

REFLEKSIJA

Richard Rorty

Heidegger, Kundera in Dickens¹

Zamislite si, da narodi, ki sestavljajo to, kar imenujemo "Zahod", čez noč izginejo, da jih izbrišejo termonuklearne bombe. Le vzhodna Azija in subsaharski del Afrike ostaneta naseljivi območji, kjer je odgovor na katastrofo neusmiljena kampanja proti pozahodnjačenju – dokaj uspešen poskus, da bi izbrisali spomin na zadnjih tristo let. Obenem pa si predstavljajte, da sredi te protizahodne kampanje peščica ljudi, predvsem na univerzah, shrani čim več reči, ki spominjajo na Zahod – toliko knjig, revij, drobnih predmetov, umetniških reprodukcij, filmskih trakov, videokaset ..., kolikor jih lahko skrijejo.

Zdaj si predstavljajte, da okoli leta 2500 spomin na katastrofo zbledi, zapečatenе kleti so odkrite, umetniki in učenjaki pa začnejo pripovedovati zgodbe o Zahodu. Dobili bi zelo veliko različnih zgodb z različnimi nauki. Ena izmed zgodb bi se morda osredotočila na naraščajoče gospostvo tehnologije, druga na razvoj umetniških oblik, spet tretja na spremembe v družbeno-političnih institucijah ali na odstranjevanje seksualnih tabujev.

¹ Pričujoči esej je prevod zadnjega teksta prvega dela Rortyjeve knjige *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: University press, 1991), ki je doživela že nekaj ponatisov.

Poleg tega pa bi bilo še veliko drugih vodilnih niti, na katere bi se pripovedovalci lahko oprli. Relativna zanimivost in koristnost posameznih zgodb bi bili odvisni od posameznih potreb različnih afriških in azijskih skupnosti, znotraj katerih bi te krožile.

Če bi med temi pisci bili *filozofi*, si lahko predstavljamo, da bi se vnela polemika o tem, kaj je bilo "paradigmatično" zahodno, o *bistvu* Zahoda. Lahko si zamislimo poskuse, da bi vse zgodbe povezali, jih skrčili na eno samo – en sam resničen pogled na Zahod, ki kaže na tisti pravi nauk njegovega napredka. Da so *filozofi* nagnjeni k takšnim prizadevanjem, si mislimo zato, ker smo sami nagnjeni k prepoznavanju segmenta kulture kot "filozofije", vselej ko zasledimo prizadevanje po zamenjavi pripovedi s teorijo, težnjo po esencializmu. Esencializem je bil uspešen na številnih področjih – še posebno nam je pomagal, da smo uvideli pretanjene matematične povezave za zapletenimi operacijami in jasne mikrostrukture za zamotanimi makrostrukturami. A sčasoma smo postali nezaupljivi do esencializma, kolikor smo ga uporabljali v človeških zadevah, na področjih, kot so zgodovina, sociologija in antropologija. Poskus, da bi našli zakone zgodovine ali bistva kultur – da bi pripoved zamenjali s teorijo, ki bi nam rabila za razumevanje nas samih in drugih, ter možnosti, ki si jih medsebojno predstavljamo – je bil, kot vemo, neuspešen. Tako različni spisi, kot so spisi Karla Poppra o Heglu in Marxu, Charlesa Taylorja o redukcioniščini družbeni znanosti in Alasdaira MacIntyra o vlogi izročila, so nam pomagali uvideti to neuspešnost.

Kljub naraščajočemu spoznanju, da esencialistični miselni način, ki je sicer učinkovit v naravoslovnih znanostih, ne rabi razglabljanju o morali in politiki, mi, zahodni filozofi, pri ponujanju medkulturnih primerjav še vedno izkazujemo boleče nagnjenje do esencializma. To se najizraziteje kaže v naši zdajšnji pripravljenosti, da o "Zahodu" ne govorimo kot o neki nadaljujoči se, a negotovi pustolovščini, katere udeleženci smo, temveč raje kot o neki strukturi, od katere se lahko za korak odmaknemo, da bi jo tako presojali z razdalje. Ta pripravljenost je delno vzrok in delno posledica izrazitega Nietzschejevega in Heideggrovega vpliva na sodobno zahodno intelektualno življenje. Odseva družbeno-politični pesimizem, ki je prizadel evropske in ameriške intelektualce, odkar smo molče opustili socializem, ne da bi ob tem postali kaj dovtetnejši za kapitalizem – odkar

Marx ne pomeni več alternative Nietzscheju in Heideggru. Ta pesimizem, ki sebe včasih imenuje tudi "postmodernizem", je ustvaril prepričanje, da so bila vsa upanja na večjo svobodo in enakost, ki so zaznamovala nedavno preteklost Zahoda, nekakšna globoka samoprevara. "Postmodernistični" poskusi, da bi Zahod zaobjeli in povzeli, nas vse bolj napeljujejo k primerjavi Zahoda kot celote s preostalim svetom kot celoto. Takšna prizadevanja nam olajšajo, da začnemo uporabljati "Vzhod" ali "ne-zahodne oblike mišljenja" kot imeni za skrivnostno odrešujočo silo, kot nekaj, kar lahko še vedno daje upanje.

Sam sem skeptičen do takšnih poskusov zaobjetja Zahoda, pri katerih ga vzamemo kot sklenjen objekt, ki ga nato upravičeno predložimo strukturni analizi. Še posebno sem proti težnjam, da bi Heideggrovo pričevanje o Zahodu imeli za samoumevno. Zdi se mi, da smo vse bolj naklonjeni branju Heideggra kot končnega sporočila Zahoda svetu. To sporočilo je predvsem trditev, da je Zahod, če uporabim priljubljeno Heideggrovo frazo, "izčrpal svoje možnosti". Heidegger je brez dvoma eden velikih sinoptičnih duhov našega stoletja, ki pa mu izredne sposobnosti omogočajo, da njegovo sporočilo zveni verjetnejše, kot mislim, da je. Zavedati se moramo, da je obseg njegovega ustvarjalnega duha, kljub vsej širini, omejen še posebno na filozofijo in lirično poezijo, torej predvsem na pisanje tistih, ki jim je podelil naziv "Mislec" ali "Pesnik". Heidegger je verjel, da je mogoče bistvo kakega zgodovinskega obdobja odkriti z branjem del značilnih filozofov tega obdobja in razkrivanjem njegovega "Razumevanja biti". Mislil je, da bi zgodovino Zahoda najboljše razumeli, če bi znotraj nje našli dialektično napredovanje, ki povezuje dela zapovrstnih velikih filozofskih mislecev. Tisti med nami, ki učimo filozofijo, smo še posebno dovezetni za prepričljivo moč Heideggrovega razumevanja zgodovine Zahoda in njegovih obetov. A ta dovezetnost je le poklicna napaka, ki bi jo morali odpraviti.

Kot način nasprotovanja Heideggru in, splošneje, tistemu postheideggrovskemu mišljenju, ki noče videti Zahoda kot neprekinjene avanture, želim izpostaviti Charlesa Dickensa kot nekakšen protipol. Če moji namišljeni Azijci in Afričani zaradi kakršnega koli razloga ne bi mogli ohraniti del obeh mož, bi mi bilo dosti ljubše, ko bi ohranili Dickensovo. Kajti Dickens bi jim lahko pomagal dojeti skupek vrednot, ki so bile za Zahod pomembne in morda celo edinstvene, in sicer tako, kot ni zmožen niti Heidegger niti

kateri koli drug filozof. Dickensov primer bi jim lahko pomagal, da bi namesto o filozofskih razpravah razmišljali o romanu, še posebno o romanu moralnega protesta kot vodilnem zahodnem žanru. Osredotočenje na zvrst romana bi jim omogočilo, da namesto tehnologije spoznajo vero v svobodo in enakost kot najpomembnejšo dediščino Zahoda. S tega stališča medigro med Zahodom in Vzhodom bolje ponazarja odmevanje Beethovnovе Devete simfonije, ki so jo zavrteli študenti na Trgu nebeškega miru, kot pa korejsko jeklarstvo ali vpliv japonskega tiska na evropske slikarje devetnajstega stoletja¹.

V preostanku tega spisa želim storiti troje. Prvič, podal bom prikaz Heideggra kot še en primer tega, kar je Nietzsche imenoval "asketski svečenik". Drugič, povzel in razložil bom razmišljanje Milana Kundere o romanu kot nosilcu nestrinjanja z ontoteološkimi razpravami, nosilcu antiklerikalnega odziva na kulturno prevlado tipa asketskega svečenika. In tretjič, Dickensa bom uporabil kot primer, ki ponazarja Kunderov namig, da je roman značilna zvrst za demokracijo, zvrst, ki je najmočnejše povezana z bojem za svobodo in enakost.

Heideggrovo pozno delo je poskus, da bi podal en sam, pravilen odgovor na vprašanje mojih namišljenih azijskih in afriških filozofov prihodnosti. Predlagal bi jim, naj se lotijo zahodnega vprašanja s premislekom o tem, kar ga je uničilo – tehnologiji – in od tod naj preišljajo za nazaj. Z malo sreče bi ti filozofi lahko po-ustvarili zgodbo, ki jo je povedal Heidegger sam, zgodbo, ki jo je imenoval "zgodovina biti". Heidegger vidi začetek Zahoda v predsokratikih, v tistem, kar imenuje razločitev med "kaj" [what] in "to" [that].

Omenjena razločitev med tem, kaj je stvar sama na sebi in kakšna so njena razmerja do drugih stvari, sproži razlikovanje med bistvom in naključjem, resničnostjo in videzom, objektivnim in subjektivnim, racionalnim

¹ Po poročilu so študenti vrteli posnetek te simfonije, medtem ko je vojaške enote zaustavila množica, ki je blokirala ceste proti trgu. Isti sklep o vplivu Zahoda bi lahko izpeljali tudi glede študentov, ko so se vedno znova sklicevali na Thoureauja in Martina Luthra Kinga.

in iracionalnim, znanstvenim in neznanstvenim, ter vsemi dualizmi, ki zaznamujejo epohe v zgodovini naraščajoče sle po moči in naraščajoče nezmožnosti uresničiti tisto, kar Heidegger poimenuje "stvarem pustiti biti". To je zgodovina, ki jo Heidegger povzema z Nietzschejevo sintagmo *die Wüste wächst* (puščava raste)¹. Heideggrova zgodba doseže svoj vrhunec v dobi, ki ji pravi "doba podobe sveta", kjer je vse uokvirjeno, materializirano bodisi za manipulacijo bodisi za estetski užitek. To je doba gigantizma, estetsko-tehnološke blaznosti, doba, v kateri človek gradi stomegatske bombe, krči tropske gozdove, poskuša umetnost narediti vsako leto postmodernejšo ter sooča na stotine filozofov, da bi primerjali svoje individualne podobe sveta. Te dejavnosti so za Heideggra le vidiki enega samega pojava: doba podobe sveta je namreč doba, v kateri je človek popolnoma pozabil na bit, postal popolnoma gluha za možnost, da lahko obstaja še kaj drugega zunaj razmerja sredstvo – cilj.

Videti stvari tako ponazarja to, kar je Habermas opisal kot Heideggrovo značilnost, "abstrahiranje s pobistvenjem". Leta 1935 je Heidegger videl Stalinovo Rusijo in Rooseveltovo Ameriko kot, "metafizično rečeno, enaki". Leta 1945 je videl holokavst in izgon nemških etničnih skupin iz Vzhodne Evrope kot primera istega pojava. S Habermasovimi besedami, "izpod ize-načujočega pogleda filozofa biti se je celo iztrebljanje Židov zdelo le neki dogodek, enak mnogim drugim".² Heidegger se je izmojstril v tem, da se dvigne nad potrebo po upoštevanju relativnih količin človekove sreče, da zavzame širši pogled. Zanj so uspešne in neuspešne prigode – na primer Gandhijev uspeh ali Dubčkova polomija – le rahlo vznemirjenje na površini, odvrčanje od bistva zaradi nebistvenega, motnje pri razumevanju tistega, kar se *zares* godi.

Heideggrovo odklanjanje, da bi se ukvarjal s holokavstom, označuje držo, ki gleda mimo ali prek zahodne pripovedi v iskanju *bistva* Zahoda,

¹ Glej M. Heidegger: *What is Called Thinking?* (New York: Harper and Row, 1972), str. 29. V izvorniku *Was Heisst Denken?* (Tubingen: Niemayer 1954), str. 11.

² J. Habermas: *Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective*. *Critical Inquiry* 15 (Winter 1989), str. 453.

torej držo, ki loči filozofe od pisateljev. Nekdo, v katerem prevladuje takšna drža, bo zgodbo povedal le kot del procesa, pri katerem se odpravi videz, da bi se razkrila resničnost. Za Heideggra je pripoved vedno drugorazredna – privlačna, a nevarna zvrst. Na začetku *Biti in časa* svari pred skušnjavo, da bi ontologijo zamenjali za zgodbo, ki sooča bitja z drugimi bitji.¹ Heidegger pa je ob koncu svoje kariere preklical svoje prejšnje stališče, da je tisto, čemur pravi "naloga mišljenja", mogoče dovršiti z zapisovanjem Zgodovine biti, s pripovedovanjem zgodbe o tem, kako sta metafizika in Zahod izčrpala svoje možnosti. Leta 1962 samega sebe opozarja, da mora prenehati pripovedovati zgodbe o metafiziki, jo prepustiti njej sami, če resnično namerava prevzeti to nalogo.²

Kljub sumničavosti do epičnega in naklonjenosti do liričnega je bila sposobnost napletanja dramatičnih zgodb Heideggrov največji dar. Kar si najbolj zapomnimo in je v njegovem pisanju najbolj samosvoje, je nov dialektični vzorec, ki ga najde v kanoničnem sosledju zahodnih filozofskih tekstov. Mislim, da je bila ključ do tega vzorca Nietzschejeva interpretacija prizadevanj za modrost, premišljevanje in umirjenost tistih, ki jih je imenoval "asketski svečeniki", prizadevanj, ki so potuhnjen in odklonilen izraz njihove volje do moči.³

¹ *Bit in čas*, prevedli Tine Hribar ... et al. (Slovenska Matica v Ljubljani 1997), str. 24. (*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemayer 1963: str. 6.)

² Glej M. Heidegger: *On Time and Being* (New York: Harper and Row, 1972), str. 24, 41. (*Zur Sache des Denkens* (Tübingen, Niemayer 1969, str. 25, 44.)

³ Primer iz Nietzscheja s temo asketskih svečnikov: "Misel, proti kateri se tu borimo, je vrednotenje našega življenja s strani asketskih svečnikov: oni ga (skupaj s tem, kar mu pripada, 'narava', 'svet', celotna sfera nastajanja in minevanja) povezujejo s povsem drugačnim bivanjem, ki se mu življenje zoperstavlja in ga izključuje, razen če se morda ne obrne proti sebi, če samo sebe zanika: v tem primeru, v primeru asketskega življenja, velja življenje kot most k onemu drugemu bivanju. Asket obravnava življenje kot zmotno pot, po kateri se človek mora vračati, dokler ne prispe tja, kjer se pot začne; ali pa kot zmoto, ki jo človek ovrže z dejanjem – ki naj bi jo ovrge: kajti on zahteva, da ji sledimo, kjer moremo, izsiljuje svoje vrednotenje bivanja. Kaj to pomeni? Takšen pošasten način vrednotenja ni zapisan v zgodovini človeštva kot izjema in curiosum: ampak je eno najbolj

Kakor koli že, Heidegger je poskušal prekositi Nietzscheja s tem, da ga je bral kot zadnjega metafizika. Tako se je skušal osvoboditi odklonilnosti, ki jo je Nietzsche samemu sebi navkljub tako očitno izražal. Heidegger je verjel, da bi se osvobodil Zahoda, če bi lahko presegel ta občutek in potrebo po prevladi in bi, kot pravi Hölderlin, "zapel novo pesem". Mislil je, da bi se volje do moči lahko osvobodil, ker je spregledal še njeno zadnjo preobleko. In da bi lahko, če metafiziko prepusti njej sami, z obratom od pripovedovanja zgodovine biti k temu, kar je imenoval "mišljenje iz *Ereignis*" [dogodek, dogajanje, lastitev; the event, the happening, the appropriation], dosegel prehod od epskega k liričnemu – se obrnil od Zahoda k nečemu Povsem Drugemu od Zahoda.

A ob branju Heideggra se izkaže, da je on le še eden ozmed tistih, ki jih je Nietzsche imenoval "asketski svečeniki". Njegov poskus, da bi zaobjel in povzel Zahod in do njega zavzel kritičen odnos, je le še ena igra moči. Heidegger se je močno zavedal nevarnosti, da igra takšno igro. A močno se zavedati nevarnosti še ne pomeni, da se ji tudi zagotovo izognemo. Heidegger še vedno počne isto, kar je poskušal napraviti Platon, ko je ustvaril nadčutni svet, ki omogoča pogled od zgoraj na Atene, ali Avguštin, ki si je s predstavo Božje Države omogočil takšen pogled na mračni srednji vek. Heidegger je s tem, ko je ustvaril samosvoj prostor mišljenja in vzel svojo zgodbo za edino, ki šteje, izstopil iz vsakodnevnega boja soljudi, in ravno s tem, ko se je vzdržal vsakršnega delovanja, napravil sebe za odrešenika svojega časa. Heidegger, tako kot Hegel, pozgodovini Platonovo razdeljeno daljico, jo prevesi na eno stran. Heideggrova različica Platonovega sveta videza, gledanega od zgoraj, je videnje Zahoda, ki je videnje onstran metafizike. Platon gleda navzdol, Heidegger pa gleda nazaj. A oba upata, da se bosta oddaljila, očistila od tega, kar gledata.

To upanje je v obeh porodilo misel, da mora obstajati neka očiščevalna askeza, ki bi ju lahko usposobila za občevanje z nečim Popolnoma Drugim – prepojitev z idejo Dobrega ali odprtost do biti. Očitno je ta misel pomemben del zahodnega izročila in ima izrazite vzporednice (morda celo

razširjenih in najdlje trajajočih dejstev, kar jih je." *H genealogiji morale*. Prev. Teo Bizjak (Slovenska matica, Ljubljana 1988) str. 302, 303.

izvire) na Vzhodu. Prav zato je Heidegger tisti zahodni mislec dvajsetega stoletja, ki ga najpogosteje "postavljajo v dialog" z vzhodno filozofijo.¹ Heideggrovске teme, kot je potreba po zapostavitvi odnosa med bitji in bitji, pobeg iz zaposlenosti, postati dovzeten za sijaj preprostega, z lahkoto najdemo tudi na Vzhodu.

A znotraj zahodnega mišljenja obstajajo še drugi elementi, ki jih je Heidegger preziral in ki jih je dosti težje postaviti v dialog s čimer koli znotraj vzhodne misli. To nameravam v nadaljevanju podrobneje pojasniti. Še posebno gre tu za roman, rabelaisovski odziv na asketsko svečeništvo. Kolikor se potemtakem mi, filozofi, zadovoljimo bodisi z dialogom med Vzhodom in Platonom bodisi med Heideggrom in Vzhodom, si s tem poiščemo najbližji izhod iz težav, ki jih pomenijo medkulturne primerjave. Kolikor se naslanjamo zgolj na filozofijo, se lahko znajdemo v položaju, ko se osredotočamo na neki določen tip človeka, s katerim lahko računamo v vsaki kulturi – tip asketskega svečenika, ki hoče samega sebe razločiti od soljudi s tem, da vzpostavi stik z nečim, čemur pravi "resnični jaz", "bit", "Brahman" ali "Praznina".

Vsi filozofi nosimo v sebi vsaj kanček asketskega svečenika. Hrepenimo po bistvu in delimo nagnjenje do teorije v nasprotju s pripovedjo. Ko ne bi bilo tako, bi najverjetneje izbrali kakšno drugo področje. Zato moramo biti pri srečevanju z drugimi kulturami previdni, da nas to nagnjenje ne bi zapeljalo k domnevi, da so le naše vzporednice, tiste nam sorodne, zanesljivi viri informacij. Zavedati bi se morali možnosti, da primerjalna filozofija ni kraljevska pot k medkulturnim primerjavam, temveč je morda celo ovira na poti teh primerjav. Lahko se izkaže, da v resnici ne primerjamo

¹ Glej, na primer, Graham Parkes: *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu, University of Hawaii Press 1987). Kot bom povedal v nadaljevanju, dvomim o Parksovih trditvah, da bi "Heideggrovo zatrjevanje, da je prvi zahodni mislec, ki je presegel izročilo, morali vzeti bolj resno, če bi njegovo misel lahko ubrano uglasili z idejami, ki so nastale v popolnoma tujih kulturnih okoljih, izražene v bolj ali manj tujih jezikih, pred več kot dvema tisočletjema." To skladnost bi lahko, prej kot transcendenco, razumeli kot znak nazadovanja – kot kazalec vrnitve v zibelko.

nič drugega kot prilagajanja posameznega transkulturnega osebnostnega tipa različnim okoljem.

Tisti, ki posebljajo ta osebnostni tip, se vseskozi trudijo, da bi iz svojega lastnega jezika sprali govorico svojih plemen. Asketskemu svečeniku se zdi ta govorica *židka*, v sartrovskem pomenu. Prizadeva si preseči, obiti, ali izstopiti iz tega, kar se lahko izrazi z njo. Njegov cilj je vedno tisto neizrekljivo. Kolikor jo je prisiljen uporabljati, hoče takšno govorico, ki bo ponujala besedam plemena čistejši izraz, še bolje, takšno, ki bo popolnoma nevpletena v plemenska opravila in daleč od golega iskanja sreče ali izogibanja bolečini.

Zgolj takšna oseba lahko deli Nietzschejev in Heideggrov prezir do tistih, ki jim Nietzsche pravi "zadnji ljudje". Le on lahko dojame smisel Heideggrove zaničljive opazke, da gre lahko največja katastrofa – razraščanje puščave, ki je razumljena kot pozaba biti – "preprosto z roko v roki z zajamčenimi življenjskimi možnostmi in poenotenim stanjem sreče za vse in vsakogar".¹ Asketski svečeniki nimajo potrpljenja s tistimi, ki menijo, da bi lahko gola sreča ali golo zmanjšanje trpljenja odtehtalo *Seinsvergessenheit*, pozabo biti.

Moja priredba Nietzschejevega pojma "asketskega svečenika" je nameroma slabšalna in spolno označena. Skiciram portret nekoga, ki je obseden s falocentrizmom in čigar odnos do ženske značilno spominja na Sokratov omaloževalni odziv in razdraženost, ko so ga vprašali, ali obstajajo Oblike las ali blata. Takšen človek z Nietzschejem deli neštokrat ponovljeno željo po čistosti, ki presega vse druge. Prav tako deli Heideggrovo neštokrat ponovljeno željo po preprostosti. Najverjetneje ima enak odnos tako do ekonomskega kot spolnega občevanja: zdita se mu *umazani*. Naklonjen je temu, da so ženske na svojih običajnih, podrejenih mestih – česar ne vidiš, na to ne misliš – in daje prednost kastnemu sistemu z razvrstitvijo

¹ Glej Heidegger, *What is Called Thinking?*, str. 30 (*Was Heisst Denken?*, str. 11). Heidegger nadaljuje, da Nietzschejeve besede *die Wüste Wächst* "izvirajo iz drugega kraljestva kot presoje naše dobe /aus einem anderen Ort als die gängigen Beurteilungen unserer Zeit!". Za še en odstavek o mislecu, ki postavlja srečo na stran, kot nekaj, kar ga ne zadeva, glej odlomek iz *Nietzschejeva beseda* (Rorty ga obravnava na str. 20 omenjene knjige, op. prev.).

možatih bojevnikov, ki se redno kopajo, nad smrdečimi trgovci z bazarja. A bojevnika, seveda, prekaša svečenik, ki se še pogosteje umiva in je še bolj možat. Možatejši pa je zato, ker tisto, kar je pomembno, ni meseni falos, temveč tisti nematerialni – tisti, ki prodre skozi tančico videzov in vzpostavi stik s pravo resničnostjo, doseže svetlobo na koncu predora tako, kot bi bojevniku nikdar ne uspelo.

S pomočjo ljudi, kot so Rabelais, Nietzsche, Freud in Derrida, se je lahko norčevati iz teh iskalcev neizrekljivosti, nematerialnosti in čistosti. A pravično je pripomniti, da so asketski svečeniki zelo uporabni ljudje. Kot priznava sam Nietzsche: "Če odmislimo asketski ideal: potem ni imel človek, žival človek, do sedaj nobenega smisla."¹ Po vsej verjetnosti – tako na Zahodu kot Vzhodu – ne bi bilo veliko visoke kulture, ko ne bi bilo na obeh koncih toliko tovrstnih ljudi. Kajti izid iskanja drugačnega jezika v kaki skupnosti pomeni obogatiti govorico poznejših rodov te skupnosti. Več asketskih svečenikov, ki jih je družba zmožna podpirati, pomeni več presežne vrednosti, ki je na razpolago svečenikom za lagodno razmišljanje, govorica in načrti družbe pa tako najverjetneje postanejo bogatejši in bolj raznovrstni. Izkaže se, da imajo stranski učinki zgolj zasebnih prizadevanj po očiščevanju velikansko družbeno korist. Asketski svečeniki po navadi niso ravno zabavna družba, z njimi si ne moremo kaj dosti pomagati, če je sreča tisto, kar nas zanima, zato pa so običajni nosilci jezikovnih novosti, torej sredstev, s katerimi ima lahko kaka kultura drugačno in zanimivejšo prihodnost od preteklosti. Kulturam omogočijo, da se spremenijo, se osvobodijo tradicije in vstopijo v doslej nepredstavljivo prihodnost.

Namen tega spisa ni priti do končnega, pravičnega ovrednotenja bodisi samega Heideggra ali asketskih svečenikov na splošno, temveč razviti nasprotje med nagnjenostjo le-teh do teorije, preprostosti, strukture, abstrakcije in bistva ter nagnjenostjo romanopiscev do pripovedi, posameznosti, raznovrstnosti in naključnega. Od tod naprej bom pridigal na podlagi naslednjega odlomka iz Kunderove *Umetnosti romana*:

¹ *H genealogiji morale*, str. 344.

Modrost romana se razlikuje od modrosti filozofije. Roman ni rojen iz duha teorije, ampak iz duha humorja. Eden naglavnih spodrsrljajev Evrope korenini prav v tem, da ni nikoli prav cenila in razumela najbolj svoje umetnosti – romana; ne njegovega duha, ne njegovega velikanskega znanja in odkritij, ne samobitnosti njegove zgodovine. Umetnost, ki se napaja iz božjega smeha, po svojem bistvu pač ne more biti v službi, ampak samo v opreki z ideološkimi gotovostmi. Po Penelopinem vzoru ponoči para tkanje, ki so ga prejšnji dan zasnuli teologi, filozofi, učenjaki ... Ne čutim se poklicanega, da bi polemiziral z ljudmi, ki proglašajo Voltaira odgovornega za gulag. Narobe pa se počutim poklicanega, da izjavim: 18. stoleje ni samo stoletje Rousseauja, Holbacha, ampak tudi (če ne celo predvsem!) stoletje Fieldinga, Sterlinga, Goetheja, Laclosa.¹

Prvi nauk, ki ga lahko izluščimo iz tega odlomka, je, da moramo biti pri presojanju drugih kultur pozorni na vznik novih literarnih zvrsti – zvrsti, ki se porodijo kot odgovor in kot alternativa poskusom teoretiziranja o človeških zadevah. Verjetno bomo hitreje prišli do zanimivejših in v praksi uporabnejših vzhodno-zahodnih primerjav, če dialog med njunimi teoretskimi izročili dopolnimo z dialogom med njunimi protiteoretskimi izročili. Še posebno bi nam, zahodnim filozofom, pri orientaciji na Vzhodu pomagalo, če bi lahko na Vzhodu prepoznali neko kulturno izročilo, ki se norčuje iz svoje lastne filozofije. Norčevanje, ki ga imam v mislih, ni tisto v-hiši, ko se filozofi norčujemo eden iz drugega (kot se na primer Platon norčuje iz Protagorasa, Hume iz naravne teologije, Kierkegaard iz Hegla ali Derrida iz Heidegggra). To je prej norčevanje tistih, ki bodisi ne zmorejo slediti filozofskemu argumentiranju, četudi poskušajo, bodisi teh, ki si tega niti ne želijo. Pozorni moramo biti ne le na japonske Heideggre, indijske Platone in kitajske Hume, temveč tudi na kitajske Sterne in indonezijske Rabelaise. Moja nevednost me prikrajša za trditev, da tovrstni ljudje resnično so, a vendar upam in verjamem, da so. Nekje na Vzhodu

¹ Milan Kundera: *Umetnost romana*. Prev. Jaroslav Skrušny (SM, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988), str. 170.

so *morali* biti ljudje, ki jim je bilo v veselje razpletati preproge, ki so jih spletli svečeniki in modreci.

Potreba po razpletanju teh preprog se lahko razume kot maščevanje vulgarnega nad svečeniško ravnodušnostjo do največje sreče najštevilnejših ljudi. To ravnodušnost ponazarja način, na katerega Horkheimer in Adorno iščeta dialektiko razsvetljenstva, ki jima bo dopustila, da Kandida vpleteta v isti vzorec kakor Auschwitz, ter način, ki dopušča, da ju premišljevanje tega vzorca prepriča o tem, da je bilo razsvetljensko upanje zaman. Prav to ponazarja tudi način, na katerega Heidegger zamegljuje razliko med avtomobilskimi tovarnami in taborišči smrti. Ne le, da hočemo kot filozofi videti dialektične vzorce, ki so vulgarnemu nevidni, temveč hočemo, da bi ti bili ključ pri razpletih svetovno-zgodovinskih dram. Vsemu asketizmu navkljub želimo videti sebe in sebi podobne kot udeležene pri nečem večjem od zgolj naših zasebnih načrtov. Svoje zasebne ideje, sanjarjenja o čistosti, inovativnosti in samostojnosti hočemo povezati z nečim večjim od nas samih, nečim, kar ima moč vzroka, kar je skrito, temeljno in skrivnostno določa potek človeških zadev.¹

S Kunderovega stališča je filozofova esencialistična obravnava človeških zadev – njegov poskus, da bi pustolovščino, pripoved in naključnost zamenjal s kontemplacijo, dialektiko in usodo – način, da nepošteno reče: kar je pomembno zame, ima prednost pred tem, kar je pomembno zate; daje mi pravico, da se ne menim za to, kar je pomembno tebi, ker sem v stiku z nečim – resničnostjo – s čimer ti nisi. Romanopisec odgovarja: smešno je verjeti, da je neko človeško bitje bolj v stiku z nečim nečloveškim kot neko drugo človeško bitje. Smešno je, da v svojem iskanju neizrekljivo Drugega najdemo opravičilo za neupoštevanje precej drugačnih iskanj drugih ljudi. Smešno je misliti, da bi lahko *kdor koli* presegel iskanje sreče in da je katera koli teorija lahko kaj več kot zgolj njeno sredstvo – da obstaja nekaj takšnega, kot je Resnica, ki presega užitek in bolečino. Romanopisci nas vidijo tako, kakor je Voltaire videl Leibnitza, kakor je Swift videl

¹ O tej temi razpravljam, z ozirom na Heideggra, na str. 107 in str. 119 knjige *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press 1989).

znanstvenike Lapute in kakor je Orwell videl marksistične teoretike – kot komične figure.

Smešno je, da sami sebe onesposobimo za videnje stvari, ki jih vsi drugi vidijo – kot so večje ali manjše trpljenje – s tem ko se prepričamo, da je vse to "zgolj videz".

Romanopisec razlikovanje med videzom in resničnostjo zamenja s prikazom raznovrstnosti gledišč, z množico opisov istih dogodkov. Kar se mu zdi še posebno smešno, je poskus, da bi dali prednost enemu izmed teh opisov in v njem videli opravičilo za neupoštevanje vseh drugih. Junaštvo ni v tem, da smo sposobni strogo zavračati vse druge opise razen enega, temveč da se znamo premikati sem in tja med njimi. Mislim, da je bistvo Kunderovega stališča v tem, ko pravi:

Ampak prav z izgubo posesti nad gotovo resnico in enodušnega soglasja svojih bližnjih je človek postal posameznik. Roman je izmišljeni raj posameznikov. Roman je območje, kjer nihče nima v lasti resnice, ne Ana, ne Karenin, kjer pa imajo zato vsi pravico do razumevanja, tako Ana kot Karenin.¹

Kundera v tem odlomku uporablja besedo "roman" skoraj kot sopomenko "demokratični utopiji" – izmišljeni družbi prihodnosti, v kateri nihče niti ne sanja o tem, da bi mislil, da je Bog, ali Resnica, ali Narava Stvari na njegovi strani. V takšni utopiji ne bi nihče niti v sanjah pomislil, da obstaja še kaj resničnejšega od užitka in bolečine ali da nam je bila naložena dolžnost, ki presega iskanje sreče. Demokratična utopija bi bila skupnost, v kateri bi se, namesto prizadevanja za resnico, pojavili strpnost in radovednost kot poglobitvi intelektualni kreposti. To bi bila skupnost, kjer ne bi bilo ničesar, kar bi, vsaj približno, spominjalo na državno religijo ali državno filozofijo. V takšni družbi je vse, kar preostane od filozofije, geslo Millovega spisa *O svobodi* ali rabelaisovskega karnevala: vsakdo lahko počne, kar ga je volja, če s svojim početjem ne prizadeva nikogar

¹ M. Kundera, *Umetnost romana*, str. 169.

drugega. Kot pravi Kundera: "Svet ene Resnice in relativen, dvoumen svet romana sta izoblikovana iz povsem različnih snovi."

Če želimo, lahko Kundero in Heideggra razumemo tako, da oba skušata premagati istega sovražnika: izročilo zahodne metafizike, izročilo, ki namiguje na En Sam Resničen Opis in kaže na temeljni vzorec za navidezno raznovrstnostjo. A njuna velika različnost je to, kar predlagata kot alternativo temu izročilu. Za Heideggra je nasprotje metafizike Odprtost za bit, nekaj, kar najlaže dosežemo v predtehnološki, kmečki družbi z nespremenljivimi navadami. Heideggrova utopija je idilična, redko naseljena dolina med gorami, dolina, v kateri se življenje oblikuje v odnosu do prvobitnega Četverja – zemlje, neba, ljudi in bogov. Kunderova utopija pa je karnevalska, dickensovska, kjer gruča čudakov najde veselje v posebnostih drug drugega in jih bolj kot nostalgija po prvobitnosti privlači radovednost po novem in nenavadnem. Kolikor večja, bučnejša in bolj raznovrstna je množica, toliko bolje. Za Heideggra je način, kako premagati potrebo po prevladi, to, da se za korak odmakne in od daleč pogleda na Zahod in njegovo zgodovino iger moči, podobno kot hindujski modrec od daleč vidi Kolo Življenja. Za Kundero pa je način, kako premagati potrebo po prevladi, spoznanje, da ima vsakdo to potrebo in jo bo tudi vedno imel, obenem pa vztrajanje pri tem, da ni nihče bolj ali manj upravičen do nje kot kdor koli drug. Nihče ne poseblja Resnice, ali Biti, ali Mišljenja. Nihče ne poseblja *kar koli* Drugega ali Višjega. Vsi mi predstavljamo le sebe, kot enakopravni prebivalci raja posameznikov, v katerem ima vsakdo pravico biti razumljen, a nihče pravice vladati.

Kundera povzema svoj odnos do asketskih svečenikov, ko pravi:

Človek hrepeni po svetu, v katerem bi se dobro in zlo jasno razlikovala, zakaj že z rojstvom je vanj vsajena nepotešljiva želja, da bi najprej sodil in šele nato razumel.

Na tej želji temeljijo vse religije in ideologije ... Zanje mora imeti zmeraj nekdo prav: bodi da je Ana Karenina žrtev omejenega gospodovalneža ali pa je Karenin žrtev sprijene ženske; bodisi nedolžnega K.-ja zmelje nepravilno sodišče ali pa se izza sodišča oglašja božja pravičnost in je K. potemtakem kriv.

V tem "ali-ali" se skriva nezmožnost, da bi vzdržali bistveno relativnost vsega človeškega, nesposobnost, da bi se iz oči v oči spogledali z odsotnostjo najvišjega Sodnika.¹

V kratki aluziji na Heideggra Kundera vljudno interpretira njegov pojem "pozabe biti", in sicer v pomenu pozabe te bistvene relativnosti.² A to je preveč vljudno. Heidegger ni nikoli, niti v svoji zgodnji "pragmatistični" fazi³, verjel v bistveno relativnost v Kunderovem smislu. Heideggrov žanr, kot sem že omenil, je lirika: njegov heroj je Hölderlin, ne Rabelais ali Cervantes. Zanj vsi drugi ljudje obstajajo le zaradi Misleca in Pesnika. Kjer je Mislec ali Pesnik, tam je človeško življenje upravičeno, ker je tam nekaj Povsem Drugega, ki se dotika in je dotaknjeno. Kjer ju ni, tam raste puščava.

Za Heideggra obstajajo posamezni trenutki v posameznih življenjih, ki hkrati odrešujejo zgodovino in dopuščajo zaobjetje preteklosti, v Kunderovih očeh pa je treba zgodovino nadaljevati, se vreči v njen tok. A ta skok v zgodovino ni takšne vrste, kot ga predlagajo ideološki revolucionarji. Ne gre za to, da bi Izročilo zamenjali z Razumom ali Napako z Resnico. Kundera meni, da moramo, če hočemo vedeti, kje se je zalomilo pri pričakovanjih Razsvetljenstva, prej kot Horkheimerja in Adorna, brati Flauberta. Kot pravi:

¹ Ibid., str. 14, 15.

² Ibid., str. 11, 12. Tu, na začetku knjige, Kundera razmišlja o Husserlovem *Lebensweltu* in Heideggrovi *In-der-Welt-Sein* kot postavljenima iznad "enostranske narave evropskih znanosti, ki so svet zožile na goli objekt tehničnega in matematičnega preiskovanja", in oboje neopazno priliči svoji lastni predstavi o "bistveni relativnosti človeških zadev". A to priličenje je zavajajoče. Husserl in zgodnji Heidegger sta vztrajala pri sestopanju v temelj, k stalni strukturi *Lebenswelta* ali *In-der-Welt-Sein*. Po Kunderi pa to strukturo gradimo sproti.

³ Glej Mark Okrent: *Heidegger's Pragmatism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1988) za prikaz Heideggrove kariere, ki razlikuje med zgodnjim pragmatizmom in poznejšim protipragmatizmom.

*Flaubert je iznašel neumnost. Upam si trditi, da je prav to največje odkritje stoletja, ki je tako ponosno na svoj znanstveni um. Kajpak so tudi že pred Flaubertom vedeli za neumnost, le da so jo malce drugače razlagali: imeli so jo pač za pomanjkanje znanja, za napako, ki jo je moč odpraviti z izobrazbo ... A najpretrsljivejše, najizzivalnejše v flaubertovskem pogledu na neumnost je spoznanje, da ni neumnosti ob vsej znanosti, tehniki, napredku in modernosti nič manj, narobe, skupaj z napredkom napreduje tudi neumnost!*¹

Če pravilno razumem, je bila za Kundero napaka razsvetljenstva to, da se je nadejalo dobe brez neumnosti. Stvar, za katero naj bi se nadejali, je doba, kjer bodo prevladujoče različice neumnosti povzročale manj nepotrebne bolečine, kot je v današnji dobi povzročajo naše. Vsaki dobi njena lastna slava in njena lastna neumnost. Romanopisec naj bi skrbel, da smo na tekočem o obeh. Kajti ni Najvišjega sodnika ali zgolj Enega Pravičnega Opisa, in ker ne moremo pobegniti k nečemu Popolnoma Drugemu, je to najpomembnejša naloga, ki obstaja. A to je obenem naloga, ki se je smemo lotiti samo z vsem srcem, neobremenjeni s sanjami o ahistoričnem ogrodju, znotraj katerega je uprizorjena človeška zgodovina, neobremenjeni z univerzalno človeško naravo, glede na katero je zgodovino mogoče razložiti, ali z nekim oddaljenim, božanskim dogodkom, proti kateremu se zgodovina nujno giblje. Upoštevati bistveno relativnost človeških zadev po kunderovski pomeni opustiti še zadnje sledi prizadevanja asketskega svečenika, da bi ubežal času in naključju, zadnje sledi poskusa, da bi nas videl kot igralce v igri, ki je bila napisana, še preden smo stopili na oder. Heidegger je mislil, da s pozgodovinjnjem biti in Resnice lahko ubeži metafiziki in ideji o eni sami Resnici. Verjel je, da se lahko izogne platonističnemu begu iz realnosti s tem, da pove zgodbo o dogodju, *Ereignis*, ki je bila Zahod, in ne več o *biti*. A za Kundero je takšen načrt le še en poskus ubežati času in naključju, čeprav tokrat v zgodovinskost namesto v večnost. Zanj sta tako večnost kot zgodovinskost enako smešni, enako esencialistični predstavi.

¹ M. Kundera, *Umetnost romana*, str. 172.

Razlika med Kunderovim in Heideggrovim odzivom na metafizično izročilo Zahoda se najbolje pokaže v njunem odnosu do zaključka. Za Kundero je ravno tako pomembno dojetanje avanture Zahoda kot možnosti z odprtim koncem – večno zamišljanje vedno novih načinov pisanja romanov, ki zapisujejo nove čudaške radosti in genialne neumnosti – kot je za Heideggra pomembno vztrajanje, da je Zahod svoje možnosti izčrpal. To je razvidno iz Kunderovega zatrjevanja, da roman nima *narave*, temveč *le* zgodovino in je samo "sosledje odkritij."¹ Platonistične oblike za roman kot literarno zvrst, ki bi jo bilo treba doseči, preprosto ni, ni nobene bistvene strukture, ki jo nekateri romani bolje uprizarjajo od drugih, ravno tako kot ne obstaja takšna Oblika ali struktura za človeka. Roman ne more nič bolj izčrpati svojih možnosti, kot lahko človek izčrpa svoje upanje na srečo. Kot pravi Kundera, "edini kontekst, ob katerem je moč izmeriti veljavnost nekega romana, je kontekst zgodovine evropskega romana. Romanopisec polaga račune izključno in samo Cervantesu."²

Ta sklep se pojavi še na nekem drugem mestu, kjer Kundera vztraja, da zgodovine romana in Evrope ne moremo soditi z resnično politično prihodnostjo Evrope – ali z resnično usodo Zahoda, naj bo ta kakršna koli. Še posebno, če Zahod samega sebe razstreli s svojimi lastnimi bombami, se to ne bi smelo interpretirati kot sodba nad romanom ali Evropo – prav tako ne kot prihod totalitarne noči, ki ji ni videti konca. To bi bilo tako, kot da bi človeško življenje presojali po neki nesmiselni nesreči, ki ga nasilno konča, ali pa zahodno tehnologijo po Auschwitzu. Kundera nadaljuje:

Njega dni sem tudi sam verjel, da je prihodnost edini pravi sodnik naših stvaritev in dejanj. Šele kasneje sem sprevidel, da je spogledovanje s prihodnostjo eden najhujših konformizmov, nizkotno prilizovanje močnejšemu. Zakaj prihodnost je zmeraj močnejša od sedanjosti. Res je, prihodnost nam bo sodila. Res pa je tudi, da brez najmanjše pristojnosti.

In nadaljuje:

¹ Ibid., str. 22.

² Ibid., str. 157.

A če prihodnost zame ne predstavlja nikakršne vrednote, čemu sem potem sploh še zavezan: Bogu? Domovini? Narodu? Posamezniku?

Moj odgovor je prav tako smešen, kot je iskren: zavezanega se čutim izključno in samo evropskemu romanu, tej zaničevani Cervantesovi dediščini.¹

Kunderovo zvezo "raj posameznikov" bi lahko razvidno prenesli na Dickensa, saj je najbolj opevana in nepozabna značilnost njegovih romanov ravno neopredeljiva, nedoločljiva posebnost njegovih oseb. Dickensovi junaki se upirajo temu, da bi jih uvrstili v posamezne moralne tipologije in jih označili bodisi s temi krepostmi ali onimi slabostmi. Namesto tega že sama imena njegovih junakov prevzamejo mesto moralnih principov ter seznamov kreposti in slabosti. Prav z njihovo pomočjo lahko drug drugega opišemo kot "Skimpola", "g. Pickwicka", "Gradgrinda", "go. Jellyby", "Florence Dombey". Znotraj npravstvenega sveta, ki temelji na tem, čemur Kundera pravi "modrost romana", bi bile moralne primerjave in sodbe podane s pomočjo lastnih imen namesto s splošnimi pojmi ali splošnimi načeli. Družba, ki bi svoje besedišče moralnih vrednot oblikovala raje iz romanov kot iz ontoteoloških ali ontično-nravstvenih razprav, si ne bi zastavljala vprašanj o človeški naravi, smislu človekovega bivanja ali pomenu človeškega življenja. Raje bi se spraševali o tem, kaj lahko storimo za to, da bi se med seboj razumeli, kako bi uredili, da bi se eden z drugim dobro počutili, in kako bi se dale spremeniti institucije, da bi pravica vsakogar do tega, da je razumljen, imela večje možnosti za uveljavitev.

Tistim, ki pritrjujejo Nietzschejevi zaznavi, da "zadnji človek" oddaja slab vonj, je smešno predlagati *udobje* za cilj človeške družbene skupnosti in npravstvene refleksije. A Dickensu se ta predlog ne bi zdel nesmiseln. Ravno zato so ga marksisti in drugi asketski svečeniki preklinjali kot "buržoaznega prenovitelja". Beseda "buržoazija" je marksistična različica Nietzschejevega "zadnjega človeka" – označuje vse tisto, kar želijo asketski svečeniki sprati s sebe. Kajti marksizem tako kot platonizem in hei-

¹ Ibid., str. 27. Nisem prepričan, zakaj Kundera tu uporablja besedo "zaničevano", in si želim, da je ne bi.

deggrovstvo zahteva za človeka več kot le udobje. Zahteva preobrazbo, preobrazbo po nekem enkratnem, vesoljnem načrtu; marksisti imajo vseskoz pred očmi to, kar imenujejo "novi socialistični človek". Dickens pa, razen v enem pogledu, ni želel nikogar preobražati: želel je samo, da bi opazili in razumeli ljudi, ki jih srečujemo na cesti. Želel si je, da bi se ljudje ne spravljali v zadrego s prilepljanjem moralnih oznak, temveč da bi spoznali, da imajo vsi soljudje – tako Dombey in ga. Dombeyjeva, Ana in Karenin, K. in lord Chancellor – pravico do tega, da so razumljeni.

Četudi Dickens ne postavlja višjega cilja, kot je udobje človeške družbe, je veliko prispeval k ideji enakosti in svobode. Tudi zanj velja zadnja vrstica epitafa, ki ga je Swift napisal samemu sebi: "Če si drzneš, ga posnemaj: služil je človeški svobodi."¹

A Dickens, v nasprotju s Swiftom, ki je svoje služenje človeški svobodi pravilno označil kot "divjo ogorčenost", služi svobodi na bolj meščanski način – s čustvenimi solzami in tistim, kar je Orwell poimenoval "velikodušna jeza". Kot avtor se nam zdi bolj meščanski od pisca, ki je opisal *jahuje*, ker ima več upanja za človeka in se ob njem udobneje počuti. Eden izmed kazalcev te domačnosti je dejstvo, ki ga Orwell navaja v temle odlomku:

V Oliverju Twistu, Težkih časih, Pusti hiši, Mali Dorritovi je *Dickens angleške institucije napadel s silovitostjo, ki ji odslej ne najdemo primere. A vendar mu je to uspelo, ne da bi ga pri tem zasovražili, še več, prav tisti ljudje, ki jih je napadel, so ga tako celostno pogoltnili, da je sam postal nekakšna nacionalna institucija.*²

¹ "Imitate him if you dare: he served human liberty" je Yeatsov prevod Swiftovega "... imitare si poteris, strenuum pro virili libertatis vindicem."

² George Orwell: *Collected Essays, Journalism and Letters* (Harmondsworth, Penguin 1968), vol. I, str. 414-415. V poučnem spisu *The Politics of Literary Reputation: The Making and Claiming of 'St. George' Orwell* (Oxford, Oxford University Press) John Rodden piše, da Orwell v omenjenem eseju "sebe ne le neposredno prepozna v Dickensu" (str. 181), ampak da je to poistovetenje utemeljeno, in sicer, da je to, "kar je Orwell zapisal o Dickensu (v zadnjem stavku odlomka, ki sem ga navedel), kmalu uporabil tudi zase" (str. 22). Ena plat

Pomembno je to, da si Dickens pri ljudeh ni nakopal sovraštva. Verjetno najdemo razlog delno v tem, da Dickens ni napadal nič tako abstraktnega, kot je "človeškost kot taka" ali doba ali družba, v kateri je živel, temveč konkretne primere posameznikov, ki ne upoštevajo trpljenja drugih posameznikov. Tako je lahko govoril kot "eden izmed nas" – kot glas nekoga, ki je slučajno opazil nekaj, na kar bi se vsi drugi morali odzvati z enakim ogorčenjem, takoj ko bi to sami opazili.¹

Kot pravi Orwell, je bil Dickens "prijazen paradoksist". Ta oznaka bi upravičeno ustrezala tudi Rabelaisu, Montaignu ali Cervantesu, malo teže pa Luthru, Voltairu ali Marxu. Orwellov izraz "velikodušna jeza" mi pomeni nekaj podobnega kot "jeza brez zlonamernosti, ker domneva, da je napaka prej v nevedenju kot v zlobnosti, domneva, da mora biti zlo zgolj opaženo, da bi bilo tudi odstranjeno". Takšno vrsto jeze pozneje zasledimo pri Martinu Luthru Kingu, ne najdemo pa je pri asketskih svečenikih. Ti namreč verjamejo, da družbena sprememba ni vprašanje vzajemnega prilagajanja, temveč pre-ustvarjenja – če želimo stvari obrniti na bolje, moramo ustvariti nov tip človeškega bitja, ki se bo bolj kot videza zavedal resničnosti.

identifikacije je bil patriotizem, skupen obema – občutek poistovetenja z Anglijo in njeno zgodovino, ki je preglasila vsako teorijo o mestu Anglije v svetovni zgodovini. S teoretičnega gledišča je patriotizem vedno sumljiv, kot je sumljiva vsakršna vdanost zgolj nekemu področju prostora-časa. A za ljudi, kot so Orwell, Dickens in Kundera, pomeni edino zamenjavo za patriotizem navezava na neko drugo časovno-prostorsko področje, zgodovino nečesa, kar ni država – zgodovino evropskega romana, to "zaničevano Cervantesovo dediščino".

¹ Orwell (*Collected Essays*, str. 460) pravi, da "Tudi milijonar trpi zaradi neoprijemljivega občutka krivde, tako kot pes, ki je ukradel ovčjo nogo. Skoraj vsakdo, ne glede na to, kakšno je njegovo vedenje, se čustveno odziva na idejo o medčloveškem bratstvu. Dickens je zastopal pravilo, ki so mu in mu nasploh še vedno verjamejo, celo tisti, ki ga kršijo. V nasprotnem primeru je težko razložiti, kako je mogoče, da so ga brali delavci (to je nekaj, kar se ni posrečilo nobenemu romanopiscu njegovega formata), obenem pa je bil pokopan v westminstrski opatiji." Ko bi Dickensa kdo vprašal, ali meni, da sta ta ideal in to pravilo imanentna človekovi naravi ali pač zgodovinsko pogojen razvoj, bi verjetno odgovoril, da tega niti ne ve in ga tudi ne zanima. To je take vrste vprašanje, ki ga "modrost romana" zavrača kot nepomembno in nesmiselno.

V tem smislu je njihova jeza *nevelikodušna*, saj ni usmerjena proti pomanjkanju razumevanja pri nekaterih ljudeh v odnosu do drugih, temveč proti ontološkemu manku, ki je skupen bodisi vsem ljudem ali vsaj vsem ljudem takratne dobe. Velikodušnost Dickensove, Stowove ali Kingove jeze se kaže v njihovi domnevi, da bi morali ljudje le obrniti pogled proti tistim, ki jih prizadeva bolečina, opaziti podrobnosti njihovega trpljenja, ne pa, da bi bilo treba preoblikovati njihov celotni miselni sistem.

Kot empirična trditev je ta domneva velikokrat ponarejena. Kot moralna drža pa začrtuje razliko med tistimi, ki pripovedujejo zgodbe, in tistimi, ki gradijo teorije o tem, kar leži onstran naših sedanjih predstav, saj je onstran naše sedanje govorice. Ko je Orwell v zmožnosti velikodušne jeze spoznal kazalec "svobodne inteligence", je nakazal isto nasprotovanje med teoretiki in romanopisci, kot ga skušam sam razviti v tem eseju. Že prej sem omenil, da teoretiki, kot je Heidegger, pripoved vidijo vedno kot nekaj drugorazrednega, kot uvod v doumetje nečesa globljega od zgolj vidnih podrobnosti. Romanopisci, kot sta Orwell in Dickens, pa kot drugorazredno vidijo teorijo, ki ni nikoli kaj več od nečesa, kar nas spomni na določen namen, namen, da bi zgodbo povedali bolje. Domnevam, da bi zgodovina družbenih sprememb na območju modernega Zahoda pokazala, da je to pojmovanje odnosa med pripovedjo in teorijo plodovitejše.

Trditi, da je to pojmovanje plodovitejše, pa pomeni, da si pri tem, ko tehtamo dobro in slabo, ki so ga povzročili bodisi družbeni romanopisci bodisi družbeni teoretiki, zaželim, da bi bilo več romanov in manj teorij. Želeli bi, da bi vodje uspešnih revolucij brali manj takšnih knjig, ki so jim dajale splošne predstave, in več takšnih, ki bi jim pomagale, da bi se v mislih poistovetili s tistimi, katerim bodo vladali. Ko beremo knjige, kot je zgodovina marksizma Kolakowskega, potem razumemo, zakaj je bil partijski teoretik, ki je zadolžen za "pravo ideološko smer", razen najvišjega vodje najbolj strah vzbujajoč ter osovražen član centralnega komiteja. To vas lahko spomni na dejstvo, da je Guzman, vodja kvazima-oističnega gibanja Sendero Luminoso v Peruju, napisal znanstveno razpravo o Kantu. In prav tako vas lahko spomni na Heideggrov odziv, ko so leta 1933 zaprli njegove socialdemokratske tovariše, ki bi ga lahko speljali na: "Ne vznemirjajte me z neznatnimi podrobnostmi."

Za romanopisce je v primerjavi s teoretiki pomembno ravno to, da so dobri v podrobnostih. To je še en razlog več, da Dickens pomeni paradigmo, uporabno za roman. Če znova navedem Orwella, "izjemen, očividni znak Dickensovega pisanja je *nepotrebna podrobnost*"; "ves je v fragmentih, podrobnostih – zanič arhitektura, a prekrasni strešni žlebovi – in nikdar boljši kot takrat, ko gradi značaj, ki bo v nadaljevanju prisiljen delovati nedosledno."¹ Če bi vzeli Dickensa za paradigmo Zahoda, kot upam, da bi storili moji namišljeni Azijci in Afričani, potem bi v večji sposobnosti dopuščanja raznovrstnosti videli tisto, kar je bilo najbolj poučno v nedavni zgodovini Zahoda. Z drugega stališča je to večja sposobnost, da bi očitno nedoslednost imeli ne zgolj za nekaj, kar je treba zavreči kot neresnično ali zlo, temveč le za neprimernost naših sedanjih besedišč, s katerimi razlagamo in razsojamo.² Ta sprememba v našem obravnavanju očitne nedoslednosti je povezana z naraščajočo sposobnostjo, da se ob raznovrstnosti različnih vrst ljudi počutimo udobneje in potemtakem z naraščajočo pripravljenostjo, da vsakomur dopustimo sledenje njegovi lastni luči. Ta pripravljenost odseva v vzponu pluralističnih meščanskih demokracij, skupnosti, v katerih politika postane prej stvar čustvenih klicev k ublažitvi trpljenja kot moralnih klicev k veličini.

Morda se zdi čudno, da to pripravljenost pripišemo današnjemu Zahodu – kulturi, ki jo velikokrat, upravičeno, imenujemo rasistična, seksistična in imperialistična. A to je obenem kultura, ki je zelo *zaskrbljena* nad svojim lastnim rasizmom, seksizmom in imperializmom, prav tako, kot je zaskrbljena nad tem, da bi bila evrocentrična, omejena ali intelektualno nestrpna. To je kultura, ki se je močno ozavedela svoje zmožnosti ubijalske nestrpnosti in je zato morda do nje oprezejša, občutljivejša za željo po različnosti, kot katera koli druga kultura, ki jo poznamo. Vseskoz skušam pokazati, da to zavest in občutljivost mi, zahodnjaki, bolj dolgujemo našim romanopiscem kot filozofom in pesnikom.

¹ Glej Orwell, *Collected Essays* (str. 450, 454), navedene odlomke.

² V eseju *Freud and Moral Reflection* (v *Essays on Heidegger and Others*, str. 143–163., op. prev.) dokazujem, da je naraščajoča popularnost Freudovih razlag nenadzorovanih dejanj primer tega spremenjenega odnosa do očitne nedoslednosti.

Ko postaneta strpnost in udobna skupnostnost družbeni gesli, ne moremo več upati na svetovno-zgodovinsko veličino. Če je takšna veličina – radikalno nasprotje preteklosti, osupljivo nepredstavljiva prihodnost – to, kar si želimo, bodo asketski svečeniki, kot so Platon, Heidegger in Suslov, kot naročeni. V nasprotnem primeru zadostujejo romanopisci, kot so Cervantes, Dickens in Kundera.¹ Dejstvo, da je filozofija kot literarna zvrst tesno povezana z iskanjem takšne veličine – s poskusom, da bi vse mišljenje izostrila v en sam ozek snop žarkov ter ga poslala onstran meja vsega, kar je bilo doslej premišljeno – bi morda pomagalo razložiti, zakaj med filozofi Zahoda najbolj prevladuje sodobno zahodnjaško sovraštvo do samega sebe. Za Azijce in Afričane – kot poglavitne žrtve zahodnega imperializma in rasizma – je verjetno vabljivo, da bi v tem sovraštvu videli nekaj, kar si Zahod zasluži. A jaz bi predlagal, naj sovraštvo do samega sebe razumemo kot le še en simptom že starega in nam domačega iskanja čistosti, ki teče skozi anale asketskega svečeništva tako na Zahodu kot na Vzhodu. Če postavimo te anale na stran, obstaja morda večja verjetnost, da na Zahodu najdemo nekaj razločujočega, kar lahko uporabi Vzhod, in narobe.

Prevedla **Primož Čučnik** in **Ana Jelnikar**

¹ Byron je dober primer nekoga, ki je v povečanem obsegu strpnosti in udobnosti videl ogrožanje možnosti veličine. Kolega Jerome McGann me je podučil, da se je Byron zaradi svoje ogorčenosti, med drugimi, znesel tudi nad Cervantesom: "Cervantes smiled Spain's chivalry away; / A single laugh demolished the right arm / Of his own country; – seldom since that day / Has Spain had heroes." (*Don Juan*, XIII, ii.)