

Magdalena Środa

CYNIZM JAKO WIDOWISKO

*Po co żyć, skoro w naszej firmie
możesz się pochować za jedyne 10 dolarów !!!
(slogan reklamowy jednej z amerykańskich
firm pogrzebowych)*

Niejednokrotnie przeciwstawia się cynizm starożytnych cynizmowi współczesnemu, wskazując na wielkie przeobrażenie, które dokonało się w obrębie znaczenia samego pojęcia, zwłaszcza zaś, na przeobrażenie postawy będącej wyrazem cynizmu. Zgodnie z utrwalonym stereotypem, dawni cynicy byli dzielnymi ludźmi dbającymi, na drodze ascezy, o własną cnotę. I tylko o cnotę. Być niegdyś cynikiem znaczyło być indywidualnością, może nieco ekscentryczną i wulgarną, ale ciągle bliską greckiemu ideałowi mędrca. Być cynikiem dziś, to być pewnym rodzajem oszusta i szyderycy, który kpi z ideałów i wartości, ale jest na tyle sprytny, że umie nasze zamiłowanie do nich wykorzystać.

Jedna z wydanych ostatnio we Francji książek¹ poświęconych cynizmowi zaczyna się właśnie od dialogu obrazującego owo fundamentalne, zdawałoby się, rozróżnienie:

Ktoś: Od dawna pan tu jest, bo ja właśnie przyszedłem?

Diogenes: Od dawna, bardzo dawna, dwadzieścia pięć wieków, to dużo, czyż nie?

Ktoś: Na co tu się czeka?

Diogenes: Na nic, bo tu wszystko jest poza czasem.

Ktoś: Co za logika! Pan już nie żyje, jak pan zmarł?

Diogenes: Z własnej woli. Po prostu przestałem oddychać. A pan?

Ktoś: Nieważne. A co pan robił w życiu?

Diogenes. Byłem cynikiem. Czy pan wie co to znaczy?

Ktoś: Jasne, często mi mówiono, że jestem cynikiem.

Diogenes: Ach, więc i pan mieszkał „był gdzie”, śmiał się z konwencji i prześmiewców?

¹ J.-P. Jouary, A. Spire *Servitudes et grandeurs du cynisme*, Paris 1997.

Ktoś: O nie, moim udziałem było raczej bogactwo i skandale.

Diogenes: Prawdziwy cynik nie dba o bogactwo i nie boi się skandali. Sam obraziłem Aleksandra Wielkiego, gdy ten chciał kupić moją wolność. Nie wiedział, że pogardzam w równym stopniu zaszczytami, jak i pieniędzmi.

Ktoś: Ze mną było zupełnie inaczej. Kupiłem sobie wolność czynienia różnych rzeczy pod opiekuńczym skrzydłem pewnej instytucji, miałem również wolność manipulowania pieniędzmi...

Diogenes: Ależ pan wcale nie jest cynikiem...

Ktoś: Wreszcie ktoś oddaje mi sprawiedliwość. A tyle razy zarzucano mi, że jestem.

Diogenes: Nic pan nie rozumie. Szokuje mnie to, że pan uważa cynizm za rzecz wstydliwą i haniebną, a nie przecież nie jest dalsze od tych określeń jak cynizm właśnie. Wszak cynik nie przywiązuje wagi do żadnych dóbr, do żadnych przekonań, do żadnej władzy. Nie uznaje żadnej mocy, prócz tej, która pozwala mu w pełni panować nad własnym życiem.

Ktoś: Pan to mówi poważnie?! Pieniądze to wolność! Napisałem nawet o tym książkę. Świetnie się zresztą sprzedała i przyniosła mi niemały zysk. Wszystkie moje książki były bardzo modne, mówiono o nich w telewizji, poważano mnie...

Diogenes: Ja nie napisałem nic, nic nigdy nie zarobiłem, prócz złośliwości, które musiałem znosić i czyniłem to bez wysiłku. Za to gromadzili się wokół mnie biedni, słabi, wygnani, metojkowie...

Ktoś: O, ja też nie raz zabierałem głos w imieniu plebsu. Miałem wielkie sukcesy w przeprowadzaniu rozmaitych akcji humanitarnych. Udało mi się nawet zrehabilitować kult pieniądza w środowisku ludzi biednych. Ale oczywiście zawsze popierałem bogatych...

Diogenes: A więc tym jest cynizm w waszym XX wieku?

Ktoś: Tak, tak. Powinien pan o tym wiedzieć. Pan, któremu w jakiś dziwny sposób udało się zostać sławnym, mimo że nie napisał pan żadnej książki, nie miał pan kontaktu z mediami i nie zajmował żadnego stanowiska... Teraz nie przeżyłby pan: bez pieniędzy, bez protekcji możnych, bez pracy, w tym starym płaszczu, trwoniąc czas na dyskusjach z innymi psami...

Diogenes: Pies, którym jestem, naskiłałby panu i takim jak pan na gębę i poszedł śmiejąc się wraz z innymi psami z przedmieścia.

Ktoś: Co za wulgarna postać!

Diogenes: Niech mnie pan zostawi w spokoju! Nie mamy ze sobą nic wspólnego...²

Jean-Paul Jouary i Arnaud Spire podkreślają, że najpoważniejsza przemiana polega na przejściu od cynizmu „szczerego”, to znaczy tego, który otwarcie neguje wszelkie konwencje i normy życia społecznego, bo nie wierzy ani w ich wartość, ani w ich moralną skuteczność, do cynizmu, który co prawda również w nic nie wierzy, ale przestrzega określonych norm, by dzięki tej hipokryzji być bezkarnym i nie wystawiać się na pośmiewisko. Jest to więc przemiana Diogenesa w Don Juana, Antystenesa w Mao – jak sądzą autorzy książki *Servitudes et grandeurs du cynisme*³. Z kolei Jeffrey C. Goldfarb, autor szeroko dyskutowanej w Stanach Zjednoczonych pracy *Cynical Society*⁴ dowodzi, że zło

² Jest to skrócone i nieco zmienione tłumaczenie dialogu rozpoczynającego książkę Spire'a i Jouary'ego, s. 7-9

³ Ibidem, s. 136 i n.

⁴ J.C. Goldfarb *The Cynical Society. The Culture of Politics and the Politics of Culture in Ame-*

cynizmu pochodzi jeszcze ze starożytności, kiedy to krytyczna wobec społeczeństwa moralna postawa Diogenesa przerodziła się w szyderstwo z tych, którzy wierzą w moralną wartość krytycyzmu społecznego. Goldfarb sądzi, że twórcą dzisiejszego cynizmu jest rzymski filozof Lucjusz zwany Prześmiewcą, a nie uczeń Sokratesa Antystenes zwany „zwyczajnym psem”.

W tak zwanym problemie cynizmu nie jest jednak ważne owe przeobrażenie postaw, które dokonało się w jego obrębie. Jest bowiem w postawie cynizmu jakiś trwały trzon i – mimo upływu czasu – można dostrzec wyraźną ciągłość charakterystycznych dla niej cech. W problemie cynizmu istotna jest jego zadziwiająca żywotność, „umiejętność” przybierania tak wielu form, a zwłaszcza szybkiego rozprzestrzeniania się.

Współcześnie cynizm to nie tylko jedno z najbardziej pejoratywnych określeń ludzkich zachowań, to również pewne zjawisko społeczne i pewien ważny, nie tylko moralnie, problem. „Przeobrażony” cynizm urósł bowiem do rangi instytucji rządzących ludzkim życiem, mających wpływ nie tylko na ludzkie postępowanie, ale i na ludzką tożsamość oraz kondycję. Cynizm wyszedł daleko poza ekskluzywną indywidualną postawę (mędrca, dziwaka, nonkonformisty), a nawet daleko poza świat polityki, w którym zawsze dobrze mu się wiodło, zagnieżdżając się w różnych niszach naszej kultury: w wierzeniach, w relacjach międzyludzkich, w miłości, edukacji, w mediach, w naszym sposobie postrzegania świata, w sztuce, nauce. Cynizm zinstytucjonalizował się, stał się widowiskiem, w którym wszyscy uczestniczą.

Emil Cioran stwierdził kiedyś w *Des larmes et des saints*, że nie lubimy poruszać tematu cynizmu i że wolelibyśmy o nim zapomnieć, bo nie chcemy pamiętać o iluzoryczności naszych iluzji. Boimy się cynizmu, bo jest on postawą, która wyciągnęła wszystkie konsekwencje z owego pełnego niedyskrecji – jak pisał – przekonania, że świat jest nagi, i że nie ma na nim nadziei.

Wszelako teraz o cynizmie trzeba mówić. Być może jest to bowiem jeden z ostatnich momentów, gdy można o nim mówić niecynicznie. A być może moment ten już bezpowrotnie minął.

Od ironii do szyderstwa, czyli cynizm mędrców

Ocena, a nawet prezentacja doktryny cyników nie jest łatwa. Pozostawmy jednak ten problem historykom filozofii i spróbujmy wydobyć z tej doktryny jedynie te idee lub zachowania, które mimo swojej specyfiki mają charakter moralny i które przetrwały do dziś, choć ich ocena – być może – uległa zmianie⁵.

rican Life, Chicago 1991. Zob. też obszerną recenzję tej książki autorstwa R. Piłata w „Etyka” 26 (1993).

⁵ W artykule skorzystałam z następujących opracowań zagadnienia cynizmu starożytnego: R. Hoistad *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948, R. Donald Dudley *History of Cynicism from Diogenes to VI Century A.D.*, London 1937; L. Paquet (red.) *Les Cyniques grecs. Fragments et*

W etyce starożytnej wyraźne są dwa nurty: indywidualistyczny i społeczny. Prekursorem pierwszego jest Sokrates, drugiego – Arystoteles. Nurt pierwszy opiera się na przekonaniu, że najważniejszą rzeczą jest „troszczyć się o własną duszę, żeby była jak najlepsza” – jak mówił Sokrates w *Obronie* – oraz że – jak mówił w *Gorgiaszu* – „większym dobrem jest pozbyć się samemu największego zła niż je usunąć u drugich”. Nurt indywidualistyczny odwołuje się do motywacji autocentrycznej, kieruje uwagę podmiotu wyłącznie na samego siebie (Sofista Antyfon w dziele *Aletheia* napisze, że stanowczo nie powinno się krzywdzić sąsiadów, nie dlatego wszelako, że ich cierpienie jest złem, lecz dlatego, że krzywdząc innych krzywdzimy siebie samych. Dziś ten typ argumentacji odwołuje się głównie do pojęcia godności, którego starożytni nie znali: mówimy – na przykład – że kłamstwo jest złe, bo jest „poniżej mojej godności”). Indywidualizm etyczny starożytnych sprzężony jest najczęściej z perfekcjonizmem lub hedonizmem. Często również ma charakter ascetyczny.

Nurt społeczny, którego twórcą był Arystoteles, ale który rozwinął się znacznie później, ma z kolei na celu krzewienie uczuć altruistycznych i zachowań kooperacyjnych, kształtowanie postaw nastawionych na innych (przysparzanie innym dobra, chronienie ich przed złem). Ważne jest tu minimalizowanie cierpień i konfliktów, ważne są obowiązki wobec innych, nie tylko wobec siebie, realizacja ponadjednostkowych ideałów, zamiłowanie do porządku społecznego, praworządność, przestrzeganie norm, dobro wspólne.

Historycznie nurt indywidualistyczny i społeczny wzajemnie się przeplatają, lecz nie ulega wątpliwości, że dzisiejsze potoczne rozumienie moralności wiąże się przede wszystkim z jej społecznymi funkcjami i celami (ukształtowanymi w czasach nowożytnych przez zasadę miłości bliźniego, moralność oświeceniową, utilitaryzm, pozytywizm itd.). Toteż z trudem jedynie przychodzi nam zrozumieć wartość zaleceń moralnych, które mają charakter „egoistyczny”, są nakierowane na jednostkowy podmiot nie tylko w celu perfekcjonistycznego ukształtowania go, ale również zapewnienia mu niezależności, siły czy poczucia wewnętrznej radości.

Cynicy z całą pewnością sytuują się w owym niełatwym do zrozumienia i zaakceptowania nurcie moralności indywidualistycznej – i sytuują się w miejscu znacznie bardziej zaciemnionym niż stoicy, sceptycy czy nawet epikurejczycy. Oni wszyscy byli również indywidualistami, troszczyli się przede wszystkim o siebie, lecz robili to w imię uznawanych pozytywnych wartości, takich jak szczęście, mądrość, niezależność, przyjemność czy cnota. Tymczasem troska cyników nie ma tak wyraźnego nakierowania, a ich trud (*ponos*) jest nieproporcjonalnie większy niż wartości i stany ducha czy charakteru, które dzięki niemu można osiągnąć i „mieć się dobrze”. Ich asceza daleko odbiega od opartej na religijnych przesłankach surowej i systematycznej ascezy pitagorejczyków, ich

mądrość znacznie różni się od stoickiej arystokratycznej apatei, a ich poczucie niezależności dalekie jest od spokojnego i pełnego wewnętrznej radości stanu ducha epikurejczyków.

Założycielem szkoły, czy może lepiej – fundatorem legendy cyników, jest Antystenes, sofista, uczeń Sokratesa, a zarazem wielki przeciwnik Platona i Arystotelesa. W postawie i filozofii Antystenesa kryje się całe późniejsze dobro i zło cynizmu. Dobro polega na krytycyzmie, poczuciu humoru, nonkonformizmie i szczerości postępowania, „zło” na skrajnym przeciwstawieniu się wszelkiej poważnej myśli teoretycznej będącej wyrazem aspiracji do zmiany rzeczywistości społecznej czy politycznej. Cynicy to buntownicy bez powodu, indywidualiści nie uznający ani idei postępu, ani przywiązania do tradycji. Postawa cynika to postawa eskapizmu społecznego, prowokacji, skrajnej ascezy manifestującej się abnegacją raczej niż surowością obyczajów; postawa błaznów, którzy nikogo nie śmieją, wielu szczerze oburzają, lecz i budzą szacunek konsekwencją swego błazeństwa. To, z czym walczą i co jest punktem odniesienia ich koncepcji wolności, to przede wszystkim normy, konwencje społeczne, przesady, obyczaje, ideały polityczne i kulturowe. Wolność negatywną pojmują najbardziej dosłownie, jako zupełną niezależność nie tylko od potrzeb materialnych związanych z koniecznością jedzenia, ubrania się, posiadania domu, rodziny, dzieci itd., ale również jako niepoddawanie się najbardziej nawet niewinnym konformistycznym wymogom społeczeństwa. Walcząc z hipokryzją odrzucając wszelkie konwenanse, wierzenia religijne, postawy moralne, potrzeby i dobra duchowe, inne niż sama cnota. Cynicy są indywidualistami przede wszystkim w ontologicznym sensie tego słowa. Z ich indywidualizmu wyrasta zarówno nominalizm, fenomenalizm, jak i kosmopolityzm, a wraz z nim odrzucenie wszelkiego zakorzenienia terytorialnego, kulturowego, politycznego, wspólnotowego. Jedynym ograniczeniem wolności jest naturalny porządek świata, ale granice te są doprawdy mało istotne. Żyć się można byle czym (nawet ludzkim mięsem, jak twierdzi Diogenes), pić można wodę, potrzeby seksualne można zaspokajać bez zbędnych konwenansów (Krates i Hiparchia kochali się na rynku okazując, że wszelki wstyd ma charakter kulturowy, a więc ograniczający wolność). Nawet śmierć leży w granicach naszej wolności: można bowiem samemu zdecydować o jej nadejściu przestając oddychać lub dusząc się własnymi rękami.

Nie ma tu żadnej etyki, żadnej teorii, która opisywałaby raczej ich postępowania i wiązała ich postawę z jakąś spójną moralną doktryną. Cynicy odrzucają wszelką teorię, zwłaszcza teorię dotyczącą życiowej praktyki. Ich zadaniem jest bowiem „powrót do rzeczy samych”; odszukanie granic natury czy raczej jej źródeł nie zanieczyszczonych teoretycznymi kategoriami czy aksjologicznymi ocenami, na których buduje się fałszywe światy doktryn, systemy moralnych przekonań czy politycznych praktyk. Nie jest to jednak „natura” w rozumieniu Sokratesa, jako naturalna dobroć, porządek i ład

w człowieku, ani „natura” w rozumieniu Kaliklesa, jako pierwotna, ustanawiająca właściwe relacje władzy siła. Trudno w doktrynie cyników sprecyzować w ogóle jakieś kategorie ontyczne czy poznawcze. To, co cynicy cenią w Sokratesie, ich niewątpliwym duchowym mistrzu, to właśnie „niedomówienia” i „niedomknięcie” doktryny, które tak podle – według Antystenesa – wykorzystał Platon zamykając w system to, co myślą ująć się nie da: praktykę dobrego postępowania. W Herkulesie, który był ich kolejnym autorytetem, cenią *ponos*, trud, ciągłą pracę i walkę z przeciwnościami losu. Herkules nie filozofował, tylko wykonywał zadania nie dając się pokonać przez los, śmierć, cierpienie, nie ulegając pokusom ciała, a nawet ducha. Bohaterem jest dla nich również Odyseusz, nieustannie szukający swego celu, spędzający życie na wygnaniu, na wędrówkach, próbach, mierzeniu się z własnym losem; walczący z pokusami, a nie filozofujący o nich. *Askesis* i *ponos* – dwie cynickie wartości, a właściwie narzędzia kształtowania siebie. Anegdota i ironia – dwie kategorie, dzięki którym można nieco przybliżyć się do cyników i ich poznać.

Cynicy oddziaływują przede wszystkim poprzez anegdotę. Spójna teoria nie jest nic warta, spójne musi być postępowanie. Jak jednak spójnie zmanifestować cnotę i krytycyzm wobec teorii wszelakich cnót? Mniejsza o racje, cynicy są dla miasta ciągłym widowiskiem, grupą dziwaków, których pomału przerasta własna legenda. W anegdocie czytanej dosłownie – jak to robi na przykład Sayre⁶ – Diogenes jest leniwym wagabundą i brudnym żabakiem, wulgarną postacią, której wrodzone lenistwo musiało bardzo poważnie przeszkadzać w prowadzeniu jakiegokolwiek pracy pedagogicznej. Toteż Diogenes, według Sayre’a, nie miał uczniów, nie stworzył żadnej doktryny, a jego związek z historią idei starożytnych jest więcej niż luźny. Anegdotę można też jednak traktować jako narzędzie poznawcze i zestawiać jej funkcje z funkcjami, które w filozofii pełni metafora. Być może jedna z poważnych różnic między cynikiem starożytnym i dzisiejszym polega właśnie na obecności anegdoty. Jak bowiem przekazać treść cynickiego przesłania, jeśli pojęcia, racje i ideały wpadają w cynicką pułapkę podejrzania o idealizm lub o cynizm właśnie? Tylko anegdotą, tylko wydarzeniem, zaskoczeniem innych prawdą bycia. Tego nie robią współcześni cynicy. Współcześni cynicy piszą książki, programy polityczne, wygłaszają mowy obrończe, wspierają instytucje, zakładają nowe. Nie są nawet otwarcie szyderczy, jak Lucjusz Prześmiewca. Nie znają ironii, jak Antystenes. Tymczasem ironia cyników starożytnych jest niczym ciągle ponawiane *epoche*⁷. Łączy w jedno postawę poznawczą, dystans wobec świata i przekaz filozoficzny. Ironia cyników nie jest jednak terapią duszy, jak u Sokratesa. Nie jest przystanią, z której filozof gdzieś wyrusza, dzięki której może opuścić jaskinię i wznieść się w górę (jak sądził później Platon) lub

⁶ F. Sayre *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore 1938.

⁷ Zob. L. Ucciani *De L'ironie socratique a la derision cynique*, Paris 1993.

zanurzyć się w głębi samego siebie (jak myśleli stoicy). Dla Antystenesa żadna filozoficzna podróż nie miała sensu, a na jaskinię powinno się spojrzeć trzeźwymi oczami, nie uciekając z niej ani nie dając się zwieść żadnym cieniem. Dlatego ironia tak szybko przeradza się w szyderstwo z tych, którzy żywią złudzenia. Lecz złudzenia mają wszyscy – i jest to nieustającą pożywką dla cynizmu.

Z czasem cynicy przestają być widoczni, gubią się w tłumie. Kończy się okres „heroiczny”, z anegdot rodzi się coraz bardziej niejasna legenda. Lecz trwa zainicjowane przez nich szyderstwo i niewiara w wartości – poza dumą z własnego nad nimi zwycięstwa (której później nikt już nie nazwie cnotą).

Cynik, nihilista, melancholik...

Cynika niełatwo usytuować na mapie postaw moralno-egzystencjalnych. Wymyka się on wszelkiej klasyfikacji. Jest zarazem szarym człowiekiem i buntownikiem. Nie wyróżnia go stoicka wyniosłość arystokracji ducha, ale też jego bunt nie wznosi go na wyżyny, lecz stacza na margines życia społecznego. Cynik nie jest prawdziwym buntownikiem, bo buntować się można tylko w imię jakiejś wartości, jakiegoś normatywnego porządku, ideału lub nawet w imię samego siebie; cynik natomiast nie uznaje wartości samego siebie, lub raczej wartość ta nie obliguje go do normatywnych zachowań. Nie działa w imię autonomii moralnej, nie motywuje go godność osobista. Cynik nie jest nawet egoistą, który odmawiając wartości społeczeństwu, buduje swoje postępowanie na własnych wartościach, interesach czy potrzebach. Dlatego też cynik nie jest również oportunistą, czyli kimś, kto dopasowuje się do różnych norm i wymogów życia społecznego ze względu na własny interes, korzyść czy poczucie bezpieczeństwa. Oportunista w swoim zachowaniu wykazuje zawsze silne przywiązanie do jakichś wartości. Nie są to być może wartości godne moralnego wsparcia, ale są one dla niego ważne. Oportunista dobrze się czuje w każdym systemie społecznym; jest dobrym materiałem zarówno do reprodukcji porządku politycznego, jak i do manipulacji nim. Pozornie będąc oportunistą, cynik jest w istocie nonkonformistą, bo nie daje wiary w wartość łączących wspólnotę norm. Ulega im nie ze strachu, wstydu czy interesu własnego, lecz dlatego że tak naprawdę nic nie ma dla niego znaczenia. Jego zgoda na posłuszeństwo wobec norm jest pozorna i zupełnie niezależna od ich treści. Cynik nie ceni również posłuszeństwa jako wartości samoistnej. Jest on niewątpliwie rodzajem dewianta, jednak niesłuchanie trudnym do „wyłapania” czy choćby jednoznacznej oceny. Swoją miłośnością przypomina trochę wojaka Szwejka, któremu niby-konformistyczne zachowania pozwoliły nie tylko przetrwać w nieprzychylnym świecie – i to przetrwać razem z uznawanymi wartościami – ale też świat ów niejako pokonać, unieważnić. Cynik jest co prawda pozbawiony szwejkowskiej prostoty serca i zdrowego rozsądku, ale cechują go podobne umiejętności

„przetrwania” i zapoznawania świata. Pełni destrukcyjną rolę, ale nie otwarcie. Cynik nie jest bynajmniej nihilistą, ponieważ taka postawa – o ile w ogóle możliwa – znosząc jedne wartości, ustanawia nowe. Cynik nie ma w sobie siły, szaleństwa ani wiary – na przykład – Nietzschego, by uśmiercając Boga powołać go na nowo, w innej postaci. Cynik nie ma żadnego ideału, żadnego źródła twórczej mocy, a Nietzscheańskie hasło „umiłowania losu” zrozumiałby na swój własny, bardzo odmienny sposób. Dla cynika nieważna jest pamięć ani ciągłość – swój świat ustanawia on i dekonstruuje ciągle na nowo. Cynik, jak Nietzsche, ma swój filozoficzny młot. Może jest to raczej młoteczek, niemniej jednak wystarczająco solidny, by monotonnie, skutecznie i ze śmiechem (szyderstwa) kruszyć nim ściany aksjologicznych porządków. Wydawać by się mogło, że w swym krytycyzmie cynizm sytuuje się niedaleko sceptycyzmu. Jest bowiem w postawie cynizmu nieodparta chęć ciągłego kwestionowania. Kwestionowanie to nie zawiera jednak w sobie motywów poznawczych. Sceptycy przyjmują istnienie złego demona, by przekonać się jak się rzeczy mają. Cynicy są owym złym demonem. Krytycyzm sceptyka dotyczy poznania, krytycyzm cynika – wartości. Sceptyk jest nieustającym krytykiem każdej wiedzy i wszelkich poglądów; w sprawach praktyki sceptyk – umiarkowany sceptyk – zadowala się probabilizmem i zdrowym rozsądkiem. Cynik odwrotnie. W sprawach wiedzy jest zdroworozsądkowym nominalistą, w sprawach wartości – konsekwentnym relatywistą. I nie ma – jak się wydaje – umiarkowanych cyników. Aksjologiczna pewność cynika przypomina raczej postawę dogmatyka. I prawdą jest, że nawet jeśli sam cynizm nie stanowi z gruntu postawy dogmatycznej (a w każdym razie w mniejszym stopniu niż w starożytności, gdy powoływał do życia jeden przynajmniej dogmat: cnotę), to najczęściej wzbudza taką reakcję. Jest – być może niechcianym – ojcem fanatyzmu.

Nie sposób określić cynika etycznie. Nie wiadomo, z jakich korzeni bądź przekonań wyrasta cynizm, skoro jest – w istocie swojej – bezwyznaniowy i bezprzekonaniowy. W cynizm popaść może człowiek o moralności religijnej, liberał i utylitarysta; wystarczy, by moralność wiązał nie z własną tożsamością, lecz z rolą społeczną. Podejście to jest obecnie wielce popularne. Cynikiem jest też moralista, którego przesłanie moralne polega na nieustannym podawaniu w wątpliwość ludzkiej zdolności do zachowań moralnych.

Cynikami nigdy nie będą szaleńcy jak Don Kichot, ludzie ideowi, sentymentalni i wrażliwi. Cynizm wiąże się raczej z traktowaną instrumentalnie inteligencją. Nie jest mu znane egzystencjalne zagubienie. Cynik nigdy nie ociera się o absurd. Świat cynika jest szczelnie wypełniony, nie ma w nim owego ciemnego wielkiego *hiatus* między rzeczywistością a ideałem, między faktami a normami. Cynikowi nie znana jest owa niepewność towarzysząca ludziom powołującym do życia nowe wartości, czy podejmującym aksjologiczny zakład Pascala, choć cynik chętnie będzie animatorem przywoływanych przez innych idei lub ich cieni.

Cynik zajmuje różne miejsca w życiu społecznym. Raz jest na jego marginesie, raz w centrum, choć nie zawsze jako cynik właśnie. Cynicy na przykład nigdy nie robią kariery w pierwszej fazie rewolucji. Nie są Dantonami, lecz Robespierami⁸. Występując przeciwko gorliwym rewolucjonistom wszelkiej maści, śmieją się zarówno z dzieci Kaina, jak i synów Prometeusza. Cynik nie jest również konserwatystą. Utrwała co prawda *status quo*, lecz nie robi tego w imię konserwatywnego przekonania „każda zmiana jest zmianą na gorsze”, lecz w imię melancholijnego „i tak nic nie ma sensu”.

Dzieje cynizmu są *nota bene* jakoś zbieżne z dziejami melancholii. Melancholik to ktoś, kto utracił poczucie sensu i kogo wszystko nuży. Typ ten rozpowszechnił się niegdyś równie szeroko jak obecnie cynik i rzeczywiście jest jego bliskim kuzynem.

Melancholię czy acedię powodowały ponoć złe demony. Demony pustyni. Acedia stanowiła w średniowieczu jeden z grzechów głównych, była wykroczeniem nie tylko moralnym, ale i religijnym. Melancholik nie wierzył bowiem w sens świata stworzonego przez Boga, nie wierzył w wartość naszej wędrówki i trudów tu na ziemi. Dante umieszczał melancholików wraz z zazdrośnikami, ludźmi gniewnymi i pysznymi aż w piątym kręgu piekła, pełnym bagiennych czeluści. W przedsionku piekielnym znajdowały się zaś dusze ludzi letnich, którym za życia zło było równie obojętne jak dobro. Melancholia jest rodzajem zatrucia, które uniemożliwia działania i odbiera wszystkiemu sens. Melancholik sądzi, że trucizna sączy się z zewnątrz i dlatego nie może temu przeciwdziałać. Z kolei pewnego rodzaju samozatruciem jest resentment. Cynik przypomina czasem kogoś opanowanego resentmentem. Te dwie postaci łączy poczucie twórczej niemożności, któremu się poddają i które ich zatrują. Jednak resentment pojawia się tam, gdzie są wartości. Resentiment jest formą ich negacji, jest próbą unieważnienia ich siły i sensu przez zmianę ich aksjologicznego znaku. Człowieka resentmentu zatrują zawiść, która nie jest aktem, lecz procesem: tabele wartości, zwłaszcza w pewnych momentach tego procesu, zasłaniają się zupełnie, ale to zasłonięcie jest też zrozumiałe tylko wtedy, jeśli się założy lub jeśli się wierzy w rzeczywistą hierarchię wartości. Cynika łatwo posądzić o zawiść wobec ludzi wiary, ale nigdy o uznawanie jakiegoś przedmiotu wiary.

Cynik, podobnie jak melancholik, odmawia światu sensu. Podobnie jak człowiek resentmentu jest przepelniony trucizną. Nie zawiścią, lecz kpina i szyderstwem.

Cynik często uchodzi za człowieka dojrzałego, który wyrósł z okresu młodzieńczych wzlotów. Często też przybiera postać mędrca, któremu rozległe doświadczenie pozwala na pełne dystansu uogólnienia. Nie jest jednak ani

⁸ Z tą popularną opinią dotyczącą cynizmu Robespierre'a walczą autorzy cytowanej tu książki *Servitudes et grandeurs du cynisme*, op. cit., s. 251–257.

jednym, ani drugim. Nie jest człowiekiem dojrzałym, bo miarą dojrzałości jest odpowiedzialność, a odpowiedzialność wymaga poczucia własnej tożsamości, pamięci, przede wszystkim zaś – posiadania przekonań i zgodnego z nimi działania. Nie jest również człowiekiem mądrym, bo mądrość to przede wszystkim poznanie wartości oraz umiejętność czerpania z doświadczeń przeszłości, tak by nie wstydzić się tego w przyszłości. Cynik zaś nie ma poczucia wstydu.

Cynizm w skali społecznej

Cynik ukrywa się pod różnymi maskami, a spektakl, w którym może on doskonale rozwinąć swoje talenty, odgrywa się w społeczeństwie zachodnich demokracji. Jest ono – poprzez swoją wolność, a zwłaszcza pluralizm – niczym gabinet luster, z których każde jest dostępne i atrakcyjne, choć każde wykrzywia. Za lustrami zaś stoi błazen i śmieje się z szukających swojego prawdziwego odbicia. Lustra, błazenstwo i pozbawiony radości śmiech składają się na dobrą metaforę dzisiejszego cynizmu.

W analizach historyków idei⁹ cynizm ukazuje się jako nieuchronna konieczność i forma czasów nowożytnych. Powszechność cynizmu wiąże się z rozpowszechnieniem gospodarki rynkowej, pojawieniem się społeczeństwa masowego i nastaniem kapitalizmu¹⁰, a więc z upadkiem tradycyjnych wspólnot oraz instytucji życia polityczno-społecznego, które stanowiły rzeczywiste nośniki wartości (rodzina, wojsko, sąd, kościół itd.) nie będące tylko instrumentami sprawnego działania czy dyslokacji duchowych i materialnych dóbr. Mniejsza zresztą o przyczyny. Cynizm, nim przeszedł w swą formę masową i widowiskową, rzeczywiście był „wykrywalny”. Przede wszystkim w małych, opartych na tradycji społecznościach: miał tam swoich bohaterów i oponentów, miał swoje anegdoty i swój rynek. Był również wykrywalny w społeczeństwach totalitarnych; miał swoich mistrzów i spotykał się z powszechnym potępieniem; łatwo było zedrzyć z niego maskę hipokryzji, zidentyfikować zło jego postaci. Znacznie trudniej jest to robić dzisiaj, w normalnym społeczeństwie demokratycznych instytucji, wolnego rynku, powszechnej tolerancji. Trudno to robić zwłaszcza tym, którzy nie lubią być posądzani o sentymentalizm, ideowość, naiwność czy staroświeckość. Cynizm stał się bowiem nie tylko modny; stał się powszechnym stylem myślenia i bycia.

Wspomniana książka Goldfarba śledzi różnych aktorów cynicznego spektaklu w tej dziedzinie życia, gdzie cynizm na tyle się zakorzenił, że już nikt nie wie

⁹ Zobacz prócz wymienionych: P. Sloterdijk *Critique de la raison cynique*, Paris 1987; G. Lipovetsky *L'ère du vide*, Paris 1984; T. Bewes *Cynicism and Postmodernity*, London–New York 1997.

¹⁰ Na wszechogarniające zło kapitalizmu, jako formacji ekonomicznej, zgodnie z diagnozą K. Marksa, zwracają uwagę przede wszystkim J-P. Jouary i A. Spire.

jak wyglądałaby ona bez cynizmu, a mianowicie – w polityce. Goldfarb opisuje wybory polityczne, strategie, dyskusje i konkretne decyzje jako przejawy cynicznych zachowań. Zwraca uwagę na fakt, że w dzisiejszym świecie politycznym nie mogą się pojawić żadne nowe wartości lub nowe programy. Nie można też ich merytorycznie ocenić. Nie tylko bowiem nie chodzi w nich o to, o co, jak się wydaje, chodzi, ale też nikomu nie wydaje się już, że w ogóle o cokolwiek w nich chodzi. W wielkiej polityce wszystko jest sprawą strategii i sukcesu. Wartości, ideały, programy, zwłaszcza zaś obietnice, pojawiają się w celu legitymizacji określonych ról i ruchów politycznych jako ich sentymentalne ozdoby. Program polityczny nie musi być ani prawdziwy, ani wewnętrznie spójny (nie da się zresztą tego sprawdzić, a media potrafią dokonać cudów nawet z najbardziej sprzecznymi tezami politycznymi), nikt nie musi wierzyć w jego treść i realizację; program musi natomiast osiągnąć sukces. Kryterium prawdy ma tu charakter pragmatyczny. Ideowość sprowadza się do umiejętnej manipulacji. Politycy, podobnie jak starożytni cynicy, mogą powoływać się na Herkulesa: liczy się trud i wykonanie zadania, liczy się zwycięstwo i władza (nie odnosi się to bynajmniej do wypełnienia obietnic, a do złożenia ich we właściwym momencie i we właściwy sposób).

Sloterdijk w swej monumentalnej pracy *Krytyka cynicznego rozumu*¹¹, wśród drobiazgowej analizy wszelkich przejawów cynizmu w dziejach całej niemal cywilizacji zachodniej, zwraca szczególną uwagę na jeszcze inne dziedziny życia społecznego, w których cynizm uniemożliwia konfrontację ideału z prawdą. Są nimi: dyplomacja, armia, seks, medycyna, religia i nauka.

Dziedziny te analizują również Jean-Paul Jouary i Arnaud Spire w rozdziale swej książki zatytułowanym „Fenomenologia cynizmu”, wskazując na to, jak bardzo cynizm rozprzestrzenił się, zdomował i znormalizował. Zachowania cyniczne stały się normą. Cynik jest prostodusznym realistą, który buduje swoje oceny na faktach, a nie na złudzeniach i dziecinnych mrzonkach moralistów. Kto myśli, że w sądzie chodzi o sprawiedliwość, a nie o wygraną jednej ze stron; że w medycynie chodzi o ludzkie zdrowie, a nie o próżność eksperymentowania, że na wojnie chodzi o patriotyzm, a nie o nakręcenie ekonomicznej koniunktury; w religii – o wiarę i miłość drugiego człowieka, a nie o ekspansję quasi-politycznej instytucji Kościoła; kto myśli, że w akcjach humanitarnych chodzi o humanitaryzm, w filozofii o prawdę, w seksie o miłość, a w życiu o sens – ten jest naiwnym idealistą, dziwakiem, który prędzej czy później musi się znaleźć na marginesie życia społecznego. A mało kto na tym marginesie chce się znaleźć.

¹¹ P. Sloterdijk *Critique de la raison cynique*, op. cit. Ta niezwykła, wydana w wielu językach i w tysiącach egzemplarzy książka zawiera tak bogaty, zadziwiająco różnorodny i cenny z punktu widzenia historyka kultury materiał, że nie sposób przytoczyć tu nawet części z jej tez i analiz. Wspominamy o niej, gdyż jest to ważna pozycja dla badacza problematyki cynizmu, niemożliwa jednak do streszczenia w krótkim artykule.

Życiem społecznym rządzą bowiem rynek i media; każdy towar jest wartością, każda wartość jest towarem, a wszystko ma swoją cenę. Można kupić nowy samochód i nową twarz, można wynająć willę i cudzą macicę, można zmienić kolor włosów i skóry, a ci którzy uwierzyli wreszcie w nieśmiertelność młodego ciała mogą kupić wszystko, by wiarę tę podtrzymać. Kto boi się cierpienia, nie rozumie śmierci i nie wie czym jest szczęście, ten po prostu nie ma pieniędzy, by oddalić cierpienie i śmierć i cieszyć się ciągłą szczęśliwością. „Dla świadomości, która ma dostęp do przeróżnych informacji, wszystko staje się możliwe, wszystko staje się problematyczne, wszystko staje się jednakowe” – pisze Sloterdijk¹².

Ten wielki tygiel, którym jest współczesne społeczeństwo masowe oferujące dobra i wolność ich wyboru, nie daje żadnych kryteriów ich oceny poza instrumentalnymi i technicznymi. Cynizm żywi się tym zagubieniem i pogłębia je.

Czy można odkryć jakieś mechanizmy rządzące tym cynicznym spektaklem? Po pierwsze będzie to odebranie wartościom egzystencjalnym (takim jak miłość, śmierć, cierpienie, wina) charakteru tabu. Zaczęli to robić już starożytni (na przykład Diogenes wyśmiewając tabu kanibalizmu, onanizując się publicznie itd.); w czasach współczesnych proces ten osiągnął natomiast swoje apogeum, o czym świadczy slogan reklamowy stanowiący motto niniejszego artykułu. Nad zniszczeniem tabu pracują zwłaszcza media. Współczesny dziennikarz nie szuka sensu tragicznych wydarzeń, których jest świadkiem, lecz źródła prądu, by włączyć kamerę i z bliska pokazać śmierć lub cierpienie¹³. W Stanach Zjednoczonych największą liczbę widzów, poza widowiskami sportowymi, przyciągają procesy sądowe: czyjaś wina, rozpacz, los staje się towarem, który jeśli przybierze atrakcyjną formę, można powtarzać w niekończoność i komentować ku uciesze tłumów¹⁴. Spektakularność tego jest tak wielka, że gdyby w tłumie komentatorów ktoś odwołał się do tabu winy, jego komentarz uznano by za chwyt retoryczny, nowy towar w świecie medialnych instrumentów.

¹² Ibidem, s. 382.

¹³ R. Kapuściński *Lapidarium II*, Warszawa 1996.

¹⁴ Jesienią 1997 roku całe Stany Zjednoczone pochłonięte były oglądaniem procesu Luisy Woodward, dziewiętnastoletniej Angielki, która pracowała w USA jako opiekunka do dzieci. Jedno z dzieci, którymi się opiekowała (ośmiomiesięczny chłopiec), zmarło na skutek pęknięcia czaszki. Proces miał charakter poszlakowy, Luisa nie przyznała się do winy, mimo tego została początkowo skazana na dożywotnie więzienie. Telewizja amerykańska transmitowała na żywo proces, a następnie, niezmiernie często, na kilkunastu kanałach, przez wiele tygodni, pokazywała ów dramatyczny moment, w którym oskarżona ku swej zupełnej rozpacz i zadziwieniu adwokatów otrzymuje wyrok dożywotniego więzienia. Proces wyglądał jak spektakl, w którym nie chodzi bynajmniej o prawdę i sprawiedliwość, tylko o „mocne” momenty i o to, kto jest sprawniejszy: adwokaci czy prokuratorzy. Gdy Ameryka nasyciła się już widokiem skazanej dziewiętnastolatki, sędzia Zubel skorzystał ze swoich nadzwyczajnych uprawnień i zmienił kwalifikację czynu z „morderstwa drugiego stopnia” na „nieumyślne zabójstwo” i uwolnił oskarżoną.

Po drugie, z cynizmem mamy do czynienia wtedy, gdy wartości autoteliczne zaczyna się traktować jako wartości instrumentalne lub jako ornament wartości i celów pragmatycznych. Widać to przede wszystkim w polityce, dyplomacji i zinstytucjonalizowanych religiach¹⁵.

Po trzecie, cynizm pojawia się wtedy, gdy ginie wiara w hierarchię wartości, w ich wzajemne powiązanie lub nieuchronny konflikt. Jednym słowem, kiedy przekonanie o konsolidującym charakterze zasad „politycznej poprawności” zastępuje dawne poczucie tragizmu; gdy konflikt Antygony i Kreona staje się rozwiązywalny dzięki kodeksowi lub poradzie jakiegoś specjalisty.

Po czwarte, w cynicznym widowisku idealisci muszą udawać hipokrytów, a hipokryci nie muszą udawać idealistów. I równie trudno znaleźć w nim szczerego cynika, jak niegdyś Diogenesowi człowieka, bo wszyscy cynicy chodzą w maskach realistów i zdrowo myślących, a nawet wrażliwych ludzi¹⁶.

Po piąte zaś, i najważniejsze, cynizm pojawia się tam, gdzie zanika wąska granica między dwoma światami: między pluralizmem aksjologicznym i nihilizmem, tolerancją i indyferentyzmem, realizmem politycznym i machiawelizmem, rozsądkiem i oportunizmem, perswazją i manipulacją, wolnością i chaosem, liberalnym wychowaniem i permissywizmem, indywidualną wiarą i instytucjonalnym posłuszeństwem, patriotyzmem i ksenofobią, miłością i fanatyzmem, szacunkiem wobec siebie i egoizmem; między dobrem i złem.

Czy coś może ochronić nas przed cynizmem? Jedną – i złą – drogą będzie fundamentalizm. Przywrócenie (lub ustanowienie nowych) stabilnych wartości i ich hierarchii, kodeksu, urzędników itd. kosztem ludzkiej wolności, kosztem różnorodności kulturowej i politycznej. Mało kto – można mieć nadzieję – tego pragnie. Choć właśnie fundamentalizm, o czym z obawą pisze Goldfarb, może być ostatnim etapem degenerującej się demokracji, która – jak to zauważył jeszcze Tocqueville – przeradza się ze społeczności wolnych indywidualiów (dla których została ustanowiona) w społeczeństwo zatowimizowanych jednostek, w którego ramach pluralizm staje się relatywizmem, relatywizm rodzi cynizm, cynizm zaś – fundamentalizm. Goldfarb, podobnie zresztą jak współcześni mu komunitaryści w rodzaju A. MacIntyre’a czy M. Sandela, widzi szansę ożywienia prawdziwej demokracji w społeczeństwie masowym na drodze instytucjonalnej, przez – nazwijmy to – zabiegi komunitariańskie (podtrzymanie tradycji w społecznościach lokalnych, zachowywanie autonomii różnych dziedzin życia, reforma szkolnictwa w kierunku przywrócenia osobowych relacji, jednym słowem przez wzmocnienie i zautonomizowanie małych wspólnot opartych na wewnętrznej praktyce i własnej tradycji. Goldfarb jest

¹⁵ Na przykład nazwa i hasło reklamowe jednej z amerykańskich korporacji: „Love, Peace and Truth Inc. – for all who seek”.

¹⁶ Doskonałym przykładem współczesnego cynika jest Otto Brandfish, który wymordował 15 tys. ludzi i mówił, że zawsze był „wewnętrznie przeciwny temu, co robił”.

optymistą, sądzi bowiem, że dopóki odczuwamy cyniczność pewnych zachowań, dopóki istnieją osoby, instytucje i rejony życia społecznego, które wchodzi w odczuwalny konflikt z cynicznym widowiskiem naszej epoki, dopóty nie wszystko jest stracone. Optymistami są również Spire i Jouary: ucieczkę od cynizmu widzą w ucieczce, nie tyle od społeczeństwa masowego, co od kapitalizmu. Idą jednak w zupełnie innym kierunku niż Goldfarb, nie wstecz, w kierunku tradycji i wartości konserwatywnych, lecz „do przodu”, w kierunku nigdy nie ziszczonego ideału komunizmu. Komunizmem nazywają oni „wszelkie myśli, zachowania, akty, których przedmiotem i celem jest wyzwolenie jednostek w całej ich różnorodności”¹⁷. A zatem komunizm to nazwa pewnego procesu, a nie martwego stanu, jakim był totalitaryzm w Europie Wschodniej. Komunizm w mniemaniu Spire’a i Jouary’ego to przeciwieństwo wszelkich apriorycznych zasad i wydumanych projektów politycznych, które mogą być doskonałym przedmiotem cynicznego szyderstwa. Komunizm to właśnie eliminacja wszelkich form cynizmu indywidualnego i kolektywnego dokonywana poprzez nigdy nie dającą się ziszczyć wiarę, że zniesienie opresji, agresji, przemocy, reifikacji i eksploatacji człowieka jest możliwe. Definiowanie komunizmu jako wiary, procesu lub nie dającego się ziszczyć projektu ma na celu ochronę przed cynizmem, który najchętniej zadomawia się w uporządkowanych światach albo tam, gdzie – jak się niektórym zdaje – wszelka forma ludzkiej wolności lub wszelkie ideały zostały zrealizowane. Komunizm jest więc postawą i rodzajem aspiracji tych indywidualów i wspólnot, które w imię własnej wolności będą krytyką, dyskusją i czynami rozbijali wszelkie cyniczne gabinety luster...

Większość krytyków cynizmu zwraca uwagę właśnie na konieczność publicznej krytyki tego zjawiska, a więc i konieczność publicznej debaty nad aksjologicznymi podstawami społeczeństw współczesnych, w czym niemały udział powinni mieć filozofowie.

W walce z cynizmem konieczne jest też ciągle unaocznianie wszystkich dokonywanych przez cynizm deformacji, ciągle odślanianie owej różnicy między pluralizmem a relatywizmem i nihilizmem, ciągle podtrzymywanie owego napięcia i istniejącej jeszcze różnicy między rzeczywistymi przekonaniem moralno-politycznymi, ich hipokrytycznym wyznawaniem i szyderczą z nich kpinią. W walce z cynizmem potrzeba powagi, troski i nadziei, a także zdrowego rozsądku, władzy sądenia i – rzecz jasna – sumienia, związanego nie tyle z posłuszeństwem wobec autorytetów, co z greckim poczuciem miary i autentycznym przeżywaniem wartości.

¹⁷ J.-P. Jouary, A. Spire *Servitudes...*, op. cit., s. 241–242 i n.

CYNICISM AS A SPECTACLE

The paper talks of cynicism as an important problem of our time. The author analyzes the evolution of cynical attitude from antiquity to this day and tries to situate it among other existential/moral attitudes (nihilism, melancholy, scepticism). In the last part of the paper she shows how cynicism becomes a common trait of being and thinking in mass societies. It permeates every sphere of human life: politics, education, religion, behaviour, mass media. So the main question concerns both the possibilities and the ways of defence against it. Unlike Goldfarb and Spire, who are looking for a political solutions, the author sees such a defence in ethical approaches: in common sense, reason and the sense of measure.