

# A filozófiában újabban meghonosodott cinikus hangnemről

*Michel Foucault cinizmusa*

## 1.

*A filozófiai diskurzus a modernségről* című könyvében Jürgen Habermas, mint ismeretes, külön elemzést szentel Michel Foucault-nak. „A humán tudományok észkritikai leleplezése” című szöveg negyedik fejezetében Foucault történetírás-konceptióját veszi szemügyre, megkülönböztetve egyfelől az archeológia, másfelől a genealógia módszerét. „A történelem, jegyzi meg Habermas, az archeológus *sztóikus* tekintete alatt jégheggyé merevedik, amelyet körülfontak az önkényes diskurzusformációk kristályos szerkezetű formái.” Mivel azonban „e formációk mindegyikét megilleti az eredet nélküli univerzum autonómiája, így már csak a genealógus ténykedése marad [...]”. A genealógus *cinikus* tekintete alatt mozgásba jön a jéghegy: a diskurzusformációk elmozdulnak és összekeverednek, le s fel sodródnak. „Amivel eddig a transzcendentális tudat szintetikus ereje szolgált a lehetséges tapasztalat tárgyainak egyetlen és általános univerzuma számára, az a szintézis most feloldódik a diskurzusformációk kontingens és alárendelt ide-oda mozgásában működő hatalom szubjektum nélküli akarásában” – vonja le következtetését a német filozófus<sup>1</sup>. A szintézis hiánya, az eredet tagadása, a diskurzusok kaotikus áradása, a hatalom arctalansága – jól ismert tézisek, adott esetben vádak ezek Foucault bölcselate kapcsán. De mit ért Habermas azon, hogy „cinikusnak” mondja Foucault genealógiáját?

Egyfelől azt gondolhatnánk, hogy történeti értelemben beszél a cinikusokról, ezt támasztja alá az a tény, hogy az archeológiát *sztóikusnak*, a genealógiát pedig *cinikusnak* nevezi. Ennek a történeti, következőképpen – elvileg – többé-kevésbé semleges szóhasználatnak azonban másfelől két dolog is ellentmond. Részint az, hogy Habermas a német szövegben nem a „*kynisch*”, hanem a „*zynisch*” szót használja (unter dem zynischen Blick des Genealogen): a német filozófiai nyelv azonban legalább Paul Tillich óta, de többek között Klaus Heinrichnél, Heinrich Niehues-Pröbstingnél vagy akár Peter Sloterdijknál világosan elkülöníti egymástól a *Kynismust* és a *Zynismust*, az antik cinikus filozófiai iskolát és az inkább negatív értelemben felfogott modern „*cinizmust*”<sup>2</sup>; részint pedig az, hogy Habermas egyébként is jól láthatóan kifejezetten negatív értelemben használja a „*zynisch*” jelzőt a szövegében, ennek megfelelően kritizálja Foucault történelemképét, amely szerinte „a historikum destruktívójával” azonos<sup>3</sup>. Foucault genealógiája, úgy tűnik, annyiban „*cinikus*” tehát Habermas szerint, amennyiben tagadja a történelem igazságának és egyáltalán az igazságnak mint eredetnek a létét vagy kutatását: a cinikus jelző a szó mindennapi értelmében kerül elő, és nem jelent mást, mint – ahogyan például a Magyar Nyelv Értel-

mező Szótárában olvassuk – amit általában értünk rajta: „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.”

Foucault-t persze nemcsak ebben a teoretikus értelemben lehet „*cinikusnak*” mondani – vagy inkább azzal vádolni, hogy genealógiája vagy filozófiája maga a cinizmus –, hanem gyakorlati vagy pragmatikus értelemben is. Gondoljunk például a Foucault-val szemben – Habermas-hoz hasonlóan – alapvetően erősen kritikus Pascal Engel megjegyzésére, aki a L’Herne Foucault-nak szentelt különszámában publikált tanulmányában egy 1976-os doktori védés lefolyását idézi fel. A szóban forgó doktori értekezés Foucault vezetésével készült, és Foucault ennek megfelelően mások mellett a bizottság tagjaként volt jelen; ugyanakkor már a védés elején „azonnal kijelentette, írja Engel, hogy nem olvasta ugyan a doktori értekezést, de nagyra tartja a szerzőjét és teljes mértékben megbízik benne, majd átadta a szót Canguilhem-nek, aki a maga részéről szintén kijelentette, hogy nem olvasta ugyan a dolgozatot, de nagyon jónak találja, és ugyanezt tette a bizottság harmadik tagja, François Dagognet is. Csak Suzanne Bachelard és a bizottság egy másik tagja olvasott bele a dolgozatba, és aztán nagyon gyorsan túl is voltak az egészen.” Engel felteszi a kérdést: „Foucault és kollégái cinizmusa vajon csak megjátszott volt-e?” „Kétkem” – válaszolja<sup>4</sup>. Valóságos cinizmusról van tehát szó, sugallja Engel, ami ebben az esetben nagyon is praktikus és pragmatikus cinizmust takar, ami nem áll másból, mint valamiféle „*cinikus*” lázadásból az akadémiai szellemiség és az akadémiai ritusok, és persze általában a társadalmi vagy politikai intézmények – végső soron „a diskurzus rendje” – ellen. Érdekes volna közelebbről megvizsgálni Foucault „*cinizmusának*” ezt a pragmatikus oldalát, ami elsősorban Foucault életrajzában vizsgálatát jelentené, felidézve mindazokat a sajátos gesztusokat vagy akár performanszokat, amelyekkel Foucault nyilvánvalóan harcra kelt, nem teoretikus értelemben, az adott, magától értetődőnek vélt intézményes rend és struktúrák ellen; azt hiszem, hogy számos ilyen pontra bukkanhatunk Foucault életrajzában. Jelen tanulmányomban azonban nem erre a pragmatikus aspektusra szeretnék kitérni, hanem Foucault cinizmusának elméleti oldalára: nézzük tehát, hogy milyen értelemben mondhatjuk Foucault genealógiáját vagy filozófiáját „*cinikusnak*”, és hogy milyen kontextusban bukkan fel ez az állítólagos „*cinizmus*”.

Habermas korábban említett könyvének azok az előadások szolgálták az alapjául, amelyek 1983-ban és 1984-ben hangzottak el a párizsi Collège de

France-ban és az Egyesült Államokban (a Cornell University és a Boston College szemináriumain). Figyelemre méltó egybeesés, hogy ugyanakkor, amikor Habermas Foucault „cinikus tekintetéről” értekezett, negatív értelemben, Foucault éppen az antik cinikus filozófia vizsgálatában merült el: élete utolsó, a Collège de France-ban 1984 februárja és márciusa között tartott előadásorozatának második részét teljes egészében a többek között Antiszthenész, Diogenész és Kratész nevével fémjelzett filozófiai iskola elemzésének és bemutatásának szentelte, méghozzá oly módon, hogy ennek során a lehető legpozitívabb értelemben tárgyalta a számára egyértelműen példaértékűnek tetsző cinikus iskolát<sup>5</sup>. Arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy Jacques Bouveresse – aki egyébként 1995-ben a Collège de France tanára lett – 1984-ben szintén egy olyan kötetel jelentkezett, amelynek a cinizmus állt a középpontjában: *Racionális és cinizmus* című könyve válasz volt Peter Sloterdijk 1983-ban megjelent, *A cinikus ész kritikája* című, kétkötetes, az antik *Kynismus* és a modern *Zynismus* fogalmát és viszonyát vizsgáló értekezésére<sup>6</sup>. Akkor, amikor Habermas Foucault cinizmusáról beszélt, Foucault, francia nyelven szinte úttörőként, a cinizmus vizsgálatába fogott tehát, amely során megemlíttette Sloterdijk egy évvel korábban megjelent kötetét is, hozzátéve, hogy csak hallott róla, de nem olvasta<sup>7</sup>; Bouveresse pedig 1984-ben, Foucault halálának évében – alighanem mit sem tudva Foucault „cinikus” előadásairól – önálló kötetel válaszolt a modern cinizmus Sloterdijk által felvázolt értelmezésére.

Talán nem túlzás az 1983-as és 84-es évet, amely során egyszerre, nagy erővel és – Foucault és Sloterdijk esetében – egymástól függetlenül az érdeklődés középpontjába került az antik és a modern cinizmus problémája, a kortárs filozófia „cinikus éveinek” nevezni. Ennek kapcsán fel lehet hívni a figyelmet a cinizmussal kapcsolatos további fontos, szintén a nyolcvanas-kilencvenes évekhez köthető vizsgálódásokra is, így például, többek között, André Glucksmann, Roland Jaccard, André Comte-Sponville vagy akár Michel Onfray könyvére, és Marie-Odile Goulet-Cazé a cinizmussal kapcsolatos alapvető történeti tanulmányaira<sup>8</sup>. Érdekes, hogy a „Jesus Seminar”-t, vagyis azt a történeti-teológiai kutatást, amely többek között éppen az antik cinizmus és a kereszténység viszonyát és rokonságát vizsgálta meg – azt a feltételezést kidolgozva, hogy Jézus sok tekintetben nem volt más, mint egy cinikus vándortanító (vagy legalábbis számos dolgot átvehetett a cinikus filozófusoktól) –, szintén ezekben az években, egészen pontosan 1985-ben alapították meg<sup>9</sup>. Létezett tehát, úgy tűnik, egyfajta cinikus mozgalom vagy akár megújulás a nyolcvanas és kilencvenes évek gondolkodásában – a kérdés csak az, hogy miként lehet vagy érdemes elgondolni ezt a „neocinizmust”? A továbbiakban mindenekelőtt Bouveresse könyvére fogok röviden kitérni, aki nagyon érdekes és penetráns módon vázolja fel a kortárs (neo)cinizmust és az azzal kapcsolatos problémákat, utána pedig azt próbálom megvizsgálni, hogy mennyiben tekinthetőek érvényesnek Bouveresse-nek a kortárs (cinikus) bölcsellett kapcsolatos – elsősorban Sloterdijk-ra, Foucault-ra, Derridára, Lyotardra és Deleuze-re hi-

vatkozó – meglátásai kifejezetten Foucault-ra, azon belül is hangsúlyosan Foucault utolsó, éppen a cinizmus fogalmának szentelt, körülbelül Bouveresse értekezésével egyidejű előadásaira.

## 2.

Bouveresse könyvének kiindulópontja a felvilágosodás és a felvilágosodáshoz kapcsolt pedagógiai illúzió kritikája. „Az európai skolasztika vége” az élet és a tanulás közötti relációk megfordításában érhető tetten: ha a felvilágosodás abban a programban és meggyőződésben összegezhető, hogy a tanulás révén jobbra válhatunk és jobb életet élhetünk, akkor ma inkább arról van szó, hogy mindenekelőtt „el kell kezdenünk jobbra válni annak érdekében, hogy értelmes dolgokat tanulhassunk meg.”<sup>10</sup> De mi az alapja ennek az inkább tanulás- és tudományellenesnek nevezhető mozgalomnak, és persze: hová vezet? Könyvének első oldalain Bouveresse – Habermas-hoz hasonlóan – maga is a genealógia fogalmát veszi szemügyre, és (anélkül, hogy megemlítené Foucault nevét) a genealógus „tudós felsőbbrendűségéről” beszél, aki „tisztában van azzal, hogy mihez kell tartanunk magunkat az igazság és a megismerés pontos eredetét illetően”, majd – továbbra is kimondatlanul ugyan, de nyilvánvalóan Foucault ismert, *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című esszéjére utalva<sup>11</sup> – hozzátézi: „A genealógiai kritika túl gyakran hivatkozott azzal, hogy képes feltárni minden dolog igazi eredetét, miközben egyetlen dologról sem tudta megmondani, hogy pontosan mi is az a dolog. Kimutatta például, hogy az igazság akarásnak egyáltalán nem az az eredete, mint amit sokáig annak hittünk, és hogy ez az igazi eredet nagyon is gyanússá teszi az igazságra vonatkozó akaratumkat; de azt már nem tudta megmondani, hogy pontosan mit is akar az, aki az igazságot akarja.”<sup>12</sup> Azon értelmiségiek kapcsán, akik „úgy döntöttek, hogy teljes mértékben realisták és nyíltan cinikusok lesznek az olyan kérdések iránt, amelyek például az igazságra vonatkoznak”, Bouveresse Foucault barátja és tisztelője, Paul Veyne kijelentését idézi (egészen pontosan a szájába ad egy olyan kijelentést, amely szerinte egyenesen következik Veyne sok tekintetben Foucault-ra támaszkodó munkásságából és hozzáállásából): „Ne harcoljatok az igazságokért (hiszen most már biztosak lehettek abban, hogy nincs igazság); inkább abban reménykedjétek, hogy hozzátok hasonlóan a többiek is előbb-utóbb feladják az igazság nevében folytatott harcukat.”<sup>13</sup>

„A mai gondolkodást alapvetően meghatározó cinizmusra” elsősorban tehát az jellemző, hogy „kérelhetetlenül visszautasítja és meg se akarja hallani azokat a diskurzusokat, amelyek az igazság valamilyen formájáról beszélnek.”<sup>14</sup> Bouveresse emellett a cinizmus további ismérveit is felsorolja, így például többek között azt a meggyőződést, hogy „a rend nem más, mint erőszak” (ennek kapcsán már explicit módon Foucault-ra hivatkozik, anélkül, hogy pontosan megmondaná, honnan veszi az idézetet: „Az ész maga a kínzás”<sup>15</sup>), és amely paradox módon egy olyan „harcos magatartásban” jelenik meg, amely a lemondás és a közöny alapelvein nyugszik<sup>16</sup>, illetve „a társadalmiság jelenlegi formájának

teljes elvetését<sup>17</sup> és az irracionalitás kultuszát<sup>18</sup>. Mindez „a maradéktalan realizmus tapasztalatán” nyugszik, vagyis azon, hogy „az élet fontosabb az ételvelknél, amelyek egyre inkább megakadályoznak minket abban, hogy éljük az életünket”<sup>19</sup>; végső soron tehát arról van szó, hogy „nem kell mondani mindarra, ami a jelenlegi civilizációban ártalmas az *éltre*”<sup>20</sup>. A cinizmus ennek megfelelően egy olyan életstílust jelent, amely nem pusztán a felvilágosodás kritikája, hanem egyúttal a felvilágosodás folytatása is: „A cinizmus általános győzelme [...] a felvilágosodás folytatása, hiszen ami testet ölt benne, az nem más, mint a fokozódó tudatosság és az illúziók lerombolása.”<sup>21</sup>

A probléma ezzel a cinikus szellemiséggel Bouveresse szerint – a politikai jellegű kérdések mellett, amelyeket itt most nem tárgyalok<sup>22</sup> – az, hogy egy radikálisan ateleologikus diskurzust és magatartásformát testesít meg: minden morális célkitűzés teljességgel hiányzik belőle. Ez, egyfelől, „az eszközök cinikus monstrositását” érhető tetten, abban, hogy a cinizmus „elképesztő mennyiségű eszközt dolgoz ki végső soron egyre bizonytalanabb és meghatározhatatlanabb célok elérése érdekében”<sup>23</sup>, másfelől pedig egyáltalán a valóság fogalmában: „az egyetlen tényleges valóság innentől fogva a folyamat és a funkció maga, amelyek önmagukon kívül semmilyen más célt nem ismernek el valóságosnak”<sup>24</sup>. De mire jók a minden célt nélkülöző eszközök és azok a folyamatok, amelyeknek célja a folyamat maga?

„Diogenész visszatérése” nem jelent mást a kortárs filozófiában, mondja Bouveresse, mint az „invenció” kultuszát, amely a „reflexió” kultusza helyébe lép: a mai neocinizmus „az innováció vallása”. Csakhogy a helyzet az, mondja Bouveresse, hogy „a gondolkodási stílus radikális újdonsága [...] pontosan az ellenkezője annak, amit igazi kreativitásnak nevezhetünk, és amely az egyedüli, ami képes lehet arra, hogy valódi megoldást kínáljon a tényleges problémáinkra.”<sup>25</sup> Nem arra kellene-e törekednünk, hogy megpróbáljuk bölcs módon megszervezni az életünket és a világot, amely körülvesz minket, ahelyett, hogy újabb és újabb eszméket alkotnánk az újdonság és az innováció örömetől vezetve? „Sloterdijk diagnózisa kétségkívül érdekes és mély, az általa felvázolt terápiás javaslattal szemben azonban az olvasó jó eséllyel szkeptikus marad” – vonja le a következtetést Bouveresse<sup>26</sup>. „Az eszközök tökéletesen és minden ideál ellenőrzése alól felszabadult cinikus valósága” nem jelenthet megoldást a világunk megszervezésével kapcsolatos temérdek problémára; amire szükségünk van, az nem a cinikusok realizmusa, hanem „az idealizmus olyan új formája, amely lehetőleg hihetőbb, de semmiképpen nem kevésbé idealista, mint a sokat kritizált régi idealizmus.”<sup>27</sup>

### 3.

Bouveresse éles és nyílt kritikát fogalmaz meg tehát a kortárs filozófia színpadán megjelenő, feltétlenül és feneketlenül realizmus-párti cinikus filozófussal szemben, amelynek egyik legfontosabb képviselőjét Foucault-ban pillantja meg. A kérdés ma-

gától adódik: helytállóan nevezhetők-e Bouveresse kritikai és anti-cinikus észrevételei Foucault kései szövegei, azon belül is utolsó, éppen a cinikusoknak szentelt előadássorozata fényében (amelyet, mint arra korábban már utaltam, Bouveresse nem ismerhetett)? Azt hiszem – és éppen ezért tértem ki röviden Bouveresse gondolatmentére –, hogy sok tekintetben igen; szeretném azonban előljáróban azokra a pontokra is felhívni a figyelmet, amelyek kapcsán kissé elnagyoltnak vagy elstetettnek bizonyulnak a francia gondolkodó kritikus megjegyzései. Kezdjük ez utóbbiakkal!

Amikor Foucault „történelemfeletti kategóriaként”<sup>28</sup> tárgyalja a cinizmust, akkor azon azt érti, hogy a cinizmus nem más, mint az igazság mindent elsöprő akarata: mindenki, aki az antikvitásban vagy a jelenkorban úgy döntött, hogy az igazság szerint éli az életét, hogy magában az igazságban él, cinikusnak mondható. Az igazi cinizmusban – legalábbis Foucault szerint – ennek megfelelően nem a negáció, a megkérdőjelezés, a kritizálás az elsődleges, hanem az a feltétlenül pozitív akarat, hogy az ember láthatóvá tegye maga és mások számára a maga életében, magatartás- és létmódjában az igazságot. „Összességében arról van szó, hogy az élet, a létezés, a *biosz* nem más, mint az, amit aléthurgianak vagyis az igazság megmutatkozásának nevezhetünk.” A cinikus filozófus Foucault szemében egyszerre az igazság angyala, prófétája és mártírja, amennyiben elhozza, megjövendöli és mindenekelőtt napról napra megéli, vagyis tanúsítja az igazságot: „A *martíron tesz 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 tanúságtételtől van itt szó, amely egy élet munkája, amelyet egy egész élet nyilvánít ki és tesz valóságossá, egy életmódról a szó legkonkrétabb és legmateriaálisabb 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.”<sup>29</sup>

Fontos hangsúlyozni *Az igazság bátorságának* ezeket a szövegeit, a „cinikus” jelzöt ugyanis túlságosan gyakran alkalmazzuk Foucault gondolkodására abban az értelemben, ahogy Habermas vagy Bouveresse teszi, ami, legalábbis Foucault utolsó előadássorozata fényében, nem tűnik teljesen helytállóan. Ugyanakkor arra is szükséges rámutatni, hogy az igazság láthatóvá tételének ez a megátalkodott akarása és szenvedélye valami olyasmi, amivel sem Foucault hatvanas-hetvenes évekbeli szövegeiben, sem *A szexualitás története* két utolsó, 1984-ben publikált kötetében nem találkozunk: az „igaz életnek” ez a már-már abszolút igénye csak Foucault legutolsó előadásaiban és szövegeiben van jelen, ugyanúgy, ahogyan magának a cinikus filozófusnak az alakja is új Foucault életművében: korábbi antik tanulmányaiban – mint azt *A gyönyörök gyakorlása* és a *Törödni önmagunkkal* is mutatja – elsősorban



a sztoikus és az epikureus iskolára összpontosított. Mindenesetre nem véletlen, hogy 1984 tavaszán Foucault világosan megkülönbözteti egymástól a nihilizmust és a cinizmust, miközben, és éppen a cinikusokra hivatkozva, az igazság olyan akarásáról tesz tanúbizonyságot, amely még az élet és a túlélés akaratánál is fontosabb.

Ami a nihilizmust illeti, az Foucault szerint a következő kérdésben összegezhető: „hogyan éljek, ha szembesülnöm kell azzal, hogy »semmi sem igaz«?» A cinizmus ezzel szemben „mindig újra felhívja a figyelmet arra, hogy meglehetősen kevés igazság nélkülözhetetlen annak, aki igazán élni akar, és meglehetősen kevés életre van szüksége annak, aki valóban ragaszkodik az igazsághoz.”<sup>30</sup> Váratlannak tűnik ez a kijelentés éppen Foucault szájából; ugyanakkor semmi rendkívüli nincs benne, hiszen egyenesen következik *Az igazság bátorsága* egészéből, ahol mindig újra azt a gondolkodót, filozófust vagy államférfit mutatja be példaként, aki Szolónhoz, Szókratészhez vagy a cinikusokhoz hasonlóan adott esetben akár az életét is hajlandó kockára tenni az igazságért, aki tehát nemcsak etimológiai értelemben nevezhető az igazság „mártírjának” (a görög *martüsz* annyit tesz: „tanú”), hanem történeti értelemben is párhuzamba állítható azokkal a keresztyén mártírokkal, akiknek volt bátorságuk meghalni hitük igazságáért.

Az élet vagy a túlélés akaratát is felülíró igazság iránti szenvedély szorosan összefügg a kései Foucault azon meggyőződésével, hogy az embernek lehetősége és kötelessége szabadon megválasztania a maga életmódját, vagyis szabadon dönteni arról, hogy akarja és tudja-e az igazság nevében leélni az életét. Ismeretes, hogy a hatvanas-hetvenes években Foucault az ember és a szerző „halála” tézisének egyik legismertebb hirdetője és képviselője volt, aki tagadta, hogy az embernek lenne egy kifejezésre váró központi magva vagy lényege, amely mintegy az összes tettének és gondolatának a szíve és eredete volna; nem árt azonban felidézni azt és figyelni arra is, hogy a nyolcvanas években Foucault eltávolodott ettől a nézetétől, és kritikával illette saját korábbi, a szubjektum hagyományos felfogását illető kritikáját.

Két utolsó, a Collège de France-ban elhangzott előadássorozatában ennek megfelelően egyfajta „parrhészia-paktumról” beszélt, „az igazmondás olyan ünnepélyes rítusáról, amely során a szubjektum elköteleződik az igazságot, amit elgondol abban, amit kimond”<sup>31</sup>: a szubjektumnak vennie kell a bátorságot ahhoz, hogy „a saját nevében” beszéljen, hogy kimondhassa az igazságot<sup>32</sup>. „A parrhészia embere kifejti a véleményét; azt mondja, amit gondol, valamilyen értelemben aláírásával hitelesíti az általa kimondott igazságot, kapcsolatba lép ezzel az igazsággal, és, következésképp, parancsként és köteles-



Vén Mária: Héjgát vizek

ségként tekint rá.”<sup>33</sup> Két évvel Foucault halála után publikált könyvében José Guilherme Merquoir joggal beszélt tehát a kései Foucault kapcsán „a szubjektum visszatéréséről”, „a szubjektummal kötött csendes békéről” és a szubjektum olyan felfogásáról, amelyben a szubjektum „saját magatartása megalkotójaként” kerül értelmezésre<sup>34</sup>. Végső soron ezt jelenti a „létezés esztétikája”: az ember saját élete és igazsága nagyon is „rendszeres”, „tudatos” és „racionalis” megalkotója, akinek vállalnia kell a felelősséget szép és igaz művéért, alkotásáért<sup>35</sup>.

Azt mondhatjuk, hogy az igazság és a szabadság fogalma a kései Foucault-nál elválaszthatatlan egymástól – és erre éppen a cinikus alakja az egyik legjobb példa: az igazi igazság megértése teszi az embert szabaddá, és a szabadság az, ami képessé teszi az embert arra, hogy bátran kimondja és megélje, láthatóvá tegye az életében az igazságot. Nem állíthatjuk tehát, mint Bouveresse teszi, hogy a kortárs cinizmusban az öntudat „már nem a kívülről, a teljességgel más, az ellentétes alapelv, hanem egy puszta lét- és valóságtöredék”, hogy tehát az öntudat „beleveszik abba, amit Musil a valóság tengerének nevez, és nem tesz mást, mint hogy a víz alatt úszva megpróbálja elérni azt, a fulladás veszélyének kitéve magát, hogy minél később kelljen kiemelkednie a vízből.”<sup>36</sup> A cinikus filozófus Foucault-nál a par excellence szuverén ember, aki a saját kezébe veszi a sorsát, ha kell, az egész világgal szemben, és egy olyan igazság nevében szervezi meg az életét, amely mellett bátran és szabadon elkötelezi önmagát.

A kérdés csak az: milyen igazságról van szó az igazság megalkotásának ebben a szenvedélyes és cinikus akarásában? Foucault mindenekelőtt egy „politikai” igazságról beszélt (a szó lehető legtágabb értelmében): a cinikus életmódja által tanúsítja nap mint nap az igazságot azon polgártársai előtt, akik a hazugságot és a csalást választották az adott politikai vagy intézményes rendben történő boldogulásuk érdekében. Az igazság itt tehát azt az erőt jelképezi, amely segítségével az ember képes lehet önmaga és mások

kormányzására. De mi az eredete ennek az etikai és politikai jelentőségű igazságnak? Végső alapelve, mondja Foucault, nem más, mint a természetben rejlő igazság: a cinikus azt mondja igaznak, ami megfelel az emberi természetnek és általában a természet egészének, szavai és magatartásmódja által ezt a zavarba ejtő természeti igazságot váltja valóra és tanúsítja. Ezt jelenti az ismert cinikus alapállás: a *phüszisz* a *nomosz*, a természet a törvénnyel szemben<sup>37</sup>. De mit kell értenünk pontosan ezen a természeti vagy természetes igazságon? Milyen példákat ad rá Foucault?

Foucault egyik jellegzetes példája a vérfertőzés társadalmi tilalma mint törvény vagy norma, amelyet a természet törvényére hivatkozva kell vagy lehet érvényteleníteni. Dion Khrüszosztosz Oidipuszra vonatkozó, „nagyon érdekes” szövegére hívja fel a figyelmet ennek kapcsán Foucault: Oidipusz innen nézve egy hamis igazság áldozataként tűnik fel, annak az emberi, túlságosan is emberi meggyőződésnek tudniillik, hogy az embernek félnie kell az anyjával való házasságtól és szexuális kapcsolattól, vagy akár az apja megölésétől. Ha bölcsebb lett volna, azt kellett volna mondania: „De hát én nap mint nap ezt látom a tyúkólomban, minden állattal megesik ez: ők valóban megölik az apjukat, valóban az anyjukkal hálnak és valóban egyszerre apjai és bátyjai a gyermekeiknek, fiú- és lánytestvéreiknek.” Majd Foucault hozzáteszi: „Létezett tehát egy természeti modell, amelyet maga Oidipusz azért nem ismert fel, mert nem volt képes arra, hogy megismerje önmagát, és hogy ráleljen magában saját természetessége egyik alapvető összetevőjére.”<sup>38</sup>

Megismerni önmagamat és felismerni az igazságot magamban a természetesség alapvető összetevői által: ugyanez az elv jelenik meg azokban a példákban is, amelyeket Foucault a cinikus filozófus kifejezetten politikai – közösségelvű – igazságai kapcsán mutat be. Peregrinosz mindenki szeme láttára elégetteti magát az olimpiai játékok alatt; Diogenész mindenki szeme láttára elégti ki önmagát a köztéren; Kratész a feleségével szeretkezik mindenki szeme láttára. Foucault szerint ezek az esetek „az igazság láthatóvá tételének” politikai akarataról tanúskodnak, amely igazságnak itt is a természetesség az egyik alapelve (Diogenész és Kratész esetében például a kérdés az: miért is kellene szégyenkezniük természetes szükségleteink kielégítése miatt, hiszen a természet, szemben a társadalommal, jó és igaz?), amely szoros összefüggésben áll a másság legalább ilyen fontos másik alapelvével és valóságos kultuszával. Az igazság, mondja Foucault talán Heideggerre is gondolva itt<sup>39</sup>, az abszolút láthatóság, a lehető legradikálisabb el-nem-rejtettség maga, a felragyogó természetesség, amelyik azt a célt tüzi ki maga elé, hogy változást hozzon, hogy mássá tegye a saját és a mások, a többiek életét. „Nem kell-e az életnek, annak érdekében, hogy valóban egy igazságban eltöltött élet legyen, egy másfajta, méghozzá radikálisan és paradox módon másfajta életté válnia? Radikálisan mássá, hiszen minden egyes ponton abszolút módon szakítania kell a létezés hagyományos formáival, a szokásos filozófiai életmóddal, úgy, ahogyan azt a filozófusok leírták, elfogadtatták és megszokottá tették.”<sup>40</sup> Vagy ahogyan előadása végén olvassuk: „Nem lehetséges az igazság megalapítása a másság lényegi pozíciója nélkül; az igazság soha nem ugyanaz; az

igazság csak egy másfajta világ és egy másfajta élet formája által lehetséges.”<sup>41</sup>

Ki állíthatná, hogy a másság nem játszik lényegi szerepet az igazság fogalma és megélése kapcsán? Az adott elutasítása, végső soron a szokások átgondolása, megkérdőjelezése nyilvánvalóan alapvető összetevője az igazság keresésének. A kérdés ugyanakkor joggal vehető fel: mondhatjuk-e, hogy az igazság a másság maga, hogy tehát az igazság igazsága valójában nem más, mint az igazságnak és a másságnak az azonossága? Másképp megfogalmazva: kijelenthetjük-e, hogy egy természeti törvény, csak mert nem azonos az emberi társadalmakban meghonosított törvényekkel, igaz? Az igazság vajon tényleg az, ami soha nem ugyanaz? És ami soha nem ugyanaz, az valóban már maga az igazság? Valóban azt kell gondolnunk és aszerint kell élnünk, hogy a másság, az újdonság már önmagában is egy olyan érték, amelyet önmagáért kell keresnünk és követnünk? *Az igazság bátorságában* Foucault mintha ezt állítaná, ennek megfelelően válik központi jelentőségűvé a cinikus botrány és provokáció fogalma és gyakorlata. Amennyiben az emberi társadalom tagjai hajlamosak arra, hogy csalásban és hazugságban éljenek, akkor világos, hogy a cinikusok azt fogják hangoztatni: senki, akinek nincs bátorsága a határok átlépésére, nem lesz képes és méltó az igazságra; nem meglepő, hogy az igazság fogalmának ennek megfelelően szerves részét képezi Foucault-nál a provokáció, a lázadás vagy akár a Héraklészen edzett filozófiai heroizmus<sup>42</sup>.

Bouveresse ugyanakkor, azt hiszem, joggal mutat rá – nem kifejezetten Foucault, hanem általában a kortárs (francia és német) gondolkodás kritikája során – a másság és a lázadás, adott esetben a határátlépés magasztalásának problematikus voltára. A cinikus filozófiai létezés először is „egyáltalán nem képzelhető el azon, viszonylag meghatározott politikai és társadalmi feltételektől függetlenül, amelyek egyszerre kiváltják, támogatják és óvják az ellenük lázadó, a cinikus létmód lényegét képező provokációt és botrányt.”<sup>43</sup> A botrány állítólagos mássága szerves részét képezi tehát annak a társadalmi és racionális rendnek, amely ellen a cinikusok támadást indítanak, sőt: maga ez a rendszer az, ami ennek a lázadásnak a lehetőségi feltétele. „Az lenne az ideális, folytatja Bouveresse, ha a cinizmus képes volna a társadalmiság egészének elutasítására”, a helyzet azonban az, hogy ez egész egyszerűen kivitelezhetetlen az önmagukat cinikusnak tartó vagy a cinikus életformát gyakorló mai értelmiségiek számára. „Diogenész pontosan annyiban tekinthető egy másik világ szülöttének, amennyiben ténylegesen aszerint a tanítás szerint él, amelyet hirdet; azt azonban senki sem gondolhatja komolyan, hogy a modern értelmiségi is képes lehet szó szerint átültetni a maga életgyakorlatába az általa elfogadott és példaképpé tett cinikus tanítás alapelveit”<sup>44</sup>, ami a beleegyezés és az elkülönülés, a kompromisszumkészség és a lázadás sajátos szubjektív játékterét alkotja meg. Ez viszont azt is jelenti, hogy a cinikus filozófia programját „körülbelül ugyanolyan mértékben teszik hiteltelenné a valóságos cinikus magatartásformák, mint azokat a nagy erkölcsi és politikai eszméket, amelyeket elvileg éppen a cinikus életelveknek kellett volna helyettesítenie.”<sup>45</sup>

Bouveresse szerint ebből két dolog következik. Az egyik annak a modern értelmiséginek a morális elle-

hetetlenedése és intellektuális nyomora, aki magára ölti ugyan a lázadás cinikus álarcát, de valójában nemcsak részévé válik az adott társadalmi rendnek, hanem előbb-utóbb szükségképpen „a filozófiai lét presztízsét” követeli magának, és akit aztán – szemben a Nagy Sándort az anekdota szerint egyszerűen arrébb tessékélő Diogenésszel<sup>46</sup> – úgy látunk viszont, mint aki így vagy úgy, akár éppen a lázadás és a lázító szerepében tetszelegve, a hatalom körül kezd el ólálkodni (ez az, amit Bouveresse Sloterdijk nyomán „az értelmiség politizálódásának” nevez<sup>47</sup>, aki tehát vélt vagy valós hatalmi pozíciójáért valóságosan és minden további nélkül feladja saját, hamar üres ideológianak bizonyuló, „cinikus” „realizmusát”; a másik pedig magának a polemikus cinikus diskurzusnak – és persze képviselőjének – egyre fokozódó „frusztrálódása és elnagyoltsága”<sup>48</sup>.

Valóban: nem frusztráló-e nemcsak maga a permanens („cinikus”) lázadás, de azon belül is az azon társadalmi rend elleni ádáz lázongás is, amelyik jól láthatóan nemcsak elviseli, hanem egyenesen „támogatja és óvja” ezt a lázadást? Nem frusztráló-e tagadni a moralizmust, amely „lehetetlen ideálok nevében támad a valóságra”, és közben a cinikus filozófus olyan ideálját kidolgozni, amely egyáltalán nem tűnik megvalósíthatónak; elképesztő mennyiségű eszközt kidolgozni egyre bizonytalanabbnak és elérhetlenebbnek tűnő célok realizálása érdekében; egy olyan filozófiáról álmodozni, amely egy új világot hozhatna létre, miközben a valóságról álmodozó filozófus még arra sem képes a maga cinikus filozófiája segítségével, hogy értelmesen megszervezze a körülötte levő világot? A kérdés, amelyet Bouveresse felvet, az: mennyiben jobb a modern cinizmus – Bouveresse szerint elméleti értelemben Foucault-hoz, Deleuze-höz, Derridához, Sloterdijk-hoz köthető, de valójában sokkal szélesebb körben elterjedt – hazug „realizmusa” az emberi intézmények és társadalmak (kétségkívül) hasonlóképpen hamis és hazug idealizmusánál?

#### 4.

„Az emberi érzékenység a régít kezdettől fogva igaznak, az újat pedig problematikusnak tartotta. A

felvilágosodás kora kellett ahhoz, hogy az igazságnak ez az archaikus érzékenysége megváltozzon, és hogy onnantól fogva inkább az újban pillantsuk meg az igazat.” – írja Sloterdijk *A cinikus és kritikájában*<sup>49</sup>. A cinikus filozófus, a nyugati bölcséleti hagyomány egyik legősibb alakja Foucault számára a jelen és a jövő új embere: nem maga a modern ember, hanem a modern ember legmagasabb lehetősége, az, akivé a modern embernek válnia kellene. Újdonsága egyfelől azt jelenti, hogy a természet igazsága nevében nemet mond mindarra, ami régi – törvényre, szokásra, vélekedésre –: a cinizmus ebben a tekintetben az újdonságot, a másságot jelképezi a maga elsőprő erejében. A cinikus másfelől azért is új jelenség Foucault gondolkodásában, mert egyrészt maga Foucault is csak élete végén foglalkozott érdeemben vele, másrészt pedig, legalábbis Bouveresse szerint, maga a cinizmus sem más, mint a kortárs filozófia legújabb, legjellegzetesebb, legnagyobb hatású és egyben legkérdésesebb karaktere.

Bár Bouveresse egy olyan politikaellenes mozgalomként mutatta be a kortárs neocinizmust, amely a megélt élet nevében nemet mond az igazságra, maga Foucault, mint láttuk, azt a par excellence politikai gesztust üdvözölte benne, amelyik éppen az igazság nevében tesz kísérletet egy új élet és egy másik világ megalapítására. Ami nem világos Foucault cinizmuskoncepciójában, és ennyiben mondhatjuk helytállóan Bouveresse általános kritikus megjegyzéseit, az az, hogy mégis mit kell értenünk ezen az igazságon magán. A cinikus alakja ambivalens jelenség Foucault életművében: egyszerre lenyűgöző és kérdéses, magával ragadó és kiábrándító. A cinikus filozófus az igazság megátalkodott és szenvedélyes hirdetőjeként lép elénk *Az igazság bátorságában*, anélkül azonban, hogy képes lenne megmondani, pontosan mi is az az igazság, amelyért hajlandó volna akár az életét is odaadni, és anélkül, hogy képes lenne elhíttetni velünk, hogy az a „natúrális” és „másfajta” igazság, amelynek a nevében nap mint nap él, cselekszik és beszél, és amelyre – legalábbis elvileg – egész életét felteszi, azonos magával az igazsággal vagy legalább a *mi* igazságunkkal.<sup>50</sup>

- 1 J. Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, Helikon, Budapest, 1998, 208. V. ö. Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, 297.
- 2 Mint arról egy helyütt éppen M. Foucault értekezik, lásd: *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France*. Gallimard/Seuil, Párizs, 2009, 164–165. (a továbbiakban: CV)
- 3 V. ö. Habermas (1998), i. m., 209.
- 4 P. Engel : „Michel Foucault: vérité, connaissance et éthique”, *Foucault*, Paris, Éditions de l’Herne, 2011, 325.
- 5 Fontos jelezni, hogy ez az előadásorozat jó ideig csak kevesek számára volt hozzáférhető, hiszen átírata és szerkesztett változata jóval később, 2009-ben lett első ízben francia nyelven publikálva, illetve, hogy Foucault már az 1983 őszi a Berkeley-n tartott angol nyelvű kurzusán is hosszabban kitért a cinizmus problémájára (lásd: *Fearless Speech*, Semiotext(e), Los Angeles, 2001, 115–133).
- 6 J. Bouveresse: *Rationalité et cynisme*, Minuit, Paris, 1984 (a továbbiakban: RC); P. Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft I-II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- 7 CV, 165.
- 8 A. Glucksmann: *Cynisme et passion*, Grasset, Paris, 1981; R. Jaccard: *Dictionnaire du parfait cynique*, Hachette, Paris, 1982; M.-O. Goulet-Cazé: *L’ascèse cynique*, Vrin, Paris, 1986; M. Onfray: *Cynismes*, Gallimard, Paris, 1990; A. Comte-Sponville: *Valeur et vérité. Études cyniques*, Puf, Paris, 1994.

- 9 V. ö. M.-O. Goulet-Cazé: *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Vrin, Paris, 2014, 144–151.
- 10 CR, 10.
- 11 Magyarul lásd: *A fantasztikus könyvtár*, Pallas/Attraktor, Budapest, 1998, 75–91. (különösen: 75–78.).
- 12 CR, 12–13.
- 13 Uo., 16–17.
- 14 Uo., 45.
- 15 Uo., 20.
- 16 Uo., 19–20: „Ha a rend és a hatalom természeténél fogva elnyomó jellegű, és ha bizonyos értelemben mindig ugyanolyan mértékben elnyomó jellegű, akkor a végső lemondás és közöny az az állandó alap, amelyre felépülhet az ellenállás és a lázadás princípiuma.”
- 17 Uo., 36.
- 18 „Mivel a racionalizmus természeténél fogva domináns, elnyomó, agresszív és romboló jellegű, az irracionális természeténél fogva nem lehet más, mint ennek az ellentéte: a tolerancia, a liberalizmus, az erőszakmentesség, a természet és az élet értékeinek legteljesebb tisztelete.” Uo., 22–23.
- 19 Uo., 41.
- 20 Uo., 25.
- 21 Uo., 34.
- 22 A jobboldaltól immár megkülönböztethetetlen „másik baloldal” ideológiájának a kritikájához lásd uo. 26.
- 23 Uo., 33 és 26.
- 24 Uo., 27.
- 25 Uo., 31–32.
- 26 Uo., 40.
- 27 Uo., 222–223.
- 28 CV, 165.
- 29 Uo., 160.
- 30 Uo., 175.
- 31 *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982–1983*, Seuil/Gallimard, Párizs, 2008, 62.
- 32 CV, 16.
- 33 Uo., 12.
- 34 J.-G. Merquior: *Foucault ou le nihilisme de la chair*, Puf, Párizs, 1986, 163.
- 35 CV, 150–151.
- 36 CR, 39.
- 37 Lásd uo., 29, ill. CV, 223–224.
- 38 Uo., 244.
- 39 Vö. F. Gros utószavát: Uo., 327.
- 40 Uo., 226.
- 41 Uo., 311.
- 42 „A cinizmus tehát egyfelől megalkotta és értékkel ruházta fel a filozófiai hérosz képét, másfelől, és éppen ennek köszönhetően, jelentős hatással volt a későbbi keresztény aszketizmusra, amely nem elhanyagolható mértékben éppen a heroizmusnak ebben a cinikus modelljében gyökerezik. Ez a filozófiai heroizmus megalkotta azt, amit egyfajta legendáriumnak nevezhetünk, egy olyan filozófiai legendát, amely bizonyos értelemben mintát szabott annak, hogy Nyugaton miként fogták fel és miként gyakorolták – hogy miként fogjuk fel és miként gyakoroljuk – magát a filozófiai életet. Ebből kiindulva felvázolható a filozófia egy olyan történetének az eszméje, amely egy kicsit más, mint ahogyan manapság hagyományosan tanítják a filozófia történetét: a filozófiatörténet ebben a tekintetben nem a filozófiai doktrínák történetét jelentené, hanem az életformák, életmódok és életstílusok történetét, annak a történetét, hogy különböző korokban hogyan jelentkezett a filozófiai élet filozófiai problémaként, és egyúttal egy egyszerre etikai és heroikus életmódként és formaként.” (CV, 195–196)
- 43 CR, 29.
- 44 Uo., 37.
- 45 Uo., 43.
- 46 V. ö. pl. CV, 252 és folyt.
- 47 CR, 37.
- 48 Uo., 13.
- 49 Sloterdijk, i. m., I, 51.
- 50 A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatásával készült.