеческой активности, которые не могут быть одновременны. Успешность, бесперебойность и известная коллективность общественных отношений удерживается именно тем, что субъекты этих отношений, действуя, не думают о том, что весь этот социальный порядок строится не только на добросовестном исполнении каждым их гражданского долга (это – версия официальной идеологии), но именно на убеждении, что эти общественные отношения существуют сами по себе, независимо от тех ролей, которые исполняют сами субъекты. Верой в их объективность и конституируется социальный порядок. Тогда единственный императив, который сводит воедино и синхронизирует действия социальных агентов с работой социальных структур есть зашифрованное послание, которое каждый дешифрует в момент принятия на себя социальной миссии. Оно звучит так: Вы можете осознавать, что все зависит только от Вас, но обязаны действовать так, как будто от Вас ничего не зависит.

Тогда трансцендентное незнание, интериоризовавшись, окажется для практики социальных отношений конститутивным элементом, и, по определению, окажется не аннигилированным, а именно инкорпорированным.

Цинизм, в этом случае, это не только мнимоудаленный взгляд, и не только разоблачение иллюзорности любых разоблачений. Это еще и комментарий следующего содержания: несомненно, можно очень далеко продвинуться в осознании сущностных причин социальных процессов, но, несмотря, на все богатство и глубину этого познания, включиться в эти процессы, стать их активным участником можно, только если субъекты ведут себя как неискушенные неофиты, которым ничего неизвестно. «Знания приумножают скорбь» потому, что приходится от них отречься, поступать так, как будто мы даже не знаем, что знаем.

Таков цинизм во всех своих ипостасях,- стремясь к тотализации имманентного, он сохраняет трансцендентному жизнь, но при этом ставит его на службу имманентному – совершает тот ход, который выдает самую суть цинизма.

Если же еще в самый последний раз вернуться к цинизму в понимании Слотердайка, то резюмировать это понимание можно следующим образом. В «Воле к истине» Фуко ставит такой вопрос: «Будь власть целиком и полностью циничной – принимали бы ее?» [11, 104]. Ответ Слотердайка, по-видимому, был бы таков – циничная власть нестерпима, но циничное общество стерпит любую власть.

11. 10. 2008 г.

1. Петер Слотердаик Критика цинического разума, Екатеринбург, Изд-во Уральского университета, 2001;
2. Там же;
3. Там же;
4. С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. Худ. Журнал, М., 1999;
5. Приведем шуточный пример этой вписанности, тем не менее, неплохо иллюстрирующий статус современных разоблачений. Эту иллюстрацию предъявляет нам обычная пачка сигарет с превентивной надписью “Минздрав

предупреждает”, которая продается вместе с сигаретами. Т. е. предупреждение о вреде курения остается частью товара, которым является табачная продукция;

6. Эту функцию псевдотрансцендентной иронии символизируют шуты при королевских дворах. Есть и более близкие нам примеры, в частности нетрудно заметить, что в России как советской, так и современной юмор многих сатириков весьма политизирован, что является своего рода продолжением единого политического шоу;

7. Подробный философский анализ «гегемонистских практик» см.: Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics. London, 1990;

8. Петер Слотердаик Критика цинического разума, Екатеринбург, Изд-во Уральского университета, 2001;

9. Чтобы увидеть сам глаз, следует его сделать таким же объектом, как любая другая вещь – подойти к зеркалу и увидеть глаз-объект, вновь упуская из поля зрения *активный глаз*. Эта идея выражена в формуле: перцептивное поле не дано нам так же как даны сами перцепции;

10. Примером такого автоматизма может служить самый популярный способ повышения привлекательности цены, применяемый в торговле. Речь идет о цене, оканчивающейся на «99». Например, цена 12.99 \$. Нет такого покупателя, который не был бы просвещен в отношении этой маркетинговой уловки, и не видел вполне отчетливо что цена ближе к 13, чем к 12, но это не влияет на покупательский спрос, в котором вполне работает приманка «99 центов»;

11. М. Фуко Воля к знанию. – В кн.: М. Фуко. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. Магистериум Касталь, 1996.