

CSEKE ÁKOS

MI A CINIZMUS?

Vázlat Sloterdijk, Foucault és Onfray cinizmus-koncepciójáról

I

■ A Magyar Nyelv Értelmező Szótára meghatározása szerint a cinikus „a kialakult társadalmi formákat, az elfogadott nézeteket semmibe vevő, minden emberi cselekedetben önző egyéni érdek megnyilvánulását kereső, hit és eszmények nélküli és keserűen, bántó kiábrándultsággal gúnyolódó személy”. A cinikus jelző szinonimáiként ennek megfelelően a következőket szokás felsorolni: hitevesztett, szarkasztikus, epés, kaján, gunyoros vagy maliciózus. Ami a szó eredetét illeti, a görög *kūōn* („kutya”) szóból képzett „cinikus” kifejezés, mint azt az Értelmező Szótár is megjegyzi, az ókori görög filozófia egyik irányzatát jelöli. De mit jelent filozófiai értelemben „cinikusnak” lenni? És hogyan viszonyul a szó filozófiatörténeti és filozófiai értelme ugyanennek a szónak a mindennapi értelméhez és használatához? Nézzük mindenekelőtt az ókori alapokat. Amit tudunk erről a filozófiai iskoláról, amelynek alapítói és legismertebb képviselői Antiszthenész, Diogenész és Kratész volt a Krisztus előtti 4. században – és amely a Római Birodalomban élte a másodvirágzását mint egy szinte a birodalom minden nagyvárosában jelenlevő, „par excellence populáris filozófia” –, az, mint a vonatkozó szakirodalom világossá teszi,¹ jórészt bizonytalan eredetű, utólagos konstrukció. Az antik görög cinikusoknak feltehetően voltak ugyan „filozófiai” (és egyéb) írásai, ezek azonban nem maradtak ránk, a rájuk vonatkozó források nagy része pedig a Kr. utáni első évszázadokból származik, nem ritkán olyan szerzőktől, akik inkább negatív értelemben tárgyalták és éles kritikával illették az egykori és a kortárs cinikusokat, illetve saját filozófiájukba olvasztották a tanításukat. Az előbbire elsősorban Lukianosz,² az utóbbira pedig Epiktétosz hozható példaként;³ talán Diogenész Laertiosz életrajzai jelentik az antik cinizmus legrészletesebb és „legobjektívebb” leírását,⁴ de fontos forrást jelentenek többek között Julianus császár, Dión Khrüosztomosz, Türoszi Maximosz vagy akár Nazianzoszi Gergely szövegei is (az utolsó cinikus állítólag egy bizonyos Szalusztiusz volt, aki a Kr. u. 5. századi Szíriában élt⁵).

Kétségtelen ugyanakkor, hogy – ezeknek a filozófia történetében inkább margiálisnak tekintett szerzőknek a szövegei nyomán – a nyugati filozófia- és egyáltalán gondolkodástörténeti hagyománynak mindig is része volt a cinikusokra való (hol pozitív, hol pejoratív értelmű) hivatkozás, amelynek megvoltak a maga többé-kevésbé konstans elemei: szegénység, aszkézis, dezillúzió, antiintellektualizmus, kultúraellenesség, botrány, provokáció, az etika elsőbbségének hangsúlyozása és az erkölcs taníthatóságának tézise, a törvénnyel, a *nomossal* szemben a *phüszisz*, vagyis a természet hatalmának ünneplése, vagy akár az *adoxia*, vagyis a közvélekedéssel szembeni közömbösség.⁶ A modernitásban – jelen pillanatban mellőzve az olyan szerzőket, mint például Erasmus vagy Montaigne⁷ – elsősorban Schleiermachert, Friedrich Schlegelt, Schopenhauert⁸ és mindenekelőtt Nietzschét kell megemlítenünk, aki

az *Ecce homó*ban azt állítja, hogy a cinizmus „a legmagasabb, ami a földön elérhető”, de idézhetjük Oscar Wilde („Egyáltalán nem vagyok cinikus: sokat tapasztalt ember vagyok, ami körülbelül ugyanazt jelenti”) vagy akár Csehov („Semmilyen emberi cinizmus nem ér fel az élet cinizmusával”)10 vonatkozó megjegyzését is. A 19. század vége óta a cinizmusra követendő példaként történő utalás bizonyos értelemben antihegelianusnak is tekinthető: Hegel a maga részéről lefegyverző egyszerűséggel bánt el a cinikusokkal, és utasította ki őket az „igazi” filozófia történetéből.11

A hegeli elmarasztaló ítélet a későbbiekben is jórészt érvényben maradt, és talán ennek is tudható be, hogy a legtöbb filozófiatörténeti műben a mai napig érdemben nem tárgyalt, másodlagos irányzatként szerepelnek a cinikusok.12 Nem véletlen, hogy a cinizmusnak szentelt, 1990-ben megjelent könyvében Michel Onfray például arra hívta fel a figyelmet, hogy amikor egyetemi tanára, Lucien Jerphagnon megszeretette vele az antik filozófiát, és azon belül ő maga a cinikusok tanulmányozásába kezdett volna, nagy meglepetéssel észlelte, hogy gyakorlatilag semmilyen érdemi másodlagos irodalmat nem talált a cinikusok kapcsán;13 hozzátéve, hogy az elsődleges szövegek – amelyek persze csak a másodlagos irodalom felől tűnnek elsődlegesnek, hiszen ha a görög cinikusoknak nem maradtak ránk a művei, akkor elsődlegesnek ebben az esetben a késő antik és a kora középkori forrásokat nevezzük – a rendelkezésére álltak: a 2017-ben elhunyt kanadai katolikus pap és egyetemi tanár, Léonce Paquet érdeme, hogy aprólékos munkával feltárta és egy kötetben gyűjtötte össze a cinikusokra vonatkozó feljegyzéseket. A *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages* című szöveggyűjtemény 1975-ben jelent meg először, és azóta több kiadást is megért: Onfray joggal állítja, hogy ez a kis kötet „szó szerint a cinizmus bibliája”14.

Annak, hogy Onfray nem talált vonatkozó szakirodalmat, nem utolsó sorban persze az is az oka, hogy – saját bevallása szerint – nem olvas németül. Ezt az a Michel Foucault is világossá teszi, aki 1984-ben több előadásában is foglalkozott a Collège de France-ban a cinikusokkal, aki francia nyelvterületen szinte úttörőnek számított ebben az értelemben (leszámítva André Glucksmann 1981-es könyvét15), és aki *Az igazság bátorsága* című előadásorozatában felhívta a figyelmet arra, hogy „szinte csak német filozófusok és történészek foglalkoztak ebben az értelemben a cinizmussal, főleg olyan szövegekben, amelyek azt vizsgálták, hogy mi a kapcsolat az antik és az úgynevezett modern cinizmus között”. A francia filozófus – inkább negatív értelemben, kritikával illetve őket – Paul Tillich (*Der Mut zum Sein*, 1953), Klaus Heinrich (*Parmenides und Jona*, 1966) és Arnold Gehlen (*Moral und Hypermoral*, 1969) kötetit sorolja fel és ismerteti röviden, majd Heinrich Niehues-Pröbsting tanulmányára utal pozitív példaként (*Der Kynismus und der Begriff des Zynismus*, 1979); egyúttal megemlíti Peter Sloterdijk 1983-ban kiadott, *A cinikus ész kritikája* című könyvét is, bevallva, hogy tud róla ugyan, de nem olvasta.16

Sajnálatos, hogy Foucault-nak sem módja, sem ideje nem volt arra, hogy behatóan tanulmányozza Sloterdijk könyvét, amely talán a legfontosabb és legnagyobb ívű modern tanulmány az antik és a modern cinizmusról. A későbbiekben még lesz alkalmam beszélni róla, itt most csak annyit jegyeznek meg, hogy Jacques Bouveresse már 1984-ben megjelentetett egy kötetet, amelyben ismertette Sloterdijk könyvét, és egyúttal megírta annak – és egyáltalán a szerinte és Sloterdijk szerint a modern gondolkodásra általában is jellemző cinikus alapállásnak – a kritikáját.17 Könyvében Michel Onfray is Bouveresse írását jelöli meg a cinikusokkal kapcsolatos legfontosabb francia szakirodalomnak18 (Foucault előadásaira Onfray nem hivatkozhatott, hiszen azok átírata és jegyzetekkel ellátott kiadása franciául is csak 2009-ben jelent meg). Mindenesetre jól látszik, hogy a cinikus filozófia és a cinizmus fogalma korábban soha nem látott jelentőségre tett szert a nyolcvanas évek filozófiai gondolkodásában, méghozzá olyan szerzők munkásságában, akik távolról sem helyezhetők egy platformra: 1983-ban jelent meg Sloterdijk

könyve, *A cinikus ész kritikája*, Foucault 1984-ben tartotta nagyszabású és úttörő előadásait, és Bouveresse, aki legfőljebb hallomásból tudhatott Foucault kutatásairól, ugyanebben az évben írta meg Sloterdijkra hivatkozó és egyben a kortárs filozófia cinikus oldalát kritizáló fontos könyvét, amely többek között Onfray számára is útmutatóul szolgált. E tanulmányok közös pontja az, hogy megpróbálták újradefiniálni a „cinizmus” szót és egyáltalán a „cinikus” jelzöt: nem túlzás azt állítani, hogy ezeknek a könyveknek az ismeretében immár nehéz, ha nem lehetetlen a köznapi értelemben használni ezt a megnevezést, ami azt is jelenti, hogy nemcsak a cinizmusnak a tanulmány elején idézett definíciója válik alapvetően kérdésessé, de talán még a szó szintén felidézett szinonimái is korrekcióra szorulnak.

A következőkben megpróbálom röviden felvázolni, hogy milyen értelemben kerül elő ezeknél a szerzőknél az antik és a modern cinizmus, hogy tehát milyen új – sok tekintetben hasonló, és persze sok tekintetben nagyon is eltérő és egymással kifejezetten ellentétes – értelmet és (pozitív vagy negatív) minőséget tulajdonítanak a cinikus gondolkodás- és magatartásmódnak. Lehetetlen volna egyetlen tanulmányban részletesen bemutatni ezeket az elképzeléseket; ez az írás a legjobb esetben is pusztán bevezetőként szolgálhat a cinizmus azon modern filozófiai felfogásaihoz, amelyekről tudomásom szerint még nem jelent meg magyarul alaposabb tanulmány. Mivel Bouveresse szövege inkább csak ismerteti Sloterdijk könyvét, ezért arra itt csak futólag utalok; arra a három könyvre koncentrálok, amelyek az elmúlt évtizedekben talán a legemlékezetesebb módon írták le és határozták meg filozófiai értelemben a „cinizmus” fogalmát.¹⁹ Érdekes megfigyelni, hogy míg a cinizmus mintegy Foucault történeti és filozófiai vizsgálódásainak a végpontja, konklúziója, szinte „testamentuma”, addig a két másik szerzőnél a cinizmus nem végpont, hanem kiindulópontot jelentett: a cinizmusnak szentelt mű Onfray mára mintegy ötven könyvet számláló életművének kronológiai értelemben második kötete, Sloterdijk pedig *A cinikus ész kritikájával* robbant be a köztudatba: ezzel a könyvvel indult a pályafutása.

II

■ Ami a három szerző megközelítésében közös, az természetesen nem más, mint a kiindulópont felvázolása, vagyis az antik cinizmus bemutatása; ami eltérő, az ennek a többé-kevésbé egységesen ábrázolt és nagyjából ugyanazokkal a jellemző vonásokkal leírt antik filozófiai irányzatnak, illetve a cinizmus modern formájának az értelmezése. Kezdjük a közös elemek és egyáltalán az alapok rövid ismertetésével. Konkrét, elemzésre váró szövegek híján mindhárom szerző számára szükségszerűnek tűnt, hogy a cinizmus bemutatásában nagy hangsúlyt kapjanak a külsőségek: ennek jegyében történik meg a cinikus filozófusok jellegzetes életmódjának, öltöztetének, sőt fiziognómiájának a vizsgálata, amit az elemzők a cinikusokkal kapcsolatos történetekből és mondásokból magyaráznak. A cinikus filozófust, mint ismeretes, hosszú szakállal és bozontos hajjal kell magunk elé képzelnünk, aki minden évszakban mezítláb jár, csak egy botja, egy filozófuskabátja és egy tarisznyája van – ez minden vagyona –, és az utcán és a köztereken hál – ez az otthona –: mindenki szeme láttára étkezik és elégíti ki szükségleteit és szexuális vágyait is. Nélkülözésen alapuló életmódja mindössze néhány filozófiai alapelven nyugszik, és nem filozófiai művek létrehozásában ölt testet: az a mód, ahogyan él, maga a cinikus filozófia, és ez az életforma mint filozófia, amely – hasonlóan a sivatagi atyákkal kapcsolatban fennmaradt anekdotákhoz és maximákhoz – elsősorban bizonyos aranyköpésekben vagy emlékezetes gesztusokban ölt testet, szüntelen provokációt jelent a társadalmi szokásokkal, vélekedésekkel, törvényekkel szemben.

A cinikusok külsőleges vonásait Foucault hangsúlyozza a legkevésbé, és inkább csak említést tesz róluk („A cinikust azzal a két dologgal jellemezhetjük, hogy az igazat mondja, és hogy botot tart a kezében” – jegyzi meg például Julia-

nus császárnak a cinikusokról szó szövege kapcsán, de ezek közül egyértelműen az igazmondást helyezi elemzése középpontjába²⁰); Onfray viszont valósággal sorra veszi, és könyve egy-egy fejezetében egyenként részletesen értelmezi (a bizontos szakáll, a hosszú haj például az animalitás, a vadság és a virilitás jele, a bot ironikus kifordítása a bot felsőbbrendű használatának – a görögségben a bot a bírónak és a tábornokoknak járt, mintegy kifejezve hatalmukat –, az igénytelen öltözet pedig egyrészt a luxus és egyáltalán a piac logikája elleni lázadást, másrészt az egyediséget és az elkülönülés igényét jelképezi²¹), Sloterdijk pedig általános érvényűvé alakítja, és az antik hagyományban nem kifejezetten szereplő összetevőkkel egészíti ki őket, így például azzal a híres fotóval illusztrálja, amelyen a kinyújtott nyelvű Einstein látható, illetve – többek között – a diabolikus, a határtalan életerőt kifejező, „pozitív-extatikus nevetéssel” („Már nem én vagyok az, aki nevet, hanem egy derűs, önmagát ünneplő energia bennem”²²), vagy akár a fekália igenlésével társítja, amelyben „a természet olyan tudatosítását” látja, ami „pozitív módon bontja ki az ember animális oldalát, hogy lehetlenné tegye annak elkülönítését, ami az emberben alacsonyabb rendű vagy nehezen elfogadható”.²³

A lent és a fent, az alacsonyabb rendű és a magasabb rendű hagyományos megkülönböztetésének kritikája, eltörlése vagy megfordítása mellett mindhárman kiemelik az antik cinizmus militáns, harcias, agonisztikus jellegét, de nem feltétlenül ugyanazt értik rajta. Onfray például megemlíti ugyan,²⁴ de nem ebben, hanem egyfajta „esztétikai voluntarizmusban” vagy „esztétikai nihilizmusban” látja a cinizmus lényegét. Cinikus az, aki – a platonizmus elutasításaként – tisztában van azzal, hogy csak ilyen-olyan emberek vannak, de nincs olyan, hogy az emberség „ideája”, hogy az egyedüli realitás nem más, mint az, ami itt és most kézzelfogható, hogy tehát az önmagamtól elidegeníteni vágyó transzcendens valóság és az erre épülő társadalmi szokások és rituálék hazugságok csupán, amiből egyenesen következik, hogy „az ember számára kizárólag saját maga lehet az egyedüli norma”.²⁵ A cinikus szuverenitása azon a meggyőződésen alapul, hogy „minden egyes embernek istenné kell válnia”; ha életmódja a felforgatáson alapul is, összességében az önelvezet és a saját boldogság kivívása mozgatja, egy olyan boldogság elérése, amely nem a tömeg vélekedése szerint képzelet el a boldogságot, hanem a természet mint egyedüli realitás felől alkot magának egy sajátos létezésstílust. Az ember nem a többi emberből értheti meg leginkább önmagát, és nem is a nem létező istenek felől, hanem önmagából mint tisztán természeti lényből és a természet, vagyis az állatok felől: ennek jegyében elemzi Onfray részletesen a cinikusok egész „bestiáriumát”, azokat a szövegeket, amelyekben a cinikusok egy-egy állatra mint példaképre (mindenekelőtt persze a kutyára, de mellette többek között a kakasra, a halra, a polipra, az egérre vagy a lóra) hivatkozva fejtik ki életelveiket.²⁶

A cinikus filozófia „inkább esztétika, mint tudomány, és inkább szép, mint igaz”²⁷: az a vágy vezet, hogy az ember széppé formálja a maga létezését. „Az élet annyiban válik szentté, amennyiben egyszeri és széppé tehető.”²⁸ Így kell tekintenünk a cinikus életmódra is, egyfajta gyönyörűséges játékként, „előadásként”, amely nem kifejezetten a többi embernek szól, de amelynek szükségképpen vannak nézői is (akár megértik ezt a „színdarabot”, akár nem); a cinikus filozófusnak ugyanakkor nem az a célja, hogy hatással legyen rájuk, és megváltoztassa a világot, hanem az, hogy ő maga teljes és szép életet éljen. Onfray jól láthatóan valamiféle pogány, egyszerre „materialista”, „nominalista”, „szolipszista” és „individualista”²⁹ hedonistaként tekint a cinikusokra, és ebben elsősorban alighanem arra a két szerzőre támaszkodik, akiket név szerint is idéz könyve bevezetőjében: Pierre Hadot-ra, aki *A lélek iskolájában* rámutatott, hogy a filozófia mindenekelőtt életgyakorlat, nem pedig diskurzus és absztrakt tudomány (az antikvitásban nemcsak az számított filozófusnak, aki filozófiai szövegeket alkotott, hanem az is, aki egy bizonyos

filozófiának megfelelően élt), illetve Michel Foucault-ra, azon belül is *A szexualitás története* két utolsó kötetére, ahol Foucault az „öngondozás” fogalmában és az embernek az önmagán való munkálkodásában pillantotta meg a létezés legfontosabb feladatát (ez az, amit a „létezés esztétikájának” nevezett). „Nincs semmi, ami értékesebb lenne az önállóságnál és a függetlenségnél” – állítja Onfray (többek között) Foucault-ra hivatkozva, és ennek kapcsán a „gyönyörűség cinikus esztétikájára” hívja fel a figyelmet, mondván, hogy az ember legfőbb műve nem más, mint az élvezet és a boldogság, amelyet nap mint nap szuverén módon átél, Diogenészben pedig az örömmérés valóságos szerelmését, ha úgy tetszik, „művészt” véli felfedezni.³⁰

Említettem, hogy Onfray könyve jóval korábban látott napvilágot, mint Foucault 1984-ben elhangzott, de csak 2009-ben publikált cinizmusértelmezése, amire többek között azért fontos felhívni a figyelmet, mert *Az igazság bátorságában* maga Foucault egy sok tekintetben váratlan, bizonyos értelemben *A szexualitás történetében* kifejtett történeti vázlat és filozófia (vagy „esztétika”) kritikájaként is felfogható értelmezését vázolta fel a cinizmusnak, amely ennél fogva jelentősen eltér Onfray-nak a kései Foucault-ra nagyban támaszkodó belátásaitól. Röviden összefoglalva három pontban fejezhető ki a két cinizmusfelfogás közötti különbség: Onfray egyfajta esztétikai nihilizmusként mutatja be a cinizmust, Foucault viszont par excellence politikai cselekedetet vél felfedezni benne; Onfray a szépség kategóriájára helyezi a hangsúlyt: a létezés szépségére mint megalkotandó műalkotásra, Foucault azonban egyértelműen az igazság kategóriáját tartja döntőnek a cinikus mozgalomban, és esztétikai értelemben éppen a szépségre épülő antik – szókratészi és platonikus – esztétika ellenmozgalmát pillantja meg benne; Onfray divinációként, az ember önistenüléseként értelmezi, Foucault ellenben, Diogenész kapcsán, a cinikus filozófus küldetésének elidegeníthetetlenül isteni voltára és eredetére mutat rá. Mit jelent tehát a cinikus filozófia és azon belül is annak militáns jellege Foucault szemében?

„A cinikus, mondja Foucault, az, aki elmondja az embereknek az igazságot, anélkül, hogy hagyná, hogy az igazságtól való félelme bármilyen értelemben hatással legyen rá.” Az igazság itt elsősorban nem valamiféle metafizikai igazságot jelent, hanem ellenállást a véleményekkel, a szokások uralmával és kényszerítő hatalmával szemben, vagyis egyfajta felszabadulást: a cinikusnak „az összes fölösleges, szokás diktálta és mindenki által elfogadott kötelességet, amelyet sem a természet, sem az ész nem igazol, felül kell vizsgálnia; a fölösleges szokások és a felszínes vélekedések redukciója pedig nyilvánvalóan a létezés egyfajta általános megtisztításához vezet az igazság feltárása érdekében [...]. Összességében arról van szó, hogy az élet, a létezés, a *biosz* nem más, mint az, amit aléthurgának, vagyis az igazság megmutatkozásának nevezhetünk.”³¹ Ebben az értelemben mondja Foucault – Nazianzoszi Gergely nyomán – a cinikust mint a legkövetesebb és legjobb filozófust „az igazság mártírjának”: „*A martüron tész alétheiasz* (az igazság tanúja) kifejezés kései, de azt hiszem, érdemes felidézni, mert világosan mutatja, mit tekintettek az antikvitásban a cinizmus lényegi alapjának, ahogy persze arra is rámutat, mivé alakul át a cinizmusnak ez a formája, milyen más arcait mutatja majd a Nyugat későbbi története során. Az igazság mártírja mint »az igazság tanúsítója«: olyan tanúságtételről van itt szó, amely egy élet munkája, amelyet egy egész élet nyilvánít ki és tesz valóságossá, egy életmódról a szó legkonkrétabb és legmateriálisabb értelmében, az igazság tanúsításáról a testben és a test által, az öltözködésben, a magatartásmódokban, abban, ahogyan cselekszünk, reagálunk és viselkedünk. Az élet mint az igazság közvetlen, tündöklő és vad jelenléte: ez az, ami testet ölt a cinizmusban.”³²

Cinikusnak az az ember mondható tehát, aki az antikvitásban vagy napjainkban nem pusztán bátorságot merít ahhoz, hogy kimondja az igazat (ami persze

már önmagában is nagy dolog), hanem napról napra megátalkodottan az igazság szerint és az igazságban él. Hogyan válik az igazságnak ez a megélése és mártíromsága, ami a cinikus élet maga – és ami nem mellesleg a rútság és a piszok apológiájában mint kultúrkritikában ölt testet³³ – par excellence politikai cselekedetté? Foucault szemében mindez abból fakad, hogy – szemben azzal, amit Onfray állít – a cinikus szuverenitás gyakorlásának igazi értelme nem maga a szuverenitás gyakorlása mint szép egzisztencia, hanem a másokkal való törődés. A cinikus életforma kétségkívül maga is szoros összefüggésben áll az „Ismerd meg önmagad!” és a „Törődj önmagaddal!” etikai-esztétikai jellegű és értelmű alapelvvel, Foucault azonban világossá teszi, hogy a cinizmus távolról sem merül ki ebben: ezt támasztja alá, egyfelől, Diogenész isteni küldetésének, vagyis a cinikus filozófia teológiai eredetének a hangsúlyozása, az a tény, hogy senki nem válhat saját akaratából cinikussá, hogy tehát cinikusnak lenni valamiféle kiválasztottságot jelent – a cinikus hagyomány szerint Diogenész éppúgy istentől kapta a küldetését, mint Szókratész –, ami szorosan összefügg, másfelől, a cinikus filozofálás és életmód végső céljával, ami kifejezetten a többi ember kormányzásában és egy másik világ megalkotásában vagy legalábbis előkészítésében és hirdetésében ölt testet. „Ezzel a filozófiai küldetéssel csak egy isten bízhatja meg az embert: senki nem válhat hivatásos filozófussá, hacsak az isten nem hívta meg erre”, jelzi Foucault a cinikusok kapcsán, majd hozzáteszi: a cinikus küldetése abban áll, hogy a filozófus „ügyel arra, hogy mivel törődnek az emberek. Törődni az emberek törődésével – Epiktétosz szerint ez a [cinikus] filozófus feladata.”³⁴

Az önmagammal való törődés és önmagam kormányzása a cinizmusban nem cél, hanem eszköz csupán, amellyel a filozófus beteljesíti életmódja „politikai” célját: „A cinikusok küzdelme nem pusztán az a katonai vagy atlétikus jellegű küzdelem tehát, amellyel az egyén képessé válik arra, hogy uralkodjon önmaga felett és ebből következően jótékony hatással legyen a többiekre. A cinikus küzdelem a nyílt, akart és állandó agresszió formájában jelentkezik, amely az általában vett emberiség elleni harc formájában jelentkezik, és azt tűzi ki célul, hogy megváltoztassa az emberiséget a maga valóságos életében: megváltoztassa morális attitűdjét (*ethoszt*át), és ezzel egy időben vagy ezáltal a szokásait, a szabályait és az életmódját is.”³⁵ Ezért hangsúlyozza Foucault, hogy a cinikus mint „az emberi faj egyetlen misszionáriusa” és mint „az etikai egyetemesség funkcionáriusa” „felelős az emberiségért”: „A cinikus, mondja Epiktétosz, kétségkívül nem fog fellépni az emelvényre, hogy kifejtse a véleményét a város többi lakója előtt a kiadások és a bevételek, a béke vagy a háború témakörében, ugyanakkor azonban minden emberhez intézi a szavát, legyen szó athéni, korinthuszi vagy római emberről. Miről fog beszélgetni az athéni, a korinthuszi és a római emberekkel? Nem az adókról, nem a bevételekről, nem a békéről és a nem a háborúról, hanem a boldogságról és a boldogtalanságról, a jó és a rossz sorsról, a szolgaságról és a szabadságról. »Melyik tisztég lehetne nagyobb az övénel?« Nem ebben (abban, hogy a cinikus mindenkivel a boldogságról és a boldogtalanságról, a jó és a rossz sorsról, a szolgaságról és a szabadságról beszél) áll-e az igazi politikai tevékenység, az igazi *politeuszthai*?”³⁶

III

■ Bár számos közös pont is felfedezhető Onfray és Foucault cinizmusértelmezésében (ilyen például a naturalitás és a bestialitás hangsúlyozása, a közzélekedések mént hazugságok leépítése az igazság botránnyos megmutatkozása révén vagy akár a hatalmasságokkal és egyáltalán a hatalommal szembeni fellépés gesztusa), összességében azt látjuk, hogy Foucault-nál és Onfray-nél két különböző, egymással nehezen összeegyeztethető képet kapunk arról, mit kell értenünk – filozófiai és történeti értelemben – „cinizmuson”. A *cinikus ész kritikájában* Sloterdijk egy

mindkettejüktől eltérő, harmadik cinizmusfelfogást vázol fel, amely, mint említettem, kronológiai értelemben egyúttal meg is előzi ezeket az interpretációkat. A legfontosabb különbség egyrészt abban érhető tetten, hogy Sloterdijk számára a cinizmus nem, mint Foucault-nál és Onfray-nél, egy-egy kiemelkedő és provokatív ember gesztusa, szinte „művészi” performansa, hanem egy egyetemes és általános jelenség, valóságos korszellem, másrészt pedig abban, hogy a francia filozófusokkal ellentétben Sloterdijk kritikával illeti és elutasítja ezt a tömegessé vált, az antik cinizmus degenerált formájának tekinthető – de mégis abból származó és azt továbbvivő – cinikus magatartást, és legföljebb a cinizmus „igazi”, antik változatával korrigálva és felrészítve látja elfogadhatónak (Bouveresse összességében egyébként azért illeti nagyrészt jogosnak tűnő kritikával Sloterdijknek ezt a kritikáját, mert szerinte a német filozófus inkább csak a modern cinizmus mint „betegség” diagnózisa felvázolásában jeleskedik, az antik gyakorlaton alapuló „terápiás javaslata” azonban nem mondható sikeresnek³⁷).

Ami az első pontot illeti, Sloterdijk szerint a cinizmus a második világháború utáni, jellegzetesen városi tömegkultúra, azon belül is elsősorban a középosztály és a felső osztály, végső soron az „urak” hozzáállása, sőt, világnézete (bár, mint hangsúlyozza, a „szolgáknak” is megvan a maga „plebejus”, erőteljesebb és brutálisabb cinizmusa), és ennyiben éppen az alulról építkező antik cinizmus ellentéte: míg az antik cinizmus végső soron a plebs lázadása volt az urak ideológiája ellen, addig „a modern cinizmus maguknak az uraknak a lázadása a saját idealizmusuk mint ideológia és szerepjáték ellen.”³⁸ A cinizmus a fontos pozíciókat betöltő, kulcsszerepet játszó gazdasági, kulturális és politikai döntéshozóknak (a kiadóknak, a szerkesztőségekben, a parlamentekben, az adminisztratív hivatalokban, a vállalatokban, a klinikákon és az egyetemi karokon dolgozóknak) a filozófiája tehát, akik „tetteit elégáns keserűség kíséri”, és akiknek „eléggé kifinomult a lelki működése ahhoz, hogy magukévá tegyék és a túlélés eszközeként fogják fel a saját tevékenységüket illető szüntelen kételyüket”.³⁹ A modern és kortárs cinizmus nemcsak abban tér el az antik filozófiai iskolától, hogy nemcsak az elnyomottak, hanem a vezető réteg filozófiája (amely aztán széles körben elterjeszti, és valóságos divattá teszi a maga „cinizmusát”), hanem abban is, hogy hiányzik belőle a cinikusok provokatív és botránys jellege: a kortárs cinizmus inkább anonimitásba bújlik, és bizonyos értelemben diszkrécióra törekszik. Bár harsány jellege – legalábbis a magasabb körökben – háttérbe szorul, harcossága megmarad: csakhogy harcát elsősorban az eszmék, az új értékek, a nagy diskurzusok, az ideológiák ellen hirdeti meg, függetlenül attól, hogy „immorális mosollyal” vagy „szatirikus nevetéssel” fogadja őket.⁴⁰

A modern cinizmus a felvilágosodás dezillúziós kísérletének a folytatása, ebben az értelemben egy végsőig vitt, „derűs realizmust” képvisel, amelyet Sloterdijk Diogenész ismert gesztusával illusztrál, aki mindenki szeme láttára, az utcán végzett önkielégítést, és ami nem más, mint „egy filozófus-koldus válasza a platonikus Erősz fenséges doktrínájára”. „Az arcátlanságra azért van szükség, hogy kimondjuk azt, amit megélünk, szemben a filozófiával, amelyik képmutató módon úgy tesz, mintha képes lenne aszerint élni, amit mond.”⁴¹ Diogenész eredetisége abban áll, hogy egy adott érvrendszerrel vagy uralkodó ideológiával nem egy másikat állít szembe, hanem mindig egy aktust, egy gesztust, egy bizonyos testi tevékenységet: saját teste jelentkezik érvként, valamiféle írásként és diskurzusként. Ebből következik és ennyiben tekinthető jellegzetesen cinikusnak Sloterdijk szerint a modern szexuális forradalom, amely az eredendően privátnak tekintett aktust a publicitás irányába tolja el, és tüntetően „kiviszi a korábban elnyomott érzékiséget az utcára”, a hippimozgalmak a maguk szexuális szabadosságával és anarchizmusával, vagy akár a szociális forradalmiság és militantizmus, illetve a modern művészet végsőig vitt realizmusa, naturalizmusa és expresszionizmusa,

amely a rút, a provokatív és a brutális kategóriája szerint szerveződik meg, és amelyben „a felszabadító negativizmusok szüntelenül maguk alá temetik a harmonikus stilizáció irányzatait.”⁴² Diogenész filozófiájában egy olyan „materialista álláspontra” bukkanunk, amely egyenrangú az idealista dialektikával, és amelyben megvan „egy eredeti filozófia bölcsessége, az alapvető materialista hozzáállás realizmusa és az ironikus vallásosság derűje [...]. Diogenész életét olyan humorisztikus önbizonyosság jellemzi, amely csak a szuverén szellemek sajátja.”⁴³

A cinizmusnak kétségkívül van tehát pozitív oldala is, és Sloterdijk célja tulajdonképpen nem más, mint ennek a pozitív oldalnak a modernkori átmentése: „Van-e még lehetőségünk arra az arcátlanságra, amely a boldogságra vonatkozó jogra hívja fel a figyelmünket? Valóban nyoma vészett az antik cinizmus impulzusának, és csak az a modern cinizmus maradt meg belőle, amely halálos jövőt ígér nekünk? Valóra válhat-e még barátságatlan modernitásunkban a felvilágosodás, vagyis az az eszme, hogy racionális dolog volna boldognak lennünk? Vagy azt kell mondanunk, hogy egyszer s mindenkorra le vagyunk győzve?”⁴⁴ Sloterdijk ennek a másik, életerős és vitális cinizmusnak a nevében fogalmaz meg kritikát a modern cinikus attitűd végtelen ürességével, fáradtságával és negativitásával szemben: „Napról napra egy mogorva realizmust látunk magunk körül, ahol semmi kiemelkedővel nem találkozunk [...] Úgy tűnik, már minden provokáción túlvagyunk, a modernség minden különtségét kipróbáltuk. A nyilvános ájultság komoly stádiumába léptünk, amelyben a fáradt és kedvetlen értelmiség skizoid játékba kezd a realizmussal, valósággal befalazva magát töprengései nyomán a »kemény realitásokba«.”⁴⁵ Ami valóságos, az élni akar: de nincs-e alapvető különbség az élet és az öngyilkosság folyamatos elnapolása között? Az egyetemessé vált cinizmusban minden pozitívumot szükségképpen egy „igen ám, csakhogy” követ, „ami nyilvánvalóan az emberi öntudat törött formáinak ad teret: az iróniának, a cinizmusnak, a sztoicizmusnak, a melankóliának, a szarkazmusnak, a nosztalgianak, a voluntarizmusnak, a kisebb rossz választásának, a depresszióknak és a tompaságnak mint a tudatlan tudatos választásának.”⁴⁶ A cinikus tudja, hogy léteznie kellene bizonyos értékeknek, és hogy ezek szerint kellene leélnie az életét, de éppen attól cinikus, hogy képtelen erre, hogy képtelen hinni bennük: valójában nem bizonyos értékek nevében cselekszik, hanem úgy él, hogy mindent és mindenkit „beáraz” (mintegy tökéletesen megvalósítva Oscar Wilde híres definícióját: „A cynic is a man who knows the price of everything, and the value of nothing”⁴⁷).

A vitalitás hiánya, a krízis hangsúlyozása, a katasztrófa valóságos vágya, az a jelenkor, amelyben az emberek „a hajótöröttek mentalitása” szerint élnek, valósággal rá van szorulva az antik cinikus iskolára, amely „a válságban levő élet filozófiája”, és amelynek képviselői képesek lehetnek – az értelmiségre jellemző általános demoralizációval szembe menve, amely Sloterdijk szerint csak a késő kapitalizmusban éppoly jellegzetes szigorú, túlzó és agresszív moralizmus másik oldala – megtanítani az embert „a pöffeszkedés elhagyására, a hajlékonyságra, a szellemi jelenlétre, a pillanat hívásának meghallására”, „a belső megnyugvás titkára, az életbe vetett bizalomra, a kifejezés szabad áramlására és a kiteljesedésbe vetett hitre”, arra, mit Ernst Bloch „a remény alapelveként” nevezett: végső soron arra, hogy „létezik boldogság a bizonytalanságban is.”⁴⁸ Ennek jegyében állítja szembe egymással a hivatalnok okos, cinikus és mondén nevetését, amely saját hamis felsőbb-ségtudatán alapul, és amely következőképp diszkrét, önmegtartóztató – eszébe sem jut átadni magát a nevetésnek, hiszen nevetése csak hitetlensége jele, célja pedig a hívős távolságtartás megőrzése –, azzal a másikkal, az antik cinizmus példáján megszülető önfeledt, kirobbanó erejű, szatirikus nevetéssel, amely kigúnyolja ugyan mások hibáit, mégsem válik immorálissá, hiszen „éppen egy olyan moralista szerepét veszi magára, aki megérteti velünk, hogy a morál megőrzése érdekében olykor meg kell sértenünk a morált”⁴⁹; vagy akár egyfelől az antik cinikus tekintetét,

amely átlát a nevetséges látszatokon, és azt szeretné, ha az emberek álarcok és lepkek nélkül pillantanák meg egymást és önmagukat, másfelől a modern értelmiségiek „apatikus tekintetét, amely jórészt abból fakad, hogy tanulmányaik során állandóan arra kényszerülnek, hogy olyan dolgokról olvassanak, amelyeket, ha rajtuk múlna, soha nem fogadnának el. Szemeik hozzá vannak szokva ahhoz, hogy az olvasás pusztá eszközeként funkcionáljanak, így aztán nem meglepő, ha a világ felé fordulva sem képesek megpillantani a valóságot.”⁵⁰

A modern „tömegcinizmust” ebben az értelemben „az elnapolás és a közvetett élet szerkezete” határozza meg, az az önhazugság, amely életünk szerves részévé vált, hogy mindig van még valami, amit el kell intéznünk, mielőtt igazán és felszabadultan élni kezdhetnénk, eszközök egész garmadájának kidolgozása válik tehát látszólag szükségessé olyan célok érdekében, melyek részint hazug célok, részint pedig soha nem a valóság és az egyén saját és valós céljai, hanem a közösségé, a társadalomé, amelyhez tartozik.⁵¹ Nem véletlen, hogy Sloterdijk ezen a ponton – a „nagy inkvizítor” dosztojevszkiji képlete után, amely rámutat az emberitársadalmi intézmények végtelen és szükségszerű cinizmusára – az „akárki” heideggeri fogalmát hozza föl és mutatja be, a *Lét és idő* állítólagos nihilizmusát pedig azzal magyarázza, hogy Heidegger, akivel voltaképpen az antik cinizmus tér vissza a modern gondolkodásba, képes és hajlandó volt kiállni (legalábbis 1927-ben) az általánosan elfogadott célokkal és erkölcsi, vallási vagy politikai utópiákkal szemben, méghozzá annak a kegyetlenül és támadhatatlanul igaz belátásnak a nevében, hogy „meg fogok halni”, hogy nem „az ember hal meg”, úgy általában, hanem én magam, itt és most, bármely pillanatban. „Semmilyen világi cél nem távolíthat el attól a cinikus *a prioritól*, hogy meg fogok halni”, de éppen a céloknak ebben az eufórikus megtagadásában rejlik az élet legfőbb lehetősége, a céltalanság ugyanis „nemcsak kétségbeesést és rémálmot implikál, hanem egyúttal az élet ünnepe is, az itt és most erős tudatát”.⁵²

IV

■ A filozófiai eszmék, fogalmak és irányzatok ritkán hatolnak le a társadalom szélesebb rétegeiig, csak hosszú idő után válnak részévé a közbeszédnek, és akkor is jórészt felületesen. A cinizmussal kapcsolatos kortárs eszme-futtatások nem rengették meg a cinikus jelző köznyelvi használatának értelmét vagy lehetőségét, a cinikus szót továbbra is abban az értelemben használjuk, ahogyan azt a Magyar Nyelv Értelmező Szótárában olvassuk; kétségkívül javunkra válik azonban az a teremtő bizonytalanság, amely ezekből a történeti és filozófiai elméletekből fakad, és amelyek nemcsak a szó köznapi használatát és értelmét kérdőjelezi meg, hanem végső soron azt is, hogy mennyire kell negatívnak tekinteni a cinikus és egyáltalán a gunyoros, a kaján embert és provokatív magatartásmódját. Nem lehetetlen, hogy a cinizmus, a gunyorosság és persze a tréfa, a játék, a humor, a felforgatás, a komolytalanság nemcsak és nem is elsősorban az értékek tagadásához elegendhetetlen, hanem egyáltalán a valódi értékek teremtéséhez is, végső soron, mint például Foucault hangsúlyozza, ahhoz, hogy legyen bátorságunk kérlelhetetlenül aszerint az igazság szerint és annak az igazságnak a nevében élni, amit mi magunk valóban igaznak hiszünk, tudunk vagy remélünk.

Talán csak arról van szó, mint Sloterdijk írja, hogy túlságosan elmerültünk az akadémiai filozófiára jellemző ünnepélyes komolyságban és körmönfont udvariaskodásban, amely elhitette velünk, hogy a bölcsesség az újabb és újabb kimutatások megalkotásában és bizonyos teóriák, módszerek és kifejezőmódok működtetésében nyilvánul meg, nem pedig annak a szuverén elmének a sajátja, aki nem engedi, hogy az akadémiai, politikai és hatalmi viszonyok és bizonyos társadalmi szokások gondolkodjanak benne és helyette, és hogy „az érvényesülés vágya fontosabb legyen az *autarkeia* gyakorlásánál”; hogy hagytuk magunkat befolyásolni

a modern egzisztencializmus által, amely valósággal divattá tette a melankóliát a gondolkodás területén.⁵³ Elfelejtettük, mit jelent egy jóízűt nevetni magunkon és másokon, mit jelent kikacagni, adott esetben kajánul kiröhögni, felszabadító és teemtő módon nevetségessé tenni a világot, magasztos vágyainkat, ünnepélyes gondolatainkat, hazafias vagy világpolgár eszméinket, féltve őrzött vagy akár elfelejteni kívánt emlékeinket: magunkat és másokat. Lemondtunk az élet és a gondolkodás karneváli formájáról és erejéről, amivel talán egyáltalán az újjászületés lehetőségére is nemet mondtunk.

Ahogy a karneválnak szentelt, 1965-ös tanulmányában Bahtyin is megállapította – erre a könyvre egyébként Foucault is utal *Az igazság bátorságában* a cinikusok kapcsán⁵⁴ –: „A karneváli nyelv valamennyi formáját és szimbólumát a változás és a megújulás pátosza, az uralkodó igazságok és hatalmak viszonylagos voltának vidám tudása hatja át. Jellegetessége a »megfordítás«, a »visszajáról«, a »fonákjáról« látás logikája, a főt és a lent (»kerék«), az arc és az ülep felcserélhető voltának logikája, a különböző paródiák és travesztiák, lefokozó és profanizáló átfogalmazások, a csúfolódó fölmagasztalás és rangfosztás. A népi kultúra másik élete, második világa bizonyos mértékig a megszokott, vagyis a karneválon kívüli élet paródiája, »visszajára fordított világ«. Azonban már most hangsúlyoznunk kell, hogy a karneváli paródia igen messze van az újkor tisztán tagadó és formális paródiájától: a karneváli paródia úgy tagad, hogy egyszersmind új életre kelti, meg is újítja azt, amit tagad. A pusztá tagadás általában idegen a népi kultúrától.” A halál és az újjászületés ciklusára épülő karneváli világerzékelés „lerántja trónjáról a szükségszerűséget, leleplezi viszonylagos és korlátozott voltát [...], szétrombolja a korlátozott komolyságot, tönkrezúz minden olyan igényt, hogy a szükségszerűségre vonatkozó elképzeléseket időtlen és feltétel nélküli érvényesség illetti meg, s új lehetőségeket nyit meg az emberi gondolkodás és képzelet előtt”.⁵⁵

■ JEGYZETEK

1. Vö. pl. M.-O. Goulet-Cazé: *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*. Vrin, Paris, 2014. 9–96.
2. Diogenész és Lukianosz ellentéte kapcsán lásd P. Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983. I. 219–226.
3. Epiktétosz sztoicizáló cinizmusértelmezéséhez lásd M. Foucault: *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France*. Gallimard/Seuil, Paris, 2009. 227 és folyt.
4. Magyarul vö. Lukianosz: *Összes művei I–II*. Magyar Helikon, Bp., 1974; Epiktétosz: *Összes művei*. Gondolat, Bp., 2014; Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 1–2*. Jel, Bp., 2005.
5. Goulet-Cazé: i. m. 27.
6. Uo. 27–48.
7. Vö. M. Clément: *Le Cynisme à la Renaissance. D'Érasme à Montaigne*. Droz, Genève, 2005.
8. Vö. Hans Dieter Betz: *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*. The Journal of Religion 74 no. 4 (1994. október). 464.
9. Idézi M. Onfray könyve (*Cynismes*. Gallimard, Paris, 2010, első kiadás: 1991) mottójaként. Magyarul lásd *Ecce homo*. Göncöl, Bp., 1997. 60. (a fordítást módosítottam: Cs. Á.) Vö. még pl. „A magasabb rendű embernek minden durvább és finomabb cinizmusra tágra kell a fülét nyitnia, s minden alkalommal gratulálnia kell magának, ha éppen őelőtte nyilvánul meg egy szegyetelen pojáca vagy egy tudományos szatír.” (*Túl jön és roszon*. Matúra, Bp., 1995. 29.)
10. Idézi P. Sloterdijk: i. m. 17–18.
11. „A kynikusokról nincs semmi különös megjegyezni való, mert filozófiai képzettségük csekély, és nem jutottak el tudományos rendszerhez”; „tudományos jelentősége nincs a kynikus iskolának; mozzanat csupán, amelynek szükségszerűen elő kell fordulnia az általánosnak tudatában.” Lásd *Előadások a filozófia történetéről II*. Akadémiai, Bp., 1959. 103–109.
12. Az Akadémiai Kiadó legújabb, egyébként kitérő filozófiatörténetében (*Filozófia*. Akadémiai, Bp., 2007) két oldalt szenteltek az egész cinikus iskolának (139–142), amely külön fejezetet sem kapott, miközben magának Arisztotelésznek például 37 oldalt (100–137), az újpatonizmusnak pedig 33 oldalt (211–244) szántak. Az antik cinizmus legrészletesebb bemutatását magyarul máig Sebestyén Károly több mint egy évszázada megjelent műve nyújtja (*A cinikus filozófia*. Franklin, Bp., 1902).
13. Onfray: i. m. 21.
14. Uo. 171.
15. A. Glucksmann: *Cynisme et passion*. Grasset, Paris, 1981. Figyelemreméltó, hogy még Pierre Hadot sem szentelt érdemi figyelmet a cinikusoknak antik tanulmányai során: a *Mi az antik filozófia?* című művében (*Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris, 1995. 170–173) és *A lélek iskolájában* (Kairosz, Bp., 2010) is éppen csak megemlíti őket. Amikor életének utolsó évében

- Foucault a cinikusokkal kezdett el foglalkozni, bizonyos értelemben kilépett Hadot árnyékából: korábbi, az ókori filozófiával foglalkozó esszéi és előadásai ugyanis jórészt Hadot kutatásaira épültek.
16. „Nincs mese, az ész minden formáját kritika alá kell vetni: láttuk már a tiszta, a dialektikus és a politikai ész kritikáját, és lám, most itt van »a cinikus ész kritikája«. Erről a kétkötetes könyvről semmit nem tudok; mondjuk úgy, hogy eléggé különböző értékelések jutottak el hozzám róla. Egy biztos: a második világháború utáni kortárs német filozófiában megjelenik az antik és a modern cinizmus problematizációja; érdemes volna megvizsgálni, miért és milyen értelemben tárgyalták a német filozófusok ezt a problémát.” Foucault: i. m. 165.
 17. J. Bouveresse: *Rationalité et cynisme*. Minuit, Paris, 1984.
 18. Onfray: i. m. 172.
 19. A cinizmus történeti vizsgálata kapcsán lásd pl. M.-O. Goulet-Cazé fontos könyvét: *L'ascèse cynique*. Vrin, Paris, 1986.
 20. Foucault: i. m. 157.
 21. Onfray: i. m. 35–42.
 22. Sloterdijk: i. m. 275.
 23. Uo. 289. Ennek kapcsán Foucault többek között Diogenész köztéren végzett önkielégítését (Foucault: i. m. 158), Onfray pedig Metroklész példáját hozza fel, aki szegényében, hogy egy retorikai előadáson többek hallatára szellentett, meg akarta ölni magát. Kratész mindhiába próbálta különféle elméleti érvek segítségével meggyőzni arról, hogy tegyen le a szándékáról; végül azzal vigasztalta meg, hogy leült mellé és maga is szellenteni kezdett; aminek mint legmeggyőzőbb érvnek a hatására Metroklész megnyugodott és csatlakozott a cinikus iskolához. (Onfray: i. m. 80–82.)
 24. Onfray: i. m. 66.
 25. Uo. 56.
 26. Uo. 43 és folyt. (Goulet-Cazé szerint egyébként történeti értelemben a cinikusok valóban hitetlenek vagy legalábbis agnosztikusok voltak, lásd Goulet-Cazé: *Cynisme et christianisme*. 36–37.)
 27. Onfray: i. m. 68.
 28. Uo. 57.
 29. Uo. 78.
 30. Uo. 113–115.
 31. Foucault: i. m. 159.
 32. Uo. 160–161.
 33. Uo. 239. Erről részletesebben lásd egy korábbi írást: *Hazugság, igazság, irodalom: Foucault, Beckett*. Vigilia 2015. 6. 446 és folyt.
 34. Foucault: i. m. 277.
 35. Uo. 258.
 36. Uo.
 37. Bouveresse: i. m. 40.
 38. Sloterdijk: i. m. 222.
 39. Uo. 37.
 40. Uo. 35.
 41. Uo. 206.
 42. Uo. 217. Foucault szintén a militáns-forradalmi mozgalmakban és a művészetben, többek között Samuel Beckett és Francis Bacon művészetében pillantotta meg a modern cinizmus legalapvetőbb formáit: Foucault: i. m. 174.
 43. Sloterdijk: i. m. 209–210.
 44. Uo. 245.
 45. Uo. 235.
 46. Uo. 241.
 47. Idézi: J.-F. Louette: *Chiens de plume. Du cynisme dans la littérature française du XXe siècle*. Baconnière, Chêne-Bourg, 2011. 126. („A cinikus az az ember, aki mindennek ismeri az árát, de semminek nem ismeri az értékét.”)
 48. Sloterdijk: i. m. 247.
 49. Uo. 273.
 50. Uo. 280.
 51. Uo. 366.
 52. Uo. 383.
 53. Uo. 302 és 304.
 54. Foucault: i. m. 172.
 55. M. Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Osiris, Bp., 2002. 19 és 60.