

UNIVERZA V LJUBLJANI

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Matej Rudolf

Cinizem

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Matej Rudolf

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

Cinizem

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Cinizem

Diplomsko delo se ukvarja s problemom cinizma. V prvem delu se obravnava antični kinizem, v drugem moderni cinizem. Tako so najprej predstavljeni začetki tega pojava v stari Grčiji, z značilnostmi, ki so predstavljene na liku najznamenitejšega kinika Diogena. Poseben poudarek je na praksi *parrhesie* ali odkritega govora in humorja. Izkaže se, da se kiniki upirajo socialnim normam in običajem tedanje družbe. V drugem delu so predstavljeni dejavniki, ki so vplivali na pojavitev in obliko modernega cinizma. Opisana je tudi idealno tipska figura cinika. K vprašanju ali gre za pojav, ki zajema večino pripadnikov zahodne družbe, se pristopi preko psihoanalitičnih konceptov fetiša in cinične distance. Argumentirano je, da je moderni cinizem kulturni fenomen, ki zajema konstelacijo socialnih, političnih, ekonomskih, psiholoških in ideoloških silnic. Moderni in antični cinizem sta nato primerjana, kjer se ugotovi, da med njima obstajajo bistvene razlike. Na koncu je predstavljenih še nekaj alternativ cinični družbi, v kolikor gre za pojav, ki ima predvsem negativne konotacije.

Ključne besede: kinizem, cinizem, psihoanaliza, kultura

Cynicism

Diploma deals with the problem of cynicism. In the first part ancient Cynicism is discussed, while the second part focuses on its modern form - cynicism. Thus, the beginnings of this phenomenon in ancient Greece are first presented, with the description of characteristic attributed to its most famous representative Diogenes. Particular emphasis is on *parrhesia* or free speech and humor. It turns out that Cynics defy social norms and conventions of their society. The second part presents the factors that influenced the emergence and form of modern cynicism. The typical figure of a cynic is described. The question, whether this phenomenon accounts for most members of Western society, is approached through psychoanalytical notions of fetish and cynical distance. It is shown that cynicism is a modern cultural phenomenon, which includes a constellation of social, political, economic, psychological and ideological characteristics. Afterwards, modern and ancient cynicism are compared, where it is argued that there are some substantial differences. Finally, a few alternatives to a cynical society are presented, when this phenomenon is considered to have mostly a negative connotation.

Key words: Cynicism, cynicism, psychoanalysis, culture

KAZALO

UVOD	5
1 ANTIČNI CINIZEM.....	7
1.1 IZVORI IN OPREDELITEV ANTIČNEGA KINIZMA	7
1.2 DIOGEN IN KINIČNE PRAKSE.....	8
1.2.1 PRAKSA IN TEORIJA.....	9
1.2.2 SAMOZADOSTNOST, ASKETIZEM, TEŽKO DELO, BREZSRAMNOST IN SVETOVLANSTVO	9
1.2.3 SUVERENOST, ODKRITI GOVOR IN SVOBODA.....	10
1.2.4 HUMOR.....	12
1.3 OHRANJANJE KINIČNE TRADICIJE.....	15
1.3.1 LITERATURA.....	15
1.3.2 MESTO, KARNEVAL, UNIVERZE IN BOHEMA.....	16
2 MODERNI CINIZEM.....	19
2.1 IDEALNO TIPSKE MODERNI CINIK.....	19
2.2 DEJAVNIKI OBLIKOVANJA MODERNEGA CINIZMA.....	20
2.2.1 LOGIKA RAZKRINKAVANJA, KAPITALIZEM, CINIZEM VLADAJOČIH, POLITIČNA RAZOČARANJA IN RAZMAH SREDSTEV MNOŽIČNEGA OBVEŠČANJA.....	21
2.3 DELOVANJE CINIZMA V MODERNI DRUŽBI.....	23
2.3.1 KONFORMISTIČNA LOGIKA CINIČNE DISTANCE.....	24
2.3.2 FETIŠ, CINIZEM IN DELOVANJE KAPITALISTIČNEGA SISTEMA.....	26
2.4 RAZLIKE MED MODERNIM CINIZMOM IN ANTIČNIM KINIZMOM.....	28
2.5 ODGOVORI NA CINIČNO DRUŽBO.....	29
SKLEP.....	32
LITERATURA.....	33

UVOD

Živimo v ciničnih časih. Takšna diagnoza sodobnosti se mnogokrat pojavlja. Od zagrenjenih ciničnih junakov v literaturi, filmu, glasbi, pa do moralnih pridig raznih cerkvenih dostojanstvenikov, politikov in akademikov, ki nas vsi prepričujejo, da gre za sodoben pojav, ki ima lahko različne, predvsem negativne posledice.¹ Vendar se beseda cinizem nemalokrat uporablja ohlapno, tudi za označevanje stvari, ki bi jih bolje opisal drug termin.

Od tu izhaja potreba po jasni definiciji pojma in raziskovanju zgodovinskih korenin, ki lahko pokažejo, da ne gre za izključno (post)moderen in tudi zgolj negativen pojav oziroma socialno patologijo. Pogled v preteklost lahko ponudi določene rešitve in način spoprijemanja s cinično družbo, v kolikor ta dejansko opredeljuje (post)moderno kulturo Zahoda.

V diplomskem delu želim podati jasno opredelitev in oris cinizma, v kolikor je zaradi narave fenomena to sploh mogoče. Ker je podrobna genealogija razvoja cinizma od starogrških začetkov do sodobnosti preveč obsežna tema, se bom v raziskovanju osredotočil zgolj na dve fazi. Predstavljen bo antični cinizem ter njegova moderna različica.

Bolj kot zgodovinskim dejstvom bo pozornost namenjena »praksam«, »metodam« in specifični obliki mišljenja in delovanja, ki je značilna za izbrane predstavnike cinizma (dve izmed ključnih točk, ki bosta osvetljeni sta *parrhesia* ali »odkriti govor« in humor). Metodološki problem preučevanja starejšega in novejšega cinizma namreč prinaša vsaj dve zagati. V prvem primeru je problem skorajšnji neobstoj neposrednih pisnih virov, ki bi jih napisali vidnejši začetni predstavniki cinizma (teksti so bili uničeni zaradi ideoloških nasprotovanj, poleg tega pa so imeli prvi ciniki negativno mnenje o zapisani besedi in so se raje posluževali drugačnih »retoričnih« sredstev). Pri analizi sodobne množične oblike cinizma pa se pojavi metodološki problem določitve obsega fenomena in pridobivanja empiričnih podatkov. Interdisciplinarni pristop je zato hkrati nujen in koristen.

¹ Naj neštejem le nekaj poljubno izbranih primerov; v moderni literaturi je zanimiv ciničen junak gotovo Henry Chinaski pisatelja Charlesa Bukowskega, v filmu naletimo na zagrenjenega cinika v skoraj vsaki detektivki filma noir, cinični glasbeni skupini pa bi lahko bili NoMeansNo in The Stranglers. Da se zdi cerkvenim dostojanstvenikom moderna družba brez vrednot, vere in cinična verjetno ni potrebno posebej dokazovati. Sodobni politiki pa tako ali tako drug drugega obmetavajo s pejorativno oznako cinik.

Argumentirano bo tudi, da moramo cinizem razumeti kot kulturni pojav, ki zajema konstelacijo socialnih, političnih, ekonomskih, psiholoških in ideoloških silnic.

Osvetljeno bo vprašanje o razlikah in podobnostih pojava v dveh različnih zgodovinskih dobah in ali gre v sodobnosti res za konzervativne in »totalitarne« učinke, ki jih lahko ima cinizem kot prevladujoča forma mišljenja (»cinični um«). K predpostavki o univerzalnosti preučevanega pojava in njegovih funkcijah v sodobnem svetu bom zaradi dveh razlogov pristopil preko psihoanalitskega pojmovnega aparata. Prvi razlog je primernost omenjene metode za zблиževanje intrasubjektivnih in intersubjektivnih pogledov, tj. subjektivnega (psihološkega) in »objektivnega« (kulturnega) vidika pojava. Drugi razlog pa je, da edini slovenski akademik, Slavoj Žižek, ki se je nekoliko več ukvarjal s temo cinizma, sodi med nadaljevalce teorije katere smernice sta začrtala Sigmund Freud in Jacques Lacan.²

Za konec bodo podane nekatere alternative, ki jih lahko zoperstavimo modernemu cinizmu. Poleg ugotovitev posameznih teoretikov, bo osvetljena možnost uporabe humorja in šal.

² Razen specifičnih raziskovanj na temo policijskega cinizma je v slovenskem akademskem prostoru študij na temo cinizma (tako starogrške kot tudi ostalih oblik) malo. Eden redkih slovenskih raziskovalcev, ki so na to temo napisali več kot le nekaj vrstic, je filozof in teoretski psihoanalitik Žižek. Tudi prevod tuje študije je le eden. Gre za delo nemškega filozofa Petra Sloterdijka, *Kritika ciničnega uma* (2003).

1 ANTIČNI CINIZEM

1.1 IZVORI IN OPREDELITEV ANTIČNEGA KINIZMA

Izmed mnogih zagat, ki jih raziskovalci navajajo pri proučevanju cinizma, ali bolje kinizma, kot specifične oznake za cinizem v antičnem svetu, sta problem določitve začetkov in klasifikacije pojava prvi oviri.

Čeprav lahko iščemo korenine kinizma v šestem in petem stoletju pr.n.št. na področju stare Grčije, ostaja dejstvo, da kinizem nima niti pravega ustanovitelja niti jasnega kraja izvora. Ian Cutler o kinizmu zapiše: »Nikoli ni bila šola filozofije; bolj gre za ohlapno združenje mislecev, ki so nasprotovali dogmam, ki so jih ustvarjale vse institucije tistega časa: izobraževalne, sodne in verske« (Cutler 2005, 11). Pojav kinizma je tako izvzet iz množice filozofskih usmeritev in tradicionalnih šol filozofije kot sta npr. platonizem in aristotelizem. Kljub temu pa mnogi raziskovalci kinizem vseeno povezujejo s sokratsko tradicijo mišljenja (glej Long 1996; Cutler 2005). Ta povezava naj bi obstajala, čeprav je potrebno poudariti, da je kinizem stal v ostri opoziciji platonizmu, predvsem na točki platonističnega verjetja v zunanje absolute (glej Cutler 2005, 12-13).

Predsokratska tradicija kinizma naj bi segala do Heraklita (535 pr.n.št. – 475 pr.n.št.) (glej *ibid.*, 9). Med pomembne vplive za nastanek kinične misli pa raziskovalci uvrščajo porast etnografske literature v šestem in petem stoletju pr.n.št. Kulture barbarских plemen so namreč kinikom služile kot primer dokazovanja arbitrarne določenosti lastnih kulturnih običajev, praks in vrednot in s tem kritiko tedanje družbe (glej Romm 1996, 121-122). Izključeni niso niti vplivi vzhodnih kultur, predvsem budizma, ki si s kinizmom deli določene ideje o obvladovanju želja in doseganju sreče (glej Cutler 2005, 10).

Kot pomemben prostor za razvoj ideje se omenja gimnazija in tempelj v čast Herkulu. Gre za ustanovo Cynosarges (Park agilnega psa), ki je delovala v šestem stoletju pr.n.št. To je bil edini kraj kjer so atenski »pankrti«, tisti, ki so imeli očeta Atenca, a je bila njihova mati sužnja, prostitutka ali tujka, kot tudi tisti katerih starši niso bili poročeni meščani, lahko obiskovali gimnazijo. Vpliven kinik Antisten (445 pr.n.št. – 360 pr.n.št.), znan kot »preprosti pes« ali »naravni pes«, tudi verjetni »učitelj« najbolj znanega kinika Diogena (404 pr.n.št. –

323 pr.n.št.) ali preprosto »psa« kot so ga poimenovali atenski prebivalci, naj bi redno učil na Cynosargesu (glej *ibid.*, 10-11).

Kljub temu, da v zgodbi o začetkih obstajajo »učitelji in učenci«, gre pri razumevanju idej kinizma predvsem za individualistično držo in poudarke, ki jih posameznik lahko, in celo mora, določiti sam. Od tu izhaja ena ključnih značilnosti kinizma ter problem njegove opredelitve. Na tem mestu se zdi smiselno povzeti ugotovitve in definicijo kinizma, ki jo poda Cutler:

*[...] kinizem zavrača sisteme, kategorije in univerzalne transcendentne resnice – tudi glede lastne filozofije. Če kinizem sploh vsebuje filozofijo je to anti-filozofija, anti filozofija nasproti absolutnim zakonom in zavezujočim verovanjem. In čeprav so kiniki delili določena prepričanja in drže, ni obstajala nikakršna šola ali osrednja doktrina za študij ali učenje. Kinizem je bil zelo ohlapna množica vrednot, verjetji in drž, ki so lahko bile interpretirane in prakticirane glede na individualne želje (*ibid.*, 12).*

Zmotno bi bilo misliti, da zaradi takšne individualne drže kinizem v antiki ni imel velikega vpliva. Bracht Branham piše, da je imela ta smer »filozofije« veliko privržencev med večinsko nepismenim prebivalstvom. Do 2. stoletja naj bi bilo ogromno kiničnih privržencev tako v Rimu in Aleksandriji, kot tudi v Siriji in Aziji (glej Branham 1996, 82-83). Branham iz te premise kinizem označi kot ideologijo, ki v antiki ni imela primerjave (glej *ibid.*, 82). Nekateri avtorji kinizem povezujejo tudi z zgodnjim krščanstvom, ki naj bi mnogo prvin prevzelo ravno od naukov, ki so jih razvili kiniki (glej Betz 1994).

1.2 DIOGEN IN KINIČNE PRAKSE

Zaradi individualistične narave kiničnega nauka, je k značilnostim in praksam najboljše pristopiti preko konkretnega primera. Že omenjeni Diogen iz Sinope je najprimernejši predstavnik. Velja za kinika *par excellence*, o njem pa obstaja tudi največ pisnih virov. Čeprav so ti v obliki anekdot ali šaljivih rekov (grško *chreia*) in niso nujno vsi resnični, so tako po formi kot vsebini najbolj primerni za študij kinizma.³

³ Vse anekdote o Diogenu v pričujočem besedilu, razen kjer je posebej naveden vir, so povzete iz knjige *Kritika ciničnega uma* (2003), filozofa Petra Sloterdijka.

1.2.1 PRAKSA IN TEORIJA

Kot že nakazano, se kinizem od ostalih antičnih filozofskih gibanj močno razlikuje. Ena izmed glavnih razlik je odnos do teorije. Platon namreč paradigmo filozofije označi kot teorijo, filozofa pa kot opazovalca časa in večnosti, ki se je zmožen povzpeti nad čas in naključja. Diogen v tem smislu predstavlja prav nasprotno – je filozof kontingence, ki daje življenju oziroma sami eksistenci posameznika bistveno prednost. Materialni pogoji obstoja po njegovem mnenju namreč ključno zaznamujejo življenje posameznikov. Diogen je svoje mišljenje osnoval na tej tezi. Črpal je iz svoje socialne, ali bolj antisocialne prakse, brez da bi jo zavil v metafizično idejo oddaljeno od izkušnje (glej Branham 1996, 88-89). Življenje v sodu, masturbiranje sredi atenskega trga, beračenje ali kateri koli drugi akt, ki ga je Diogen izvedel, ponazarja njegovo mišljenje in hkrati primat prakse nad teorijo. Sloterdijk tako Diogena označi kot življenjskega filozofa. Hkrati pa je pomembno, da ne gre za ideje poznejše eksistencialistične filozofije, saj Diogen ne govori o bivanju, odločitvi, absurdnosti, ateizmu ali podobnem, pač pa ironizira svoje filozofske kolege s tem, ko se posmehuje njihovem nizanju problemov in pojmovnem verovanju. Ne gre namreč toliko za analizo kot za posmeh (glej Sloterdijk 2003, 185-186).

1.2.2 SAMOZADOSTNOST, ASKETIZEM, TEŽKO DELO, BREZSRAMNOST IN SVETOVVLJANSTVO

Preprosta gesta Diogena, da je živel v sodu, nam nadalje pokaže pomembno idejo kinikov o samozadostnosti oziroma avtarkiji (grško *autarkeia*). Michel Foucault kinično *autarkeio* razume kot »samozadostnost ali neodvisnost, kjer je to kar se odločiš storiti, odvisno le od tebe samega« (Foucault 2009, 106). Iz tega sledi prednost »naravnega« in »animaličnega« nivoja življenja. Življenje v sodu je dokaz, da lahko kinik živi na vsakem kraju v harmoniji s sabo in »naravnimi zakoni«. Kot opaža Sloterdijk, gesta predstavlja napad na ideologijo lepega stanovanja in udobne odtujitve. Ne gre za to, da bi Diogen gojil zamero do premožnejših, pač pa za simbol upora proti udobnim skušnjavam civilizacije, da bi ljudi zvalila v službo za doseganje različnih ciljev: od idealov, obljub odrešitve, ciljev častihlepja, pozicij moči, kariere, bogastva in podobnega. Kot zapiše Sloterdijk, so s kiničnega stališča vse to »kompenzacije za nekaj, kar si Diogen ni dopustil odvzeti: svobodo, zavest, veselje do

življenja« (Sloterdijk 2003, 193). Diogenov model za lastni način življenja in skromnost je bila miš. V taki, in ne kot pri poznejši krščanski, interpretaciji lahko razumemo tudi idejo o asketizmu (grško *askesis*) kinikov. Ta je povezana s težkim delom (grško *ponos*) tako na fizični kot psihični ravni, da bi bilo njihovo sporočilo slišano (glej Cutler 2005, 30).

Diogenovo življenje na animalični ravni simbolizira tudi idejo o brezsravnosti (grško *anaideia*) in svetovljanstvu (grško *kosmopolites*). Diogen pravi, da v naravi ni ničesar, zaradi česar bi se morali sramovati. Tako je brez sramu v javnosti opravljal »veliko potrebo« in zadovoljeval ostale telesne nujnosti. Sloterdijk piše, z ozirom na Diogena, da »resnično bestialnost in pervertirane duhove najdemo šele tam, kjer se začenja aroganca morale in uresničevanje kulture« (Sloterdijk 2003, 176). Da je Diogen prvi svetovljan, ki se je kot tak tudi identificiral, dokazuje njegov odgovor na vprašanje od kod izvira. Odgovoril je, da je prebivalec kozmosa. Gre za pozitivno identifikacijo, ki kinikom med drugim omogoča, da lahko sprejmejo običaje katere koli druge kulture in s tem spodnašajo socialne norme lastne civilizacije (glej Cutler 2005; Moles 1996).

1.2.3 SUVERENOST, ODKRITI GOVOR IN SVOBODA

Slavna antična anekdota o srečanju Diogena in mladega Aleksandra Makedonskega nam razkrije še več pomenljivih kiničnih praks, predvsem prakticiranje odkritega govora (grško *parrhesia*) in neodvisnost filozofov od politikov.⁴ Sloterdijk anekdoto razume kot eksplikacijo antičnega razumevanja modrosti, ko je duh tako suveren, da se ne da zapeljati (glej Sloterdijk 2003, 187). Za Foucaulta pa Diogenov odgovor Aleksandru služi kot primer prakticiranja *parrhesie*.

Diogenov odgovor vladarju namreč ustreza petim pogojem, ki jih Foucault navaja za nujne pri izvajanju odkritega govora. Odkritost, kot prvi pogoj uporabljanja *parrhesie*, zahteva, da govorec reče vse kar ima v mislih, ter da občinstvo te misli popolnoma dojame. Govorec mora biti sam tudi nosilec prepričanja, ki ga izraža. Povedati resnico je imperativ. Če pa hoče govorec govoriti resnico mora vedeti, da je tisto kar reče res, in po Foucaultevi argumentaciji,

⁴ Srečanje Diogena in Aleksandra naj bi potekalo takole: Kralj in vojskovodja Aleksander je, potem ko je slišal o slavi Diogena, sklenil poiskati tega grškega filozofa. Našel naj bi ga pri sončenju, ko je lenobno poležaval na hrbtu. Mladi vladar si je prizadeval pokazati velikodušnost. Filozofu je najprej ponudil uresničitev katerekoli želje. Drzen odgovor Diogena se je glasil: »Umakni se mi s sonca!«

to stori tako, da reče tisto za kar ve da je res. Pri starih Grkih namreč ujemanje med prepričanjem in resnico izhaja iz same besedne dejavnosti, torej *parrhesie*. Naslednja značilnost odkritega govora je prisotnost nevarnosti. Šele ko govorjenje za govorca predstavlja določeno nevarnost ali tveganje, lahko govorimo o *parrhesii*. *Parrhesiastes* mora dati prednost sebi kot govorcju resnice in ne kot živemu bitju, ki se lahko izneveri samemu sebi. Od tu izhaja pogum, ki je dokaz za iskrenost govorca. Foucault opozarja, da je lahko *parrhesiastes* samo oseba v podrejenem socialnem položaju, saj navadno tisti, ki imajo družbeno moč, pri svojem govorjenju ne tvegajo tako neposredno. Nadalje, govoriti resnico v takšnem načinu govora šteje za dolžnost. Ta je vezana na svobodo, saj mora biti govorec svoboden, da ne spregovori. Nihče ga ne sme siliti govoriti, toda sam mora čutiti, da je to njegova dolžnost. Foucault nadalje ugotavlja, da funkcija *parrhesie* ni demonstrirati resnico nekomu drugemu, temveč ima tak govor funkcijo kritičnosti. Ta je lahko usmerjena na sogovornika ali na samega govorca (glej Foucault 2009, 3-11).

Če se sedaj vrnemo k anekdoti o Diogenu in Aleksandru, lahko vidimo, da ima oblika soočenja filozofa in vladarja obliko »parrhesiastične igre«. Diogenov odgovor na Aleksandrovo vprašanje pokaže, da ima filozof pogum, ki izhaja iz nevarne socialne situacije. Aleksander je vladar, in kot tak, bi lahko Diogena zaradi predrznega odgovora obsodil na smrt. Diogenov odgovor je tudi odkrit, saj nedvoumno pove vse kar misli. Dati tako izjavo ni bilo nujno, vendar jo Diogen šteje za dolžnost. S tem Aleksandru pokaže, da je svoboden človek, ne glede na svoj socialni položaj. Svobode po mnenju kinikov namreč ne prinese posedovanje materialne lastnine, visok družbeni položaj in slava, ki jo vladarju namenjajo množice, pač pa mu je ta dana »po naravi«. Funkcija kritičnosti *parrhesie* se pokaže v preprostem Diogenovem odgovoru, ko ta na hitro zavrne vse odvisnosti, ki jih s seboj prinašajo kultura, družba, civilizacija, prepričanja in podobno.

Moralno utemeljitev za izvajanje *parrhesie* in resnico, ki stoji za njo, kiniki dokazujejo s sklicevanjem na svobodo (grško *eleutheria*). Kot navaja Foucault, je ta poleg že omenjene samozadostnosti, temeljni kriterij kinikov s pomočjo katerega se utemeljuje katero koli obnašanje ali način življenja (glej *ibid.*, 106). Gre za ključni poudarek, saj pokaže, da kinizem ni bil popolnoma brez »idealov«.

1.2.4 HUMOR

Po prikazu mnogih kiničnih praks, od samozadostnosti, asketizma, težkega dela, brezsrarnosti, svetovljanstva, suverenosti ter odkritega govora in primatu prakse nad teorijo, je posebej pomembno poudariti tudi inherentno humorno razsežnost Diogenovih nastopov, govorov in dialogov.

Branham humorno plat Diogenovih nastopov označi kot najpomembnejšo značilnost Diogenove retorike (glej Branham 1996, 92). Kot že omenjeno, tudi Sloterdijk med najmočnejšimi orožji kinikov izpostavlja posmeh (Sloterdijk 2003, 186). V tej perspektivi je zanimiva oznaka kinikov (najprej za kinika Menipa iz Gadare, ki je živel v 3. stoletju pr.n.št.), ki so jim jo dodelili sodobniki, do so psi, ki grizejo ko se smejejo (glej Cutler 2005, 38-39).

Razloge za komičnost Diogenovih praks lahko iščemo na več področjih. Med njimi velja izpostaviti vsaj dve: odnos do socialnih norm ter subverzivni potencial šale. Tako lahko na eni strani preučujemo zakaj so dejanja kinikov smešna v širši, družbeni perspektivi in kakšne subjektivne intence pokaže humor glede na izvrševalca.

Branham navede dva razloga za komičnost kinikov. Prvi razlog je kulturna in socialna pozicija kinikov v antični družbi, predvsem njihova drža glede socialnih konvencij, ki zadevajo privatno življenje in telo. Drugi razlog pa je po avtorjevem mnenju iskati v retoričnem ali hevrističnem načinu filozofije, ki jo prakticira Diogen. Kot je bilo deloma že pokazano, ta sestoji iz subjektivizacije pravil in običajev družbe, če ti prestanejo test utelešenja in zahtev materialne eksistence (glej Branham 1996, 92).⁵

Pri argumentiranju se avtor nasloni na teoretično študijo Mary Duglas o humorju. Duglas ugotavlja, da forme šal ne moremo razumeti z njihovo izolacijo. Pomemben je namreč socialni kontekst, v katerem se ta pojavi. Avtorica nadalje dokazuje, da šale v tradicionalnih družbah, ki temeljijo na mitih in ritualih, stojijo tem v ostri opoziciji: »Šali in ritualu je skupno, da oba povezujeta zelo različne koncepte. Toda način povezave vzorca A z vzorcem

⁵ Za ponazoritev komičnih praks lahko zopet navedemo dve preprosti Diogenovi gesti: življenje v sodu in masturbiranje sredi atenskega trga. Obe namreč prepletata socialne konvencije, privatno življenje, telo ter utelešenje filozofije, kot jo izvaja Diogen. Preizkusu materialnosti in utelešenja pa je Diogen podvrgel tudi Platonovo filozofijo. Tako je npr. Platonovo definicijo človeka kot »dvonožca brez perja« parodiral, ko je kot odgovor na to formulacijo oskubil piščanca in zavpil: »Tu je Platonov človek!« (glej Branham 1996, 88).

B v ritualu je tak, da se vzorca podpirata v enotnem sistemu. Ritual implicira red in harmonijo, medtem ko šala razdira« (Duglas v Branham 1996, 95). Rituali tako zagotavljajo veljavnost vzorcev socialnega življenja, medtem ko imajo šale ravno nasprotni efekt: »Povezujejo zelo različna področja, ampak povezava uniči hierarhijo in red. Ne potrjujejo dominantnih vrednot, ampak jih očrnijo in razvrednotijo« (ibid.). Kljub temu pa Duglas opozarja, da šala sama ne producira nobene alternative, temveč samo osvobajajoč občutek svobode forme (glej ibid., 96). Ne glede na to za avtorico pomembnost humorja, kot aktivnosti v tradicionalnih družbah, leži v uporabi proti socialni kontroli mišljenja in konvencionalnim formam delovanja.

Diogen se tej družbeni kontroli, na vedno humoren način, izmika na več mestih. Kot piše Branham, zavrača vse ritualne aktivnosti, od žrtvovanj, molitev in očiščevalnih ritualov. Tem se posmehuje ali jih parodira. Diogen je med drugim zagovarjal celo krajo iz templjev in kršenje osnovnih seksualnih in prehrabnih tabujev kot sta incest in kanibalizem.⁶ Poleg tega Diogen nasprotuje tudi vsem tedanjim filozofijam, ki jih lahko razumemo kot oblike tedaj konvencionalnega mišljenja. Tako avtor sklene z ugotovitvijo, da je vedenje kinikov izrazito antiritualistično in razdiralno (glej Branham 1996, 95).

Diogenove šale torej zmeraj služijo nekemu namenu. Po Freudovi razdelitvi bi jih lahko razumeli kot tendenciozne.⁷ Te se od ostalih, ki so same sebi namen in ne služijo nobenemu cilju, razlikujejo ravno v tem, ko se postavijo v službo takšnega cilja (glej Freud 2003, 97). Diogenove šale so po nadaljnji delitvi tako sovražne, služijo napadu, satiri ali obrambi, in obscene, ker služijo razgaljanju. Freud ugotavlja, da so tendenciozne šale zelo priljubljene zato, ker omogočajo agresijo ali kritiko proti osebam na višjih položajih, ki terjajo avtoriteto: »Vic potem predstavlja upor proti takšni avtoriteti, osvoboditev izpod njenega pritiska« (ibid., 112). Ugodna okoliščina, za takšno uporniško kritiko, je tudi usmerjenost kritike proti lastni osebi oziroma kolektivni osebi (npr. lastnemu narodu), kot to formulira Freud (glej ibid.,

⁶ Kot opozarja Branham, je potrebno to gesto razumeti v smislu preizpraševanja veljavnosti tabuja in ne v zagovarjanju samih dejanj, ki bi dejansko kršila tabu. Na tem mestu je zanimiva Diogenova izjava o Ojdipu in incestu. Slednji bi namreč moral, po Diogenovem mnenju, v Tebah preprosto legalizirati incest (glej Branham 1996, 95-103).

⁷ V slovenskem prevodu Freudovega dela *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* iz leta 2003, prevajalci besedo *Witz* prevajajo z vic. Zapišejo, da so »alternative – šala, dovtip, smešnica itd. – vse slabše in v jeziku dejansko ne delujejo« (Freud 2003, 10). Ker se mi ta argumentacija ne zdi zadostna, poleg tega pa se zdi bolj smiselno Diogenovo figuro povezovati s šalami (ki jih lahko razumemo tudi v performativni razsežnosti in ne samo jezikovni) kot vici, sta izraza vic in šala, v delih teksta kjer je obravnavana ta tematika, razumljena kot sinonima. S tem seveda izgubimo nekaj Freudovih poudarkov (npr. razlika med vicem in komiko), ki pa na tem mestu niso bistveni.

119). Kot vemo, je Diogen napadal socialne norme lastne kulture. Že omenjena anekdota o srečanju Diogena in Aleksandra pa jasno demonstrira uporniške namene prvega.

Šale, ki ne napadajo oseb ali instiucij, in jih Freud vseeno obravnava kot tendenciozne so označene kot skeptične. Te napadajo »gotovost samega našega spoznanja, ene naših spekulativnih dobrin« (ibid., 123). Norčevanje iz metafizičnih idej in filozofskih sistemov s strani kinikov je že bilo pojasnjeno. Diogenov oskubljen piščanec, kot parodija Platonovega človeka, nedvoumno pokaže na komično podlago, s katero je kinik predstavil filozofovo spekulativno idejo.

Freud med tendenciozne vice uvršča še cinične šale. Po avtorjevem mnenju te največkrat napadajo institucijo zakonske zveze (zaradi njenih strogih moralnih določil), religiozne dogme in vero v boga (glej ibid., 118-121). Kot je bilo že omenjeno, se je Diogen večkrat eksplicitno norčeval ravno iz teh predpisov. Ko so ga na primer vprašali, ali verjame v bogove, je odvrnil naslednje: »Kako naj ne bi verjel vanje, ko pa vidim tako od boga pozabljeno bitje kot si ti« (glej Cutler 2005, 37). Poleg tega lahko še enkrat omenimo njegovo masturbacijo, katero Sloterdijk označi kot poročno pesem, ki si jo je Diogen pel z lastnimi rokami, da ne bi podlegel poroki zaradi spolnih potreb (glej Sloterdijk 2003, 195-196). Pri teh ciničnih in skeptičnih šalah Freud celo zapiše, da so psihološko učinkovitejše od argumentacije:

[...] v službi cinične in skeptične tendence, [vic] omaja spoštovanje do institucij in resnic, v katere je poslušalec verjel; to stori po eni strani tako, da okrepi argumentiranje, po drugi pa s pripravo nove vrste napada. Tam, kjer poskuša argument poslušalčevo kritiko pritegniti na svojo stran, si vic prizadeva to kritiko potisniti ob stran. Vic je nedvomno ubral pot, ki je psihološko učinkovitejša (Freud 2003, 144).

Sklenemo lahko, da je šaljiva slika o Diogenu zgrajena iz dveh plasti. Prvo predstavlja položaj kinikov v antični družbi. Njihovo nasprotovanje socialnim normam ter vsem praksam in ritualom tedanje kulture velikokrat izpade humorno. Glede namenov kinikov (practiciranje svobode) in posmeha, šal ter humorja, kot sredstva upora proti vsem, kar bi lahko stalo nasproti uresničevanju *eleutherie*, vidimo, da je Diogen uporabljal te prakse z nameni upora in subverzije, ki so lahko močnejše orožje od gole argumentacije.

1.3 OHRANJANJE KINIČNE TRADICIJE

V naslednjem razdelku bo, po predstavitvi glavnih značilnosti kinizma, razloženo kako se je ta tradicija ohranila do današnjih dni. S tem tekst prehaja v fazo, ko bo fokus na moderni različici obravnavanega fenomena.

Kinizem in cinizem naj bi se pojavljala predvsem v tistih zgodovinskih dobah, kjer je družba ostala brez moralnih vrednot (glej Cutler 2005, 44). Kot piše Sloterdijk tudi Diogenov nastop »sovpada z dekadencijskim časom atenske mestne skupnosti« (Sloterdijk 2003, 190). Predstavitev vseh teh dob bi bila po obsegu in teoretski težavnosti preobsežna naloga za pričujoči tekst. Tako bo, preden se posvetimo vprašanju, ali je takšna tudi sedanja doba, predstavljenih nekaj glavnih načinov, preko katerih se je ta »filozofija« ali bolje ideologija ohranila do sodobnosti.

Izpostaviti je potrebno literarno tradicijo in več socialnih dejavnikov. Ob mestu, ki velja za privilegiran kraj razvoja kinizma in cinizma, Sloterdijk navaja še tri »socialne pečate vedre upornosti«: karneval, univerze in bohemo. Te tri oblike funkcionirajo kot ventili, skozi katere lahko pridejo na dan določene potrebe, ki se v običajnih situacijah v socialnem življenju ne izživijo. Predrznosti so tu imele prostor, kjer so jih tolerirali, čeprav samo začasno in na preklic (glej *ibid.*, 142).

1.3.1 LITERATURA

Pokazano je bilo, da ima forma ohranjenih zapisov o Diogenu in drugih kiniki največkrat obliko anekdot. Poleg tega kinizem tudi nima razvitega enotnega filozofskega sistema, ampak je bližji skupku zelo raznovrstnih praks. Zato ne preseneča, da se kinizem ni ohranil kot ena izmed velikih filozofskih tradicij Zahoda. Namesto tega različni avtorji ugotavljajo, da se je ta »filozofija« ohranjala predvsem v literaturi (glej Branham 1996, 86). Kljub temu, da so bili kiniki precej sumničavi do zapisane besede, to ne pomeni, da niso močno zaznamovali ali celo utemeljili mnogih literarnih žanrov. Ker je literarna tradicija odgovorna za nadaljnje posredovanje kiničnih idej v prihodnost, velja omeniti zvrsti, ki so najbolj značilne za ohranjanje teh idej, in katerih junaki ali izumitelji so kiniki. Gre za oblike, kot so že omenjena *chreia*, *diatribe* (nasilen verbalni napad ali del pikre kritike v obliki monologa), parodija

(pretirano in posmehljivo posnemanje znanega literarnega dela ali oseb) in znana oblika menipejske satire (kombinacija satire in parodije, ki se posmehuje in karikira psevdointelektualno in teološko prevaro) (glej Cutler 2005, 36-39).

1.3.2 MESTO, KARNEVAL, UNIVERZE IN BOHEMA

Vrh antičnega kinizma se pojavi v razviti, živahni dobi atenskega mestnega življenja. Mesto že od takrat naprej simbolizira kraj, kjer se srečuje veliko ljudi z različnimi socialnimi položaji, navadami in ambicijami. Tako ostaja do danes, ko se v svetovnih metropolah prepleta množica različnih kultur. Kot tako je mesto primerno za nastanek kinizma, saj imajo kiniki dovolj zgledov, iz katerih lahko črpajo svoj navdih. Obenem pa mesto ostaja privilegirani prostor, kjer se ideje lahko predstavijo in naredijo vidne. Tudi ostali trije »socialni ventili«, karneval, univerze in bohema, so največkrat vezani na mestno življenje.

Karneval je oblika ljudskega rajanja, kjer je glavna značilnost zamenjava socialnih vlog. Tu lahko namesto vladarjev vladajo klovnovi in norčki. Ljudje se lahko brezskrbno norčujejo iz voditeljev in tako počnejo nekaj, kar jim v vsakdanjem življenju ni dovoljeno. Lahko so predrzni, pohotni, opolzki, bogokletni, pošteni in lažnivi (glej Sloterdijk 2003, 142).

Posledica karnevala je tako enaka kot pri kinizmu. Ukinejo se zakoni, prepovedi in omejitve, ki določajo strukturo civilizirane družbe. Vendar je pri karnevalu tako le za določen čas, medtem ko bi kiniki želeli, da bi to postala vsakodnevna realnost. Cutler na tem mestu dodaja, da je nenehen karneval, prej kot totalna revolucija, cilj kinizma (glej Cutler 2005, 39-40).

Karnevali so, od srednjeveških začetkov, ostali popularni vse do danes. Tako lahko impulze predrznosti opazujemo od Cerknice, Indije pa do Brazilije. Sloterdijk zapiše, da vse razredne družbe komajda shajajo brez prireditev in norih dni, ki bi postavili svet na glavo (glej Sloterdijk 2003, 142).

Začasen suspenz običajnih pravil, po katerih deluje družba, lahko opazimo tudi pri načinu in toleriranju življenja študirajoče populacije. Univerze so v zgodovini, poleg kraja za raziskovanje in učenje, predstavljale tudi prostor in čas, ko si je odraščajoča mladina lahko

vzela svobodo, preden sta se začela kariera in urejeno življenje. Tak sloves je imela predvsem pariška Sorbonna, katere študentje so bili poznani po svoji vročekrvnosti (glej *ibid.*, 143).

Bohemstvo, razmeroma mlad pojav, je po Sloterdijkovem mnenju, zaslužno predvsem za reguliranje napetosti med umetnostjo in meščansko družbo: »Bilo je prostor, v katerem se je preizkušal prehod iz umetnosti v umetnost življenja« (*ibid.*, 143). Čas krize prehoda iz šole v svet resnih poklicev, je lahko ponudil polje, v katerem so mladi ljudje preizkušali negacije do običajnih načinov življenja. Temu lahko dodamo tudi sodobnejši pojav beatnikov in hipijev. Jason Xenakis namreč argumentira, da lahko med slednjimi in kiniki najdemo mnogo podobnosti. Od posmehovanja raznim družbenim vrednotam (npr. nacionalizmom, pridobivanju in akumulaciji kapitala itd.), do podobnega stila upora (npr. upiranju estetskim smernicam, javnim izražanjem seksualnosti itd.) (glej Xenakis 1973). Seveda pa so med njimi obstajale tudi bistvene razlike.

Vsi ti dejavniki, ki so lahko sproščali kinične impulze, danes niso več neproblematični (ostaja vprašanje, če sploh kdaj niso bili). Spremembe opisanih življenjskih prostorov nakazujejo prehod iz kinizma v cinizem. Sloterdijk argumentira, da mesta postajajo amorfní sprimki, ko se ljudje v svoji odtujenosti transportirajo na prizorišča življenjskih poskusov in izgubljenih priložnosti. Karnevali se spreminjajo v urejene svetove omame, medtem ko absurdnosti dnevno na glavo postavljenega sveta vztrajajo. Bohemstvo je po avtorjevem mnenju mrtvo, njegovi podaljški v subkulturah pa namesto predrznega razpoloženja kažejo znake umika (glej Sloterdijk 2003, 144). Sloterdijk je še posebej kritičen do univerzitetnega življenja in cinizma vednosti. Učenje zgolj kot sredstvo za uspešno opravljanje izpitov, izguba povezave med teorijo in prakso, instrumentalno ločevanje učenja in ciljev v službi abstraktne oznake kvalifikacije ter plačilna kategorija kot edina povezava med stopnjo izobrazbe in poklica, predstavlja le nekaj kritik, ki jih avtor usmeri proti izobraževalnim institucijam in odnosu do vednosti (glej *ibid.*, 329).

Tudi literarne zvrsti, ki so imele skozi zgodovino pomen ohranjanja kinične tradicije, so v času postmoderne literature vprašljive nosilke kiničnega impulza. Kot pokaže Frederic Jameson, je bila parodija v modernizmu (sklepamo lahko, da je bilo tako tudi v njeni zgodovini) vezana na individualen subjekt in osebni slog. Poleg tega so obstajale norme po katerih so bili ti teksti napisani. Danes pa je ta norma izgubila svoj čar: »[Z]reducirana na nevtrarno in reificirano govorico medijev, je le ena med mnogimi idiolekti« (Jameson 1992,

20). Parodijo zamenjuje pasticcio, ki ga avtor označi kot prazno parodijo. Gre za nevtralno prakticiranje mimikrije, brez smeha in brez prepričanja, da ob sposojenem jeziku obstaja »kakšna zdrava jezikovna normalnost« (ibid.).

Ali je temu res tako, in v kolikšni meri lahko trdimo, da moderni cinizem zamenjuje stari kinizem, ter kakšna je pravzaprav razlika med obema, pa bo predstavljeno v drugem delu teksta.

2 MODERNI CINIZEM

Rojstvo zahodne moderne družbe se povezuje z razsvetljenskim projektom 18. stoletja. Gre za evropsko družbeno, filozofsko in umetniško gibanje, ki je načrtovalo odmik od tedaj prevladujočega vpliva cerkve. Tako tudi zora modernega cinizma spada v to obdobje. Opozoriti je potrebno, da ne gre za radikalno diskontinuiteto v razvoju preučevanega pojava, saj se je cinizem pojavljal tudi v vmesni dobi med antiko in modernostjo. Kot bo pokazano, ima nova oblika pojava vseeno nekaj izrazitih značilnosti, katere so se lahko izoblikovale šele po začetku moderne dobe.

Razlike med antičnim in modernim cinizmom, ki bodo nanizane preko celotnega drugega dela teksta, bodo zaradi preglednosti na koncu tudi povzete.

Najprej bo pojasnjeno, kakšna sploh je figura modernega cinika. Temu bo sledil razdelek, kjer bodo opisani ključni družbeni in socialni faktorji oblikovanja tega fenomena. Kasneje pa bo odgovorjeno še na vprašanje, kako lahko ciniki uspešno funkcionirajo v sodobni družbi.

2.1 IDEALNO TIPSKE MODERNI CINIK

Zdi se, da danes vsak razume pomen besede cinik. Ta največkrat priključuje predstavo o osebi, ki sumi vse ljudi okoli njega, da se ženejo samo za pridobivanjem denarja, slave, statusa ali ugleda. Stanley opozarja, da ne glede na to kakšni že so ti motivi, pomembno je, da so vrednoteni negativno. Ciniki namreč zanikajo vsa vzvišena načela, dobronamerne angažiranosti in »dejanja iz dobrote«. Moderni cinik domnevno razkrinka te motive, ne samo pri množici hinavcev in lažnivcev, pač pa jih vidi kot grdo resnico o pravi človeški naravi (glej Stanley 2009, 2. pogl.).

Opazimo lahko že prvo razliko med kinikom in cinikom. Slednji gradi na predpostavki o izrazito slabi, pokvarjeni naravi človeka in družbe. Antični kinik ni opazoval nič takega. Kot smo videli, je bil sicer močno kritičen do družbe okoli njega, vendar tega ni nikdar prikazoval kot končno stanje. Mogoče bi bilo trditi ravno nasprotno. Če so kiniki imeli predstavo o pravi človeški naravi, je bila ta vezana na pozitivno vrednoten koncept svobode.

Kot argumentira Sloterdijk, gre pri cinizmu za novo formo napačne zavesti, ki sledi »klasičnim oblikam« laži, zmote in ideologije. Cinizem je tako kulturni fenomen, ki zajema konstelacijo socialnih, političnih, ekonomskih, psiholoških in ideoloških silnic. Avtor na tej točki vidi ključno razliko modernega cinizma s prejšnjimi oblikami, ki pa bo pokazala tudi glavno značilnost moderne različice fenomena.

Ta se sedaj pojavlja kot univerzalen in difuzen fenomen, kar je, kot priznava avtor, kršitev jezikovne rabe: »[V] splošni predstavi cinizem ni difuzen, temveč markanten, ne univerzalen, temveč obrozen in zelo individualen« (Sloterdijk 2003, 23). Današnji cinik je masovna figura in povprečen socialni karakter. Velja navesti nekoliko daljšo opredelitev:

Moderni cinik izgublja individualno ostrino in si prihrani riziko razkazovanja. Že zdavnaj se je odpovedal temu, da bi se kot original izpostavljaj pozornosti in posmehovanju drugih. Mož z jasnim »ostrim pogledom« se je izgubil v množici; šele anonimnost postaja velik prostor ciničnega odstopanja. Moderni cinik je integrirani asocialec, ki se s prikrito breziluzivnostjo lahko meri z vsakim hipijem. Njemu samemu se njegov ostro-jasni pogled ne zdi osebni defekt ali amoralna kaprica, za katero bi moral osebno odgovarjati. Instiktivno svojega bivanja ne razume več kot nekaj, kar bi bilo povezano s hudobijo, temveč kot soudeležbo pri realistično znižanem načinu videnja. [...] Gre za držo ljudi, ki so ugotovili, da so časi naivnosti minili (Sloterdijk 2003, 25).

Iz individualnega cinika se je torej razvila figura modernega množičnega cinika. Ta se izgublja v množici, potopljen je v anonimnost. Svet okoli njega je pokvarjen, možna sprememba pa je zaradi predpostavke o fundamentalno slabi naravi človeštva nemogoča.

2.2 DEJAVNIKI OBLIKOVANJA MODERNEGA CINIZMA

Čeprav je nemogoče naštetih prav vse faktorje, ki so, oziroma lahko vplivajo na pojavitev moderne množične figure cinika, velja navesti vsaj nekaj najpomembnejših. Različni avtorji izpostavljajo predvsem samo logiko razsvetljenske kritike in razkrinkavanja, kapitalistični sistem, cinizem vladajočih, politična razočaranja in razmah sredstev množičnega obveščanja.

2.2.1 LOGIKA RAZKRINKAVANJA, KAPITALIZEM, CINIZEM VLADAJOČIH, POLITIČNA RAZOČARANJA IN RAZMAH SREDSTEV MNOŽIČNEGA OBVEŠČANJA

Sloterdijkova slavna definicija cinizma kot »razsvetljene lažne zavesti« (ibid., 25) izhaja iz pregleda razvoja razsvetljenske kritike. Po osmih razkrinkanjih, ki jih je izvedla »nova misel« naj bi sledil cinični somrak. Gre za kritiko razodetja, kritiko religiozne iluzije, kritiko metafizičnega videza, kritiko idealistične nadgradnje, kritiko moralnega videza, kritiko transparence, kritiko naravnega videza in kritiko zasebnega videza (glej ibid., 41-97). Po vseh teh demaskiranjih, si cinizem »upa na plan z golimi dejstvi, ki pa v načinu izraza vsebujejo nekaj neresničnega« (ibid., 19).

Sloterdijk torej moderni cinizem povezuje predvsem z razsvetljskim programom razkrinkavanja ali demaskiranja. Ko kritika neusmiljeno prodira na vsa področja, se pokaže nov ciničen obrazec: »Razglablajte, kolikor vas je volja, vendar ubogajte« (glej ibid., 104). Znanje je sicer moč, vendar se ga v cinični dobi da obvladovati.

Poleg te splošne ugotovitve o »dialektiki razsvetljenstva« lahko navedemo še ostale socialne in družbene dejavnike, ki so neposredno vplivali tako na obliko kot tudi na pojav cinizma v današnji obliki.

Med množico kulturnih in tehnoloških sprememb, ki so se dogajale po koncu srednjega veka in zaznamovale današnji čas, je za pojav modernega cinizma ključna predvsem nova ekonomska in družbena ureditev. Kapitalistični sistem je s sabo prinesel spremembe v socialnih odnosih, ki so ugodno vplivali na nastanek obravnavanega pojava.

Ameriška teoretičarka Sharon Stanley ugotavlja, da mnogo sodobnih kritikov predstavlja moderno družbo kot svet, v katerem je menjalna vrednost izpodrinila vse druge forme vrednosti in kjer so imperativi potrošništva kolonizirali prej avtonomne sfere kulture (glej Stanley 2007, 4. pogl.). Gre za akademike kot sta npr. že omenjeni Jameson in Jean Baudrillard. Ne glede na to, v kolikšni meri analiza in ugotovitev totalitarnih učinkov tržne vrednosti teh avtorjev drži, pa se lahko strinjamo v ugotovitvi, da ima tržna vrednost danes gotovo velik pomen. Povezavo med tem pojavom in modernim cinizmom pa je ugotovil že George Simmel. V delu Filozofija denarja zapiše:

Gojišča cinizma so zato kraji z velikim prometom, kot so borze, kjer je denar na voljo v velikih količinah in brez težav menja lastnika. Kolikor bolj denar postaja edino interesno središče, kolikor bolj ugotavljamo, da je mogoče čast in prepričanje, nadarjenost in krepost, lepoto in blagor duše zamenjati za denar, toliko bolj se bosta krepili zaničljivost in frivolnost do teh višjih življenjskih dobrin, ki so na prodaj tako kot živila na trgu in zato tudi dobijo »tržno vrednost« (Simmel 2005, 256).

Na tem mestu lahko pritrdimo eni izmed definicij cinika znanega literata (in cinika) Oscarja Wilda, ki pravi, da je cinik tisti, ki pozna ceno vsega in vrednost ničesar.

Izpostavimo lahko tudi naslednjo razliko med kinikom in cinikom. Pokazano je bilo, da so kiniki svoja dejanja utemeljevali z »idealom« svobode. Ta je imel brezpogojno vrednost, v primerjavi s katero so vse ostale družbeno priznane vrednosti izginile (npr. določila socialnih norm in ritualov). Kot piše Simmel, za novo cinično držo ni večjih razlik med vrednostmi, vendar je edini pomen tistega, kar bi lahko imelo višjo vrednost, to, da je degradirano na najnižjo raven (glej *ibid.*, 255). Enega izmed vzrokov za to pa lahko najdemo prav v prevladi denarne menjave in pojavitvi tržne vrednosti.

Pomemben dejavnik, ki ga je potrebno omeniti je cinizem vladajočih slojev. Čeprav se je ta pojavljal že pred nastopom razsvetljenstva, sedaj privzema novo obliko. Po razsvetljskih kritikah, ki so bile uperjene v način takratne družbene ureditve, so se bile oblasti prisiljene s temi kritikami soočiti: »Vladajoči, če niso samo arogantni, se morajo uče postaviti med razsvetljence in njihove naslovnike, da bi preprečili razširitev nove moči znanja in nastanek novega subjekta znanja moči. Država mora poznati resnico, preden jo lahko cenzurira« (Sloterdijk 2003, 100). Cinizem vladajočih pa nadalje povzroči cinizem množic. Teoretiki cinizma (Sloterdijk, Chaloupka, Stanley in Žižek) namreč ugotavljajo, da vse več ljudi ne zaupa v politiko (sodobni demokratiški način vladanja) in izvoljene predstavnike. Vsi namreč vedo, da so elite pokvarjene in ne sledijo svojim obljubam. Krožnost Chaloupka predstavi takole: »Cinični državljani dojemajo institucije kot cinične, sumijo, da so manipulatorji znotraj teh institucij zlorabili njihovo vero in povzročili cinizem. Tisti, v teh institucijah, ki imajo moč, pa razkazujejo svoj lastni cinizem, ki nastopi z močno tradicijo in razlogi za njegovo nujnost« (Chaloupka 1999, 10).⁸

⁸ Zanimiva cinična izjava bivšega ameriškega predsednika Georga Busha lepo ponazori tradicijo cinizma v Washingtonu: »Neki cinik, morda nekdanji predsednik, je rekel; če hočeš prijatelja v Washingtonu si dobi psa.

Z nastopom 20. stoletja so povezani veliki politični projekti modernosti. Od nacizma, fašizma, komunizma pa do končne uveljavitve parlamentarne demokracije. Vendar so ti upi za izgradnjo novega sveta večinoma klavrno propadli (glej Badiou 2005). Kot piše Stanley, pa se zdi, da cinizem vznikne ravno iz razbitin uničenega upanja (glej Stanley 2007, 4. pogl.). Med nedavna politična razočaranja Sloterdijk prišteva še konec študentskega gibanja in klavrn propad politične iniciative, ki se je v okviru tega pojavila leta 1960 na Zahodu (glej Sloterdijk 2003, 17).

Zadnje stoletje je močno zaznamovano tudi z razvojem telekomunikacijskih in informacijskih mrež. S pojavom množičnih medijev (predvsem televizije in interneta) pa se ustvari še en družbeni dejavnik, ki vpliva na razširjanje cinizma. Chaloupka novinarje označi za arhetipske cinike, saj morajo po poklicni plati vsak dan dvomiti v besedo vsakogar, na katerega naletijo. Nadalje televizija sama sebe, predvsem informativni program, predstavlja kot objektivnega in nevtralnega. Veliko truda gre za konstrukcijo realnosti in v prepričevanje ljudi, da bi jim verjeli (glej Chaloupka 1999, 109). Ta težnja po zagotavljanju objektivnosti, nevtralnosti, realizma ali naravnosti pa je stalno izpodbijana (s strani vladajočih, drugih novinarjev, množic itd.) in kot taka močan faktor produkcije cinizma (glej *ibid.*, 101-114). Tudi Sloterdijk zapiše, da razsvetljenstvo z množičnimi mediji nikdar ni moglo skleniti učinkovitega pakta (glej Sloterdijk 2003, 29).

Cinizem lahko po vseh teh razočaranjih in pritiskih na posameznika, vznikne kot obrambni mehanizem, ki subjektu dovoljuje, da do načina delovanja sodobne družbe zavzame kritično držo distance (glej Stanley 2007, 4. pogl.). Ali je ta drža v svoji kritiki lahko učinkovita in funkcionalna (na subjektivni in družbeni ravni), bo odgovorjeno v nadaljevanju.

2.3 DELOVANJE CINIZMA V MODERNI DRUŽBI

V naslednjem, glavnem delu teksta, bom poskušal odgovoriti na vprašanje, kako lahko moderna družba učinkovito funkcionira, kljub temu da je prežeta s cinizmom njenih pripadnikov. Ugotovitve bodo služile kot potrditev predpostavke o cinični družbi, saj bo

Kot veste sva nasvet razumela dobesedno. Toda jaz ga ne bi rabil, ker imam Barbaro Bush« (Bush v Chaloupka 1999, 115).

pokazano, da cinična drža posameznikov ne samo deluje, pač pa je celo nujna za ohranjanje obstoječe družbene ureditve. Posledično bo pokazano tudi, da takšna drža ni več tako subverzivna kot je bila v antiki.

K problematiki bom pristopil preko ugotovitev teoretične psihoanalize, opiral pa se bom na članek Adriana Johnstona, ki v besedilu z naslovom *The Cynic's Fetish: Slavoj Žižek and the Dynamics of Belief* (2007), zbere razpršene opazke slovenskega akademika in jih postavi v celostno perspektivo. S takim pristopom bo makrosociološka analiza dejavnikov in pogojev za nastanek modernega cinizma dopolnjena z uvidom, ki v obzir jemlje tudi individualne subjekte. Poleg tega bo tako potrjena predhodna ugotovitev o cinizmu kot kulturnem fenomenu, ki zajema konstelacijo socialnih, političnih, ekonomskih, psiholoških in ideoloških silnic.

2.3.1 KONFORMISTIČNA LOGIKA CINIČNE DISTANCE

Žižek svojo teorijo o cinizmu zgradi najprej na kritiki »totalitarne« ideologije socialistične Jugoslavije. V zborniku *Filozofija skozi psihoanalizo* (1984), v poglavju *Ideologija, cinizem, punk*, analizira reakcijo socialističnega političnega sistema na »provokacije« popularne punk skupine Laibach. Argumentira, da punk pomeni »specifično strategijo, katere namen je subvertirati cinično delovanje ideologije« (Žižek 2003, 134). Avtor se osredotoča na analizo ciničnega delovanja oblasti in specifične vrste upora proti takšni formi ideologije. Pri tem na več mestih sledi izpeljavam Sloterdijka.

V kasnejših delih Žižek logiko cinizma detektira tudi (in predvsem) v delovanju kapitalističnega sistema. Glavna poanta je v ugotovitvi, da je največja zmaga ideologije v perverzmem samorazkritju njenih najglobljih skrivnosti: »[I]deologija lahko položi svoje karte na mizo, razkrije skrivnosti svojega delovanja in kljub vsemu še naprej deluje« (Žižek 1996, 200). V svetu, ki je prežet s cinizmom namreč ljudje pričakujejo, da jim bodo lagali, vendar namesto da bi bili zaradi tega ogorčeni ali iskali načine za izgradnjo boljšega sveta, raje sodelujejo in iščejo načine, kako bi sami to izkoristili. Sloterdijk to ugotovitev opiše takole: »Vedo, kaj delajo, vendar to počnejo zato, ker samoprisila in samoohranitev govorita kratkoročno isti jezik in jim sugerirata, da tako mora biti. Drugi, morda slabši, bi to tako ali tako storili« (Sloterdijk 2003, 25). Po Sloterdijkovem in Žižkovem mnenju običajno

razumevanje Karl Marxovega obrazca lažne zavesti »tega ne vedo, kljub temu pa to delajo« ne zadostuje več. Paradoks modernih cinikov je namreč v tem, da »vedo kaj delajo, pa kljub temu to delajo« (Žižek 2003, 142-143).

Cinična distanca, nejeverna drža posmehovanja je za Žižka ključna pri delovanju ideologije. Subjekti se lahko podredijo delovanju sistema pravil, norm in prepričanj (velikega Drugega) le v toliko, kolikor uspejo obdržati minimalen občutek prisebnosti in individualnosti. Sebe tako dojemajo kot skeptike, ki le neradi sledijo teku stvari, sredi množice drugih, naivnih vernikov. To so tisti, ki verjamejo na njihovem mestu in jih lahko označimo kot »subjekte za katere se predpostavlja, da verjamejo«. Posamezniki tako prenesejo svoje verjetje na velikega Drugega (utelešenega v kolektivu), ki verjame na njihovem mestu in ostanejo prisebni (glej Johnston 2007, 71). Pomembno je dodati, da veliki Drugi simbolnega reda za Žižka obstoji le, če ga subjekti priznavajo kot stabilno, neodvisno realnost kolektivne mediacije. Čeprav gre le za to, da se obnašajo kot da obstaja, ta (veliki Drugi) po slavni Lacanovi formulaciji ne obstaja (gre za nujno fikcijo) (glej Žižek 1994; Johnston 2007). Tudi »subjekt za katerega se predpostavlja, da verjame« je za Žižka univerzalen in strukturno nujen: »Od vsega začetka govoreči subjekt premešča svoje verovanje na velikega Drugega kot red čistega zunanjega videza, tako da subjekt »tega nikoli ni resnično verjel« - od vsega začetka se je naslavljal na nekega razsrediščenega drugega, ki mu je pripisoval to verovanje. Vse konkretne oblike tega »subjekta za katerega se predpostavlja, da verjame« [...] so nadomestki za velikega Drugega« (Žižek 1997, 122-123).

Pri pojasnjevanju, kako ideologija deluje danes, Žižek ugotavlja, da »prevzemamo simbolne mandate brez da bi se jih zavedali in »jih jemali resno«« (Žižek 2002, 70). Johnston to označi kot cinično igro, pri kateri si nezavedno zakrivamo oči, s tem pa naredimo socialno in simbolno avtoriteto psihično vzdržno. Nadalje ugotavlja, da je ta perspektiva identična obrazcu fetišizma, katerega je postavil Octave Mannoni: »Saj vem, pa vendar...« (Mannoni v Johnston 2007, 71).

Iz tega sledi, da so moderni ciniki eni najbolj gorečih vernikov, ki se oklepajo svoje najljubše fikcije preko serije projekcij in eksternalizacij (glej Johnston 2007, 71). Razlika, med tem kar ciniki trdijo in kaj počnejo (ohranjajo delovno sposobnost in podobno) je torej ogromna. Tudi Sloterdijk sodobnega cinika razume kot osebo, ki zna obvladovati svoje depresivne simptome in hkrati ohraniti normalno funkcionalnost (glej Sloterdijk 2003, 25).

Predstavljena logika delovanja modernega cinika je povsem skladna z delovanjem kapitalistične liberalno-demokratske ideologije. Ta po Johnstonovem mnenju spodbuja posameznike, da so kritični kolikor le hočejo. Individuumi si s tem naredijo svoj konformizem vzdrženi in ga potiskajo daleč stran od sebe (glej Johnston 2007, 71-72). Temu bi lahko pritrdili, saj se danes nihče ne predstavlja kot konformist, vsi so antikonformistični in uporni.

Na tem mestu se zopet pojavi razlika med modernim cinikom in kinikom. Če je slednji deloval v dokaj tradicionalni in konzervativni družbi, kjer so njegova dejanja zaradi svoje nenavadnosti in resnično uporne narave lahko prišla do izraza, temu danes ne more več biti tako. Ali kot zapiše Sloterdijk: »[K]jer je »vse dovoljeno«, postaja vse vseeno« (Sloterdijk 2003, 110). Postavi se tudi vprašanje, ali lahko današnji ciniki sploh učinkovito uporabljajo *parrhesio*. Ali se kdaj znajdejo v situaciji, kjer s svojim govorom tvegajo, tako kot je tvegala Diogen pred Aleksandrom?

2.3.2 FETIŠ, CINIZEM IN DELOVANJE KAPITALISTIČNEGA SISTEMA

Povezava med denarjem, tržno vrednostjo stvari in cinizmom je že bila pojasnjena. V nadaljevanju bo podrobneje razložen še koncept fetišizma (z ozirom na današnjega cinika), za katerega je bilo pokazano, da ima lahko velik pomen. Eksplicitneje bo formuliran tudi blagovni fetišizem v sodobni družbi in njegova povezava s cinizmom.

Klasična formulacija fetiša se navezuje na seksualnost. Fetišistični objekt za Freuda obenem je in ni nadomestek za materinski falus. Infantilna konstrukcija, ki na mesto materinega falusa, postavi nek drug objekt priča o manku prvega, obenem pa fetišistu omogoča utajitev tega dejstva. Gre za »nadomestno tvorbo«, kot sredstvo vzdrževanja psiholoških konfliktov in nasprotovanj, katerih manifestacija se izraža preko simptoma samega (fetiša). Fetišizem Freud uvršča med psihološke obrambne mehanizme. V fetiš je investirana tudi velika količina libidinalne energije (glej Freud 1987, 419-424). Preko te fetišistične proteze, ki posamezniku omogoča, da se izogne neizpodbitnemu dejstvu, je posameznik (nezavedno) zmožen obdržati držo »kot da«. Če fetišistu odvzamemo fetiš, se ta kot učinkoviti obrambni mehanizem podre, kar lahko vpliva tudi na fetišistovo dožemanje realnosti (glej Johnston 2007, 72).

Žižek Freudov koncept fetiša nekoliko deseksualizira. Avtor argumentira, da vsakdo potrebuje nek »fetiš«, da se lahko prilagodi normam konsenzualne realnosti. Koncept fetiša se tu nanaša na katerokoli stvar, ki za posameznika naredi realnost vzdržno. Fetišist za Žižka ni nek perverznejš, ki živi v svojem fantazijskem svetu, pač pa nekdo, ki zgleda kot pragmatični realist. Kot to zapiše Žižek: »[F]etišisti niso sanjači izgubljeni v zasebnih svetovih, so realisti zmožni sprejeti stvari kot so – zato, ker imajo svoj fetiš, da se ga oprimejo z namenom preprečitve popolne teže realnosti« (Žižek v Johnston 2007, 73). Moderni fetišizem za subjekta tako ne predstavlja patologije, ki bi prizadela njegovo normalno delovanje. Do podobne ugotovitve na področju seksualnosti pa je prišel že Freud: »[N]jegovi privrženci [fetiša] sicer resda priznavajo, da je fetiš nekaj nenormalnega, vendar pa ga le redko občutijo kot simptom, ki povzroča trpljenje, zvečine so z njim prav zadovoljni in celo hvalijo olajšave, ki jih prinaša v njihovo ljubezensko življenje. Fetiš ima potemtakem po pravilu vlogo pripomočka« (Freud 1987, 419).

Fetiš je torej stvar, ki nam omogoča normalno funkcioniranje. Žižek, sledeč Marxu, ugotavlja, da je v kapitalistični družbi denar privilegiran objekt med vsemi blagi, ki se pojavljajo na trgu, poleg tega pa ima še izrazito fetišistično naravo (glej Dolar, Riha in Žižek 1985; Žižek 1997). Posledica, ki bi nastala, če bi moderne cinike/fetišiste oropali za njihove plače in razne tehnološke pripomočke, bi bil takojšen padec *statusa quo* (glej Žižek v Johnston 2007). Ker pa kapitalizem s svojo neumorno produkcijo novega blaga in nenehno cirkulacijo denarja, fetišistom zagotavlja vedno nove objekte, gre za izjemno učinkovito logiko, ki povezuje sistemsko delovanje na ekonomski ravni, z delovanjem posameznih subjektov in celotne družbe (glej Johnston 2007, 74-75).

Sklenemo lahko, da se za Žižka ideološka subjektivnost nahaja v razmerju, kjer je verjetje preneseno na druge (»subjekte za katere se predpostavlja, da verujejo«), medtem ko je simptomatična vrnitev te zavračajoče drže vidna v intrasubjektivni ekonomiji, kot določen fetiš, ki postavlja na laž domneven cinizem istega subjekta (glej *ibid.*).

2.4 RAZLIKE MED MODERNIM CINIZMOM IN ANTIČNIM KINIZMOM

Po tem, ko so bili predstavljeni dejavniki nastanka modernega cinizma, označena tipična figura cinika in tematizirano delovanje sodobne cinične družbe, naj na enem mestu še nanizam ključne razlike med kiniki in ciniki, ki so se izrisale skozi tekst.

Prva razlika se je pokazala v množičnosti obravnavanega pojava. Kinizem je bila drža posameznikov, ki je bolj predstavljala »kontrakulturo« kot prevladujočo držo tedanje družbe. Stala je v opoziciji socialnim normam in praksam. V sodobnosti pojav zajema veliko število pripadnikov, cinik pa predstavlja povprečen socialni karakter. Ta tudi uspešno funkcionira v družbi poznega kapitalizma in liberalno-demokratske ideologije.

S to značilnostjo je povezano vrednotenje praks, ki so jih izvajali kiniki. Te bi lahko v tradicionalni in konzervativni družbi opredelili kot subverzivne. V takem obsegu danes to ni več mogoče. Drznost in ostrina kiničnega diskurza se izgublja, postavlja se vprašanje, če moderni cinik sploh še lahko prakticira *parrhesio*.

Medtem ko cinik gradi svoj pogled na svet s predpostavko o izrazito slabi, pokvarjeni naravi človeka in družbe, antični kinik ni opazal nič takšnega. Kot je bilo pokazano, je bil sicer močno kritičen do družbe, vendar tega ni nikdar prikazoval kot končno stanje. Kinična postavka o človeški naravi je bila prav nasprotno vezana na pozitivno vrednoten koncept svobode.

Ta »ideal« je imel za kinike brezpogojno vrednost. Šele v primerjavi z njim, so vse ostale družbeno priznane vrednosti in vrednote izginile. Za novo cinično držo pa velja, da med vrednostmi ni razlik. Gre za negativno koncepcijo vseh vrednosti, ki so v svoji negativnosti izenačene.

K tem štirim razlikam je potrebno dodati vsaj še eno. Pri obravnavanju *parrhesie* smo kot ključen pogoj navedli dejstvo, da mora odkriti govor vedno prihajati iz podrejene socialne pozicije. Sloterdijk tudi eno izmed razlik med kinizmom in cinizmom vidi v tej perspektivi: »Antični kinizem, primarni, napadalni, je bil plebejska antiteza proti idealizmu. Moderni cinizem pa je gosposka antiteza proti lastnemu idealizmu kot ideologiji in maškaradi. Cinični

gospod sname masko, se nasmehne svojemu šibkemu nasprotniku - in ga potlači. *Ç'est la vie*» (Sloterdijk 2003, 136). Moderni cinizem je tako predrznost, ki je zamenjala stran.

Razlike med kinizmom in cinizmom so očitne. Ugotovimo lahko, da je slednji vrednoten precej bolj negativno, medtem ko pri raziskovanju prvega nismo naleteli na tako ostre kritike. Na tem mestu velja omeniti, da zgolj dva izmed obravnavanih avtorjev predstavljata moderni cinizem v pogojno pozitivni luči. Gre za delo Iana Cutlerja, *Cynicism from Diogenes to Dilbert* (2007) ter članka Sharon Stanley, *Retreat from Politics: The Cynic in Modern Times* (2007) in *Disenchanted Democracy and the Ineradicability of Cynicism* (2009). Se pa na internetu pojavlja mnogo strani, ki bolj ali manj uspešno zagovarjajo moderni cinizem iz poljudne perspektive. Glej npr. stran *The Cynics Sanctuary* dostopno na <http://www.i-cynic.com>.

2.5 ODGOVORI NA CINIČNO DRUŽBO

Za konec naj predstavim še poglede obravnavanih teoretikov na alternative, ki jih lahko postavimo nasproti današnji cinični družbi in načinu njenega delovanja.

Čeprav se obravnavani avtorji razlikujejo glede pogleda na »nevarnost« cinizma za sodobno družbo, vsi odklanjajo moralistične odgovore in rešitve. Problem namreč predstavlja dejstvo, da moralizem navdihuje in podžiga cinizem zaradi same moralistove pozicije, ki je močno dovzetna za obtožbe hipokrizije. Moralist je namreč ravno tisti »tip vase zaverovane, svetohlinske figure katere podjetje pobožnosti in iskrenosti cinik vidi kot absurdno in prevarantsko« (Stanley 2007, 2. pogl.). Sloterdijk kot posledico moralizma navaja tudi strah, resnobo in depresivno razpoloženje. To je NE življenju in nesposobnost sreče (glej Sloterdijk 2003, 152). Namesto tega avtorji predstavijo več »rešitev«, čeprav se zavedajo, da so ravno te ena izmed dvomljivih stvari v cinični družbi.

Žižek cinizmu zoperstavlja ironijo:

Osnovna gesta cinizma je razkrinkanje »pristine avtoritete« kot poze, katere edina dejanska vsebina je surova prisila ali podreditev zavoljo kakšne materialne pridobitve, medtem ko ironik dvomi v to, da je preračunljiv utilitarist res to, za kar se izdaja, tj.

domneva, da lahko ta videz preračunljive distance skriva precej globljo zavezanost. Cinik hitro razgali smešno pretencioznost vzvišene avtoritete; ironik pa je zmožen v vnemarnem preziru ali hlinjeni brezbržnosti razbrati dejansko navezanost (Žižek 1994, 193).

Avtor v lacanovskih terminih pojasni v čem je zmota cinika in »bistroumnost« ironika. Medtem ko prvi iz pravilne ugotovitve, da je simbolni red fikcija (kar je bilo predstavljeno v enem izmed prejšnjih poglavji) potegne napačen sklep, da ta ne deluje, ironik iz iste premise vzame nase vso težo neobstoja simbolnega reda. Tako po Žižkovem mnenju mnogo bolj učinkovito razveže vozalne točke, ki držijo skupaj simbolni univerzum in razkrije delovanje ideologije. Cinik namreč »zvede ideološke himere na surovo realnost, išče resnično podlago vzvišenih ideoloških fikcij, medtem ko ironik goji sum, da morda realnost sama ni realna, temveč že strukturirana kot fikcija, da ji vladajo in jo uravnavajo nezavedne fantazme« (ibid., 194). Prej omenjeni fenomen punka v samoupravni cinični ideologiji pa s specifičnimi taktikami »nadidentifikacije«, ki jih je poosebljala skupina Laibach, cinizem postavlja na laž z njegovimi lastnimi sredstvi (glej Žižek 2003).

Sloterdijk predlaga zgled v antiki. V nasprotju z moralizmom je princip kinikov DA, vendar je pomemben tudi pogum reči NE (npr. predstavljene razsvetljenske kritike). Drznost mora zmeraj prihajati od spodaj (pozicija hlapca), saj če ta zamenja stran (pozicija gospodarja) iz kinizma, kot smo videli, nastane cinizem. Kinik tako ne hlepi po moči, oblasti in denarju. Smeh in veselje sta dve povezani stvari, ki poleg tišine in ravnanja, lahko delujejo poživljajoče v času »moderne nesrečne zavesti« (glej Sloterdijk 2003). Kot meščanski neokinizem avtor navaja razne umetnosti (ibid.). Chaloupka k temu dodaja nekatere (politične) manifestacije v obliki protestov in demonstracij (Chaloupka 1999, 185-200).⁹

Stanley, sledeč ugotovitvam o napetosti v sami »cinični zavesti«, opozarja tudi pred prevelikim poudarkom o cinični dobi in njihovih posameznikih. Pravi, da je za posameznika praktično nemogoče vseskozi ohranjati cinično držo. Cinik je idealno tipska konstrukcija, ki je v realnosti mnogokrat prisotna samo delno, ali samo pri določenem aspektu človekovega življenja. Primer tega je gledanje televizije, kjer veliko ljudi ne more brez cinične drže,

⁹ Kot zgled kiničnega protesta Chaloupka navaja npr. znane demonstracije na Tiananmenskem trgu. Kitajski študenti, ki so se takrat upirali represiji vlade, naj bi namreč pokazali mnogo kiničnih impulzov; znamenit je "upor" študenta, ki se je s svojim telesom postavil pred tank. Preden je poskušal govoriti z njim (s tankom), je celo zaplesal v maniri Charlija Chaplina (glej Chaloupka 1999, 185).

čeravno so lahko v drugih pogledih v življenju (npr. ljubezen, družina, delo,...) povsem »zgodni«. Pomembno je tudi razločevanje med cinizmom kot retorično prakso in cinizmom kot aspektom posameznikove subjektivnosti. Nadalje lahko cinik, če ne gre res za univerzalno figuro, pomaga pri odkrivanju problemov in oblikovanju protiargumentov. Deluje lahko kot provokativna in nadležna muha (glej Stanley 2007; Stanley 2009).

Tem ugotovitvam lahko dodamo še možnosti, ki jih s svojo uporabo prinašajo humor in šale. Kot je bilo argumentirano na primeru Diogena, lahko tendenciozne šale uspešno služijo agresiji ali kritiki proti avtoritetam. Delujejo lahko celo bolj prepričljivo kot argumentiranje. Poleg tega lahko, kljub nemožnosti izoblikovanja nekih dokončnih alternativ in sklepov, vsaj za trenutek odprejo polje svobodne forme.

SKLEP

Predstavljeni sta bili dve različici cinizma. Antični, predvsem starogrški kinizem in moderni cinizem. Čeprav so korenine slednjega v antiki, so razlike med obema velike in ključnega pomena, če želimo fenomen razumeti v celostni perspektivi. Tak pogled sem v tekstu poizkušal predstaviti tudi sam, vendar je zaradi obsežnosti tematike kakšna razlika, predvsem pa podobnost tudi izostala.

Medtem, ko je prva različica cinizma predstavljala »kontrakulturo«
prevladujočim socialnim normam, praksam in načinu mišljenja, cinizem v moderni obliki predstavlja dominantno kulturo. Prakse, ki so bile značilne za kinike, danes, v cinični preobleki, izgubljajo svojo subverzivno ost. Vprašljivo je celo prakticiranje *parrhesie*. Vprašanje bi zahtevalo nekoliko temeljitejše preučevanje, katerega se v diplomskem delu zaradi obsega in težavnosti nisem lotil.

Moderni cinizem je bil označen kot kulturni fenomen, ki zajema konstelacijo socialnih, političnih, ekonomskih, psiholoških in ideoloških silnic. Kot tak dobro funkcionira v dobi razvitega kapitalizma in liberalno-demokratske ideologije. Fetišizem in cinična distanca subjektom omogočata, da uspešno delujejo v moderni družbi prežeti s cinizmom.

Alternative ciničnemu delovanju družbe, ki se izognejo pretiranemu moraliziranju, kljub temu obstajajo. Zaključimo lahko z ugotovitvijo Tineta Hribarja, pisca spremne besede k slovenskem prevodu Kritike ciničnega uma: »[...] ni cinizem razlog panike, marveč panika cinizma« (Sloterdijk 2003, 614). Pretirana skrb in panični (moralistični) pozivi o nevarnosti fenomena so torej odveč.

LITERATURA

1. Badiou, Alain. 2005. *20. stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretično psihoanalizo.
2. Baudrillard, Jean. 1999. *Simulaker in simulacija / Popoln zločin*. Ljubljana: Študentska založba.
3. Betz Dieter, Hans. 1994. Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis. *The Journal of Religion* 74 (4): 453-475. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/pss/1203757> (30. junij 2010).
4. Branham R., Bracht in Marie-Odile Goulet-Caze, ur. 1996. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
5. Chaloupka, William. 1999. *Everybody Knows: Cynicism in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
6. Cutler, Ian. 2005. *Cynicism from Diogenes to Dilbert*. Jefferson, North Carolina, London: McFarland & Company, Inc., Publishers.
7. Dolar, Mladen, Rado Riha in Slavoj Žižek, ur. 1985. *Problemi teorije fetišizma*. Ljubljana: DDU Univerzum.
8. Foucault, Michel. 2009. *Neustrašni govor*. Ljubljana: Sophia.
9. Freud, Sigmund. 1987. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC : Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
10. --- 2003. *Vic in njegov odnos do nezavednega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
11. Jameson, Frederic. 1992. *Postmodernizem*. Ljubljana: LDS.

12. Johnston, Adrian. 2007. The Cynic's Fetish: Slavoj Žižek and the Dynamics of Belief. *International Journal of Zizek Studies* 1.0 (65-111). Dostopno prek: <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/issue/view/1> (30. junij 2010).
13. Simmel, Georg. 2005. *Filozofija denarja*. Ljubljana: Študentska založba.
14. Sloterdijk, Peter. 2003. *Kritika ciničnega uma*. Ljubljana: Študentska založba.
15. Stanley, Sharon. 2007. Retreat from Politics: The Cynic in Modern Times. *Polity* 39 (384-407). Dostopno prek: <http://www.palgrave-journals.com/polity/journal/v39/n3/abs/2300063a.html> (30. junij 2010).
16. --- 2009. *Disenchanted Democracy and the Ineradicability of Cynicism*. APSA 2009 Toronto Meeting Paper. Dostopno prek: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1448954 (30. junij 2010).
17. Xenakis, Jason. 1973. Hippies and Cynics. *Inquiry* 16 (1-4): 1-15. Dostopno prek: <http://www.informaworld.com/smpp/content~db=all~content=a902030478~frm=abslink> (30. junij 2010).
18. Žižek, Slavoj. 1994. Cinizem in ironija: Film vpričo Vsesplošne težnje po ponižanju v ljubezenskem življenju. V *Avdio-vizualni mediji in identitete: 7. mednarodni kolokvij filmske teorije in kritike*, ur. Melita Zajc, 183-195. Ljubljana: Slovenska kinoteka.
19. --- 1996. *The Invisible Reminder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London: Verso.
20. --- 1997. *Kuga fantazem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
21. --- 2002. *Welcome to the Desert of the Real!: Five Essays on September 11 and Related Dates*. London, New York: Verso.
22. --- 2003. Ideologija, cinizem, punk. V *Do roba in naprej – slovenska umetnost 1975 – 1985*, ur. Igor Španjol in Igor Zabel, 134-151. Ljubljana: Moderna galerija Ljubljana.