

Richard Rorty

HEIDEGGER, KUNDERA ÉS DICKENS

Barabás András fordítása

Képzeld el, hogy azokat az országokat, amelyek a ma „Nyugatnak” nevezett világot alkotják, holnapra termionukleáris bombák eltüntetik a föld színéről. Csak Kelet-Ázsia és Afrika Szaharától délre eső része marad lakható, ám ezeken a területeken a katasztrófa hatására kíméletlen „nyugatiatlanítási” kampány veszi kezdetét. A kísérlet, hogy az utolsó három évszázadot kitöröljék az emberek emlékezetéből, meglehetősen eredménnyel jár. Ugyanakkor képzeljük ehhez hozzá azt is, hogy a nagy „nyugatiatlanítás” közepette néhányan – főleg egyetemi emberek – megpróbálnak annyi nyugati emléket összegyűjteni a jövő számára, amennyit csak el tudnak rejteni: könyveket, képes újságokat, kisebb tárgyakat, reprodukciókat, mozifilmeket, videoszalagokat és így tovább.

Most pedig képzeljük el azt, hogy úgy 2500 táján a katasztrófa emléke már elhalványul, a lepecsételt pincék megnyílnak, és a művészek meg a tudósok elkezdnek mesélni a Nyugatról. Sok történet fog elhangozni, sokféle tanulsággal. Az egyik, mondjuk, az egyre kifinomultabb technikára összpontosít, a másik a művészi formák fejlődésére, megint másik a szociálpolitika intézményrendszerére vagy éppen a szexuális tabukra – a történetmondók több tucat vezérfonal között válogathatnak. Az egyes történetek relatív érdekességét és hasznosságát annak alapján ítélik meg, hogy mennyire szolgálják a különböző afrikai, illetve ázsiai társadalmakat, melyekben elmesélik őket.

Ha történetesen *filozófusok* is vannak a történetírók között, könnyen elképzelhetjük, milyen vitákat vált ki közöttük, hogy mi volt „paradigmatikusan” nyugati, és hogy mi a Nyugat *lényege*. Azt is el tudjuk képzelni, hogy valakik megpróbálják összenyalábolni a történeteket, majd egyetlen történetté redukálni őket – a Nyugat egyetlen hiteles történetére, kiemelve az egyetlen igazi tanulságot. A *filozófusokat* hajlamosnak tartjuk az efféle próbálkozásokra, mivel akkor szoktuk a kultúra valamelyik szeletét „filozófiának” nevezni, amikor az elbeszélés helyébe az elmélet lép, vagyis amikor esszencializmust érzékelünk. Az esszencializmus számos területen bizonyult hasznosnak – kiváltképp a komplex mozgások matematikai viszonyainak elegáns leírásában, valamint a zavarosnak látszó makrostruktúrák mögötti, tisztán áttekinthető mikrostruktúrák ábrázolásában. Az emberi viszonyokra – történelemre, szociológiára, antropológiára – alkalmazott esszencializmust azonban egyre gyanakvóbban fogadjuk. A történelmi szabályszerűségeknek és a kultúrák lényegének szavakba öntésére – vagyis az elbeszélésnek az elmélettel való helyettesítésére – tett kísérletek, melyek azt tűzték ki célul, hogy az ember jobban megértse saját magát, rendre kudarcot vallottak. A kudarc felismerésében annyira különböző művek segítettek, mint Karl Popper Hegelről és Marxról szóló írásai, Charles Taylornak a redukcionista társadalomtudományt vagy Alastair MacIntyre-nak a hagyomány szerepét taglaló munkái.

Bár egyre terjed a felismerés, hogy a természettudományban oly eredményes esszencializmus az erkölcsi és politikai gondolkodásban hasznavehetetlen, mi, nyugati filozófusok továbbra is elkeserítő mértékben vagyunk hajlamosak az esszencializmus-

ra, amikor kultúrák között végzünk összehasonlítást. Ennek egyik legkirívóbb példája az, amikor a „Nyugatról” nem mint egy napjainkban is tartó, izgalmas kalandról beszélünk (melynek magunk is résztvevői vagyunk), hanem mint struktúráról, amelytől hátraléphetünk, hogy megfelelő távolságról vehessük szemügyre. Ez a hajlamunk részben oka, részben az eredménye Nietzsche és Heidegger a mai nyugati értelmiségre gyakorolt nagy hatásának. S ez a hajlam jól tükrözi az európai és az amerikai értelmiség társadalmi-politikai borúlátását, amiért csendben le kellett mondaniuk a szocializmusról, miközben egy csöppet sem szeretik jobban a kapitalizmust – szóval amióta Marx nem kínálja Nietzsche és Heidegger alternatíváját. Ez a borúlátás, amely olykor „posztmodernnek” nevezi magát, ez hozta magával azt a meggyőződést, mely szerint a közelmúlt nyugati történelmét jellemző vágy a nagyobb szabadság és egyenlőség után csak súlyos önámítás. A Nyugat lényegének tömörítésére és összegzésére irányuló posztmodern kísérletek fokozottan csábítóvá tették a Nyugattal mint egésznek összehasonlítását a világ többi részével mint másik egészszel. Az efféle összehasonlitgatásokban aztán könnyen felbukkannak a „keleti” vagy „nem nyugati típusú gondolkodásmód” kifejezések, hogy valami titokzatos, megváltó erőt jelöljenek, olyasmit, amiben még mindig lehet reménykedni.

Nem hiszek a Nyugat lényegének tömörítésében, nem hiszek abban, hogy úgy lehetne bánni a Nyugattal, mint valami kész, befejezett dologgal, amelyet a legnagyobb lelki nyugalommal strukturális elemzésnek vethetünk alá. S főképp az ellen a tendencia ellen tiltakozom, amely készpénznek veszi Heidegger képét a Nyugatról. Úgy látom, egyre többen hajlamosak Heideggert a Nyugat végső üzeneteként olvasni. Az üzenet nagyrészt arról szól, hogy a Nyugat, Heidegger egyik kedvenc kifejezésével élve, „kimerítette lehetőségeit”. Heidegger valóban a század egyik legnagyobb összefoglaló elméje volt, de rendkívül sokoldalú tehetsége miatt ezt az üzenetét jóval hitelesebbnek tartják, mint amennyire szerintem megérdemli. Ne feledjük, hogy Heidegger gondolkodása, bármilyen nagyszerű volt is, javarészt a filozófiára és a lírai költészetre korlátozódott; olyan személyek írásaira, akiknek ő maga a „Gondolkodó”, illetve a „Költő” címet adományozta. Heidegger úgy vélte, hogy egy történelmi kor lényegének föltárásához a kor jellegzetes filozófusának művein keresztül vezet az út, úgy, hogy megfejtjük az illető „lértelmezését”. Szerinte a Nyugat történetét úgy érthetjük meg a legjobban, ha rálelünk az egymást követő nagy filozófiai gondolkodók műveit összekapcsoló dialektikus fejlődésre. Aki filozófiát tanít, az különösen fogékony Heidegger felfogására a Nyugat történetéről és kilátásairól. Ez a fajta érzékenység azonban csak szakmai ártalom, ami ellen küzdeni kell.

Heideggert mintegy ellensúlyozandó – és egyáltalán: ellentmondva a posztheideggeriánus gondolkodásnak, amely nem hajlandó a Nyugatot napjainkban is tartó, izgalmas kalandnak tekinteni –, szeretnék előhozakodni az én anti-Heideggeremmel, Charles Dickensszel. Ha a képzeletben megmaradt afrikaiaknak és ázsiaiaknak a két szerző közül csak egyikük műveit volna lehetőségük megőrizni, én messzemenően Dickens könyveit támogatnám. Miért? Dickens hozzásegítené őket, hogy a Nyugat számára fontos – és talán egyedül jellemző – megközelítési módok egész rendszerét megismerhessék, ráadásul úgy, ahogy arra se Heidegger, se más filozófusok nem képesek. Dickens példája megtanítaná nekik, hogy a Nyugat kiemelkedő műfajaként a regényről, jelesül az erkölcsi tiltakozás regényéről töprengjenek, ne pedig a filozófiai értekezésekről. Erre a műfajra összpontosítva felismernék, hogy nem a technika, hanem a szabadság és az egyenlőség reménye a Nyugat legfontosabb öröksége. Ebből a szem-

pontból Nyugat és Kelet kölcsönhatásának kifejezőbb példája az, amikor a Tienanmen téri diákok fölteszik Beethoven IX. SZIMFÓNIA-ját, mint a dél-koreai acélművek vagy éppen a japán nyomatok hatása az XIX. század európai festőire.¹

A továbbiakban három dologra készülök ebben az írásban. Először bemutatom Heideggert, mint a nietschei „aszketikus pap” újabb megtestesítőjét. Másodszor: összefoglalom és magyarázattal látom el Milan Kundera gondolatait a regényről mint az ontoteológiai értekezés elleni lázadás eszközéről s mint az aszketikus papok kulturális uralma elleni egyházellenes reakcióról. Harmadszor: Dickensszel fogom igazolni Kundera vélekedését, mely szerint a regény a demokrácia, valamint a szabadságért és egyenlőségért vívott küzdelem legjellegzetesebb műfaja.

Heidegger kései művei az én jövőbeli afrikai és ázsiai filozófusaim kérdésére keresik az egyetlen helyes választ. Heidegger azt tanácsolná nekik, hogy először arra gondoljanak: mi semmisítette meg a Nyugatot (a technika), és innen haladjanak visszafelé. Ezután egy kis szerencsével újraalkothatnák azt a történetet, amelyet maga Heidegger mondott el: „a Lét történetét”. Heidegger számára a Nyugat a preszokratistákkal kezdődik, azzal, mit ő a „valami” és az „az” szétválásának nevez. A magában való dolog, valamint a dolog viszonya a többi dologhoz létrehozza lényeg és véletlen, valóság és látszat, objektív és szubjektív, racionális és irracionális, tudományos és tudománytalan stb. kettősségét – mindegyikük megkülönbözteti a fokozódó hatalomvágygal jellemezhető, illetve „a dolgok békés folyását” engedni képtelen történelmi korokat. Ezt a történelmet összegzi Heidegger Nietzsche *die Wüste wachst (terjed, nő a sivatag)* kifejezésével.² Heidegger előadásában a történet az általa „a világkép korszakának” nevezett korban ér a tetőpontjára, abban a korban, amelyben minden keretbe van foglalva, anyagivá van téve – akár a manipuláció, akár az esztétikai élvezet céljából. Ez a gigantizmus, az esztétikai-technikai örület kora. Ebben a korban az ember száz megatonnás bombákat készít, kiirtja az őserdőket, még posztmodernebb műalkotásokat akar létrehozni a tavalyiaknál, és filozófusok százait trombitálja össze, hogy összehasonlítsák a világképeiket. Heidegger ezeket a tevékenységeket egyetlen jelenség különféle nézeteinek tartja: szerinte a világkép korszakában bekövetkezik a Lét feledése, s az ember már nem is emlékszik arra, hogy az anyagi(as) kapcsolatokon kívül is léteznek dolgok.

Ez a látásmód jó példája annak, amit Habermas a Heideggerre jellemző „esszencialista absztrakciónak” nevez. 1935-ben Heidegger úgy vélte, hogy a sztálini Szovjetunió és Roosevelt Amerikája „metafizikailag szólva egyforma”. 1945-ben a Holocaustot, illetve a kisebbségi németek Kelet-Európából történő kitelepítését ugyanazon jelenség két-féle megnyilvánulásának tartotta. Habermast idézve „a Lét filozófusának nivelláló szemlélete még a zsidók kiirtását is képes egy csomó más eseménnyel egy szintre helyezni”.³ Heidegger különlegessége, hogy felülemelkedik azon az igényen, amely az emberi boldogság relatív mennyiségének kiszámolását szeretné, s inkább szélesebb nézőpontot választ. Számára a sikeres és a kudarcba fulladt törekvések – mondjuk Gandhi sikere és Dubček bukása – pusztán a felszínen okoznak zavart, eltérésük a lényegtől véletlenszerű, s csak arra való, hogy megzavarják a *tényleges* történések megértését.

Az, hogy Heidegger nem szentel különösebb figyelmet a Holocaustnak, jól mutatja azt az igyekezetet, amikor valaki mindenáron a Nyugat folyamatos történetének mélyére (vagy mögé) akar nézni, hogy ráleljen a Nyugat *lényegére* – tehát azt az igyekezetet, amely elválasztja egymástól a filozófust és a regényírót. Akit ez az igyekezet hajt, az úgy meséli a történetet, mintha épp a látszatokat takarítaná el az útból a valóság

feltárása érdekében. Az elbeszélés Heidegger szemében mindig is másodrangú – csábitó, de veszélyes – műfaj volt. A LÉT ÉS IDŐ elején Heidegger óvott attól, hogy az ontológiát összekeverjük az „*afféle mesemondással*”, mely utóbbi a létezőről mesél a létezőknek.⁴ Pályája végén Heidegger visszatért korábbi nézetéhez, mely szerint amit ő a „*gondolkodás feladatának*” nevezett, azt a Lét Történetének elbeszélésével is meg lehet oldani, vagyis úgy, hogy elmeséljük, hogyan merítette ki lehetőségeit a metafizika és a Nyugat. 1962-ben arra figyelmeztette saját magát, hogy abba kell hagynia a metafizikáról szóló történetek elbeszélését, és a metafizikát magára kell hagynia, ha valaha is teljesíteni akarja az említett feladatot.⁵

Bár Heidegger gyanakodva tekintett az epikára, és inkább a lírához vonzódott, leginkább mégis a drámai mesék megalkotásakor volt elemében. Úgy látom, írásaiban a legmaradandóbb és legeredetibb az, amikor a nyugati filozófiai szövegek kanonikus sorozatában rábukkan az újfajta dialektikus mintára. Azt hiszem, ehhez számára a megoldás kulcsa nem volt más, mint Nietzsche magyarázata arról, hogy amikor az „*aszketikus papok*” megkisérik a bölcsességet, a kontemplációt és a rendithetetlenséget, voltaképpen titkos és sértett hatalmi vágyukat élik ki.⁶

Heidegger azonban Nietzschén is túl akart tenni, akit ő maga úgy olvasott, mint az utolsó metafizikust. Így szeretett volna megszabadulni attól a sértődöttségtől, amely akarata ellenére is oly feltűnő volt Nietzschében. Heidegger úgy képzelte, hogy ha valóban sikerül megszabadulnia ettől a sértődöttségtől, valamint az uralkodási kényszertől, akkor végül meg fog tudni szabadulni a Nyugattól is, s képes lesz – ahogy ő mondta Hölderlin szavaival – „*új dalt énekelni*”. Úgy gondolta, ha felismeri a hatalomvágy utolsó maszkját, meg is szabadulhat ettől a vágytól. Úgy gondolta, hogy ha – a metafizikát magára hagyva – a Lét Történetének „*afféle mesemondása*” helyett „*az Ereignistől [azaz az eseménytől, a történéstől] kezd a gondolkodást*”, akkor képes lesz az epikából a lírára váltani, a Nyugat helyett valami Egészen Más felé fordulni.

Az én olvasatom szerint azonban maga Heidegger is csak egy újabb „*aszketikus pap*” volt (a kifejezés nietzschei értelmében). Törekvése, hogy tömörítve összegezze, mi is a Nyugat, és saját magát bizonyos távolságban tartsa tőle, nem volt több, mint az erő újabb játéka. Heidegger állandóan tudatában is volt annak, miféle veszélyeket rejteget ez a játék, de az állandó veszélytudat még nem biztosíték arra, hogy valóban megússzuk a veszélyes helyzetet. Heidegger – megint csak az én olvasatom szerint – ugyanúgy jár el, mint Platón, amikor megteremtette azt az érzékek feletti világot, ahonnan Athén szemlélhető, vagy mint Augustinus, amikor elképzelte Isten Városát, hogy onnan a sötét középkort vegye szemügyre. Azáltal, hogy Heidegger megteremti a saját gondolkodásának külön helyét, a saját történetét pedig az egyetlen érdemleges történetnek állítja be, magukra hagyja embertársait a küzdelmeikben, és saját magára osztja a korszak megmentőjének szerepét – éppen a cselekvéstől való elzárkózása révén. Hegel módjára Heidegger is historizálja a platóni négyyszeresen megosztott vonalat, a fejről a talpára állítva azt. A képek hasonmásainak platóni felülről való szemlélete megvan Heideggernél is – s ez a metafizikán túlról szemlélt Nyugat. Míg Platón lefelé pillant, Heidegger visszafelé. Eközben azonban mindketten azt remélik, hogy távol és tisztán tudják tartani magukat attól, amit szemlélnék.

E remény vezeti el mindkettőjüket ahhoz a gondolathoz, hogy kell léteznie valamiféle tisztító aszkézisnek, amely majd képessé teszi őket arra, hogy kapcsolatba lépjenek az Egészen Mással – hogy átítassa őket a Jó Formája, például a Nyitottság a Létre. Ez a gondolat persze fontos része a nyugati hagyománynak, s Keleten megvannak a

kézenfekvő analógiás megfelelői (esetleg forrásai). Ez az oka, hogy Heidegger lett az a XX. századi gondolkodó, akit a leggyakrabban „állítanak párbeszédbe” a keleti filozófiával.⁷ Egyes heideggeri motívumokat – mint a létezők és létezők közötti viszonyok negligálásának szükségessége, a menekvés a sűrű elfoglaltságtól vagy éppen az egyszerűség nagyszerűségére való érzékenység – Keleten is könnyű megtalálni.

A nyugati gondolkodásnak azonban más elemei is vannak – azok, amelyeket Heidegger megvetett, s amelyek sokkal nehezebben folytathatnak párbeszédet bármiféle keleti gondolattal. Különösképpen ilyen – amint arra nemsokára részletesen is rátérek – a regény: az aszketikus papoknak címzett rabelais-i válasz. Amennyiben tehát mi, filozófusok, megelégszünk Platón és a Kelet, illetve Heidegger és a Kelet párbeszédével, akkor elmondhatjuk magunkról, hogy a kultúrák közötti összehasonlító tevékenység könnyebb útját választottuk. Amennyiben azonban a filozófiára összpontosítunk, kiderülhet, hogy valójában egyetlen emberi fajtára összpontosítjuk a figyelmünket, méghozzá olyan fajtára, amelyik józan számítás szerint *bármely* kultúrában felbukkanhat: ő az aszketikus pap. Vagyis az a személy, aki azáltal akar elkülönülni embertársaitól, hogy kapcsolatba lép – ahogy ő mondja – „valódi énjével” vagy a „Léttel” vagy a „Brahmával” vagy a „Semmivel”.

Valamennyiünkben, akik filozófusok vagyunk, van egy kicsi az aszketikus papból. Mindegyikünk a lényeg után ácsingózik, és inkább az elmélet, semmint az elbeszélés felé hajlunk. Ha nem így volna, valószínűleg más hivatást választottunk volna. Ezért aztán nem árt vigyáznunk: nehogy hajlamunk arra a feltételezésre csábítson, hogy más kultúrákban csak a szánk ízének megfelelőt, csak a miénkhez hasonló izlésűt tartjuk megbízható adatforrásnak. Ne feledjük, hogy az összehasonlító filozófia *nem* a kultúrák közötti összehasonlításhoz vezető királyi út, sőt egyenesen tévútra vezethet az effajta összehasonlításban. Hiszen az is kiderülhet, hogy csupán egyetlen, kultúrákon átnyúló típus adaptációs változatait hasonlítottuk össze különböző környezetekben.

Akik megtestesítik ezt a típust, mindig megpróbálnak megszabadulni saját törzsük nyelvétől. Az aszketikus pap ezt a nyelvet *nyúlósnak* találja, a szó sartré-i értelmében. A pap arra törekszik, hogy túljusson azon vagy megszabaduljon attól, ami a nyelvben felhasználható. Célja mindig az, ami szóval ki nem fejezhető. Amennyiben rákényszerül a nyelv használatára, olyan nyelvet akar, amely a törzsénél tisztább jelentést ad a szavaknak, vagy még inkább olyat, amely tökéletesen elszakadt a törzs gyakorlatától, amelynek semmi köze sincs afféle földhözragadt dolgokhoz, mint amilyen az öröm keresése vagy a fájdalom elkerülése. Csakis az ilyen személy képes csatlakozni Nietzsche és Heidegger megvetéséhez az „*utolsó emberek*” iránt (Nietzsche kifejezése). Csakis az ilyen személy látja tisztán az értelmét Heidegger lenéző megjegyzésének, mely szerint a legsúlyosabb csapás – a sivatag kiterjedése, vagyis a Léte feledése – azzal járhat, hogy „*minden embernek stabil életszínvonalra lesz, és mindenkinek ugyanazon boldog állapot jut osztályrészül*”.⁸ Az aszketikus papoknak nincs türelmük olyan emberekkel vacakolni, akik azt hiszik, hogy a pusztai boldogság vagy a szenvedés csökkenése kárpótolhat a *Seinsvergessenheit*-ért, a Léte feledéséért.

Nietzsche „aszketikus pap” fogalmát szándékosan használom rosszálló és nemileg egyoldalú értelemben. Voltaképp egy falloszcentrikus megszállott arcképét vázoló fel, akinek a női nemhez való viszonya igencsak emlékeztet Szókratész ingerülten hátrító gesztusára, amikor megkérdezték tőle, vajon a hajnak és a sárnak is van-e Formája. Az ilyen emberben megvan Nietzsche folyton feltámadó vágya a mindenkifölött álló tisztaság után, és megvan benne Heidegger szüntelenül ismételt vágya az

egyszerűség után. Feltehetőleg ugyanúgy viszonyul a nemiséghez, mint a gazdasági eszmecserékhez, vagyis nagyon *zűrösnek* találja. Ennélfogva hajlik arra, hogy a nőket hagyományos, alárendelt szerepükben hagyja meg, látó- és gondolati távolságon kívül, és arra, hogy olyan kasztrendszeret pártoljon, amely a sűrűn feredező férfias harcokat többre tartja a bazar hónaljszagú kalmárainál. A harcost persze megelőzi a pap, aki még többször mosakszik és még férfiasabb. Még férfiasabb, hiszen nem a hús szerinti falosz számít, hanem az anyagtalanság – az anyagtalanság, amely könnyedén áthatol a képek hasonmásainak fátyolán, és az igazi valósággal lép kapcsolatba, és úgy ér el a fényhez az alagút végén, ahogyan egy közönséges harcos sose lenne képes rá.

Rabelais, Nietzsche, Freud és Derrida segédletével könnyű gúnyt úzni a kimondhatatlanság, anyagtalanság és tisztaság után sóvárgó figurákból. Amikor azonban igazságot akarunk szolgáltatni nekik, nem szabad megfélekednünk arról, hogy az aszketikus papok roppant *hasznos* emberek. Amint azt maga Nietzsche is elismerte: „*elte-kintve az aszkétaeszmenytől: az embernek, az állat-embernek eddig semmi értelme sem volt*”.⁹ Valószínűtlen, hogy akár Nyugaton, akár Keleten létrejött volna a magas kultúra, ha nem lett volna mindkét tájon olyan sok aszketikus pap. Ugyanis a törzstől eltérő nyelv keresése azt jelenti, hogy a törzs későbbi nemzedékeinek nyelve majd gazdagabbá válik. Minél aszketikusabb papokat engedhet meg magának egy társadalom, annál több fölös értékkel fantáziálhatnak e papok, s annál gazdagabbá és sokszínűbbé válhat a társadalom nyelve és tervei. Az egyéni tisztulási tervek melléktermékeinek hallatlanul komoly társadalmi hasznuk van. Az aszketikus papok közvetlen társasága csak ritkán élvezetes, és a legtöbbször semmi hasznuk sincs, ha az embert éppen a boldogság érdekli, azonban hosszú ideje ők a nyelvi újdonságok létrehozói, aminek révén egy kultúra jövője érdekesen különbözik a múltjától. E papok tették lehetővé, hogy egyes kultúrák megújítsák magukat, hogy kitörjenek a hagyományból a korábban elképzelhetetlen jövő felé.

Írásom célja azonban nem az, hogy végső, igazságos ítéletet mondjon az aszketikus papokról általában és Heideggerről különösen. Inkább meg akarom mutatni az elmentét az aszketikus pap ízlése (elméletiség, egyszerűség, szerkezet, elvonatkoztatás, lényeg) és a regényíró hajlamai (elbeszélés, részletezés, sokszínűség, véletlenszerűség) között. Mostantól szentbeszédem az itt következő evangéliumi igét magyarázza (Kundera: A REGÉNY MŰVÉSZETE): „*A regény bölcsessége nem azonos a filozófia bölcsességével. A regény nem az elmélet, hanem a humor szelleméből született. Európa egyik nagy kudarca, hogy sohasem értette meg a legeurópaibb művészetet – a regényt; sem szellemét, sem roppant ismereteit és felfedezéseit, sem történetének autonómiáját nem értette meg. Az Isten nevetése által ihletett művészet semmivel sem tartozik az ideológiai bizonyosságoknak, hanem perel velük. Akárcsak Pénélopé, éjjel felfejti a kárpitot, amit a teológusok, filozófusok, tudósok előző nap szőttek. Nem érzem magam illetékesnek arra, hogy vitába szálljak azokkal, akik Voltaire-t teszik felelőssé a Gulagért. De arra illetékesnek tartom magam, hogy azt mondjam: a XVIII. század nemcsak Rousseau, Voltaire, Holbach százada, hanem (és talán mindenekelőtt!) Fielding, Sterne, Goethe, Laclós százada is.*”¹⁰

Az első tanulság, amelyet ebből az idézetből levonhatunk, hogy más kultúrák szemrevételezésekor nagyon kell vigyáznunk az új műfajok felbuklására – azon műfajok esetén, melyek az ember hétköznapi ügyei átteoretizálásának hatására, illetve annak alternatívájaként jöttek létre. Érdekesebb és több gyakorlati haszonnal kecsegtető Kelet–Nyugat összehasonlítást tehetünk, ha egymás elméleti hagyományainak párbeszé-

dei mellé ellenelméleteink párbeszédeit is odaállítjuk. Különösen sokat segítenek nekünk, nyugati filozófusoknak a keleti tájékozódásban, ha tudomást szereznénk olyan keleti kulturális hagyományokról, amelyek neveltségessé tették a keleti filozófiát. Nem az atelier komikumra gondolok (ahogyan például Platón gúnyolja Prótagorászt, Hume a természetes teológiát, Kierkegaard Hegelt vagy Derrida Heideggert), hanem arra, amikor olyan emberek teszik neveltségessé a filozófiát, akik igyekezetük ellenére sem képesek követni valamely filozofikus gondolatmenetet, illetve akik meg se próbálnak egy gondolatmenettel lépést tartani. Nemcsak a japán Heideggerekre, indiai Platónokra, kínai Hume-okra kell odafigyelnünk, hanem a kínai Sterne-ökre és indonéz Rabelais-kra is. Ahhoz nem vagyok elég művelt, hogy megmondjam, valóban léteznek-e az utóbbiak, mindazonáltal remélem és erősen *hiszem*, hogy léteznek. Valahol Keleten bizonyára éltek olyan emberek, akik élvezettel fejtették fel a kárpitot, amit a szentek és a bölcsék szöttek.

A kárpit felfejtésének szükségességét a köznép bosszújának is tekinthetjük, amiért a papok közömbösek maradtak a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogsága iránt. Jól mutatja e közönyt az, amikor Horkheimer és Adorno úgy keresik a felvilágosodás dialektikáját, hogy a CANDIDE-ot ugyanabba a rendszerbe ágyazhassák be, mint Auschwitzot, amikor hagyják, hogy az e rendszerben való elmélyülés meggyőzze őket: a felvilágosodás reményei hiábavalónak bizonyultak. De jól mutatja az is, amikor Heidegger elmismásolja a különbséget az autógyárak és a haláltáborok között. Mi, filozófusok nem csupán olyan dialektikus mintákat akarunk látni, amelyek a köznép számára láthatatlanok maradnak, hanem ahhoz is ragaszkodunk, hogy ezek a minták adják a világtörténelmi drámák kulcsát. Aszkézis ide vagy oda, saját magunkat akarjuk látni, és olyanokat, akik hasonlítanak ránk, amint valamiféle, a magántermészetűnél magasabb rendű dologgal foglalkozunk. Magántermészetű mániáinkat, a tisztaságról, újszerűségről és autonómiáról alkotott magánfantáziáinkat valami nálunk nagyobb akarjuk összefüggésbe hozni, valami kauzális hatalommal, valami rejtett, a dolgok mélyén megbúvó jelenséggel, ami titokban irányítja az emberiség ügyeinek alakulását.¹¹

Kundera szempontjából az emberiség dolgainak esszencialista megközelítése – ahogy a filozófusok teszik –, illetve az ő törekvése, hogy a szemlélődést, a dialektikát és a végzetet a kalanddal, az elbeszéléssel és a véletlennel helyettesítse, nem más, mint erősen burkolt kimondása annak: ami az én szememben fontos, az többet nyom a latban, mint az, ami szerinted fontos, és feljogosít engem arra, hogy füttyöljek rá, mi fontos neked – ugyanis én kapcsolatban vagyok valamivel (a valósággal), amivel te nem. A regényíró erre azt veti oda: neveltségessé azt hinni, hogy az egyik ember erősebb kapcsolatban lehet bármilyen nem emberi jelenséggel, mint a másik. Neveltségessé, hogy valaki, aki a szavakkal kimondhatatlan Mást hajszolja, emiatt ne vegye észre, hogy a többi ember miféle, az övétől igencsak eltérő célokat kerget. Neveltségessé dolog azt képzelni, hogy a boldogság kergetését *bárki* meghaladhatná, vagy azt, hogy bármiféle elmélet több lehetne, mint a boldogság keresésének eszköze, s hogy létezik egy Igazság nevű valami, amely felülmúlja a kéjt és a kint. A regényíró olyanok lát bennünket, filozófusokat, amilyenek Voltaire látta Leibnizet vagy Swift a laputai tudósokat vagy Orwell a marxista teoretikusokat – tehát neveltségessé alakoknak. S azért vagyunk neveltségessé, mert megakadályozzuk saját magunkat abban, hogy meglássuk, amit mindenki más jól lát – például a szenvedés növekedését és csökkenését –, miután meggyőztük magunkat arról, hogy ezek a dolgok „csupán látszatok”.

A regényíró a látszat–valóság megkülönböztetés helyett többféle nézőpontból, sokféleképpen leírva mutatja be ugyanazokat az eseményeket; és éppen azt találja rop-pant nevetségesnek, ha valaki megpróbál egyetlen leírást kitüntetni, s ezzel takarózik, amiért a többről tudomást se vesz. A regényíró szemében nem az a hősiesség, amikor sikerül egy kivételével az összes lehetséges leírást szilárdan visszautasítani, hanem az, ha képesek vagyunk ide-oda mozogni közöttük. Legalábbis így értelmezem Kundera szövegét: „*De az ember éppen hogy akkor lesz egyénné, amikor elveszíti bizonyosságát az igazságban és a többiek egyöntetű egyetértését. A regény az egyének képzeletbeli mennyországa. Az a birodalom, ahol senki sincs birtokában az igazságnak, sem Anna, sem Karenin, de ahol mindenkinek joga van hozzá, hogy megértsék, Annának is, Kareninnek is.*”¹²

Kundera itt a *regény* szót a *demokratikus utópia* szinonimájaként használja – olyan elképzelt, jövőbeli társadalomban, ahol még álmában se hiszi senki, hogy Isten vagy az Igazság vagy a Dolgok Természete az ő oldalán áll. Ebben a társadalomban még csak nem is álmódna senki olyat, hogy bármi valószínűbb lehet a kéjnél és a kinnál, vagy hogy van egy ránk rótt kötelesség, amely erősebb, mint a boldogság keresése. A demokratikus utópia közösségében a türelem és a kíváncsiság a legfőbb szellemi erény, nem pedig az igazság keresése. E társadalomban még halvány hasonmása sem létezik az államvallásnak vagy az állami filozófiának. A filozófiából mindössze John Stuart Mill *A SZABADSÁGRÓL* című értekezésének, illetve egy rabelais-i karneválnak a maximája marad meg, amely szerint bárki bármit megtehet, ami nem okoz kárt másnak. Ahogy Kundera mondja: „*Az egyetlen Igazság világát és a regény relatív, kétértelmű világát egészen más anyagból gyúrták.*”

Ha akarjuk, úgy is tekinthetjük Kunderát és Heideggert, mint akik megpróbálják legyőzni a közös ellenséget: a nyugati metafizika hagyományát, amely tulajdonképpen az Egyetlen Igaz Leírás híve, hogy bemutathassa a látszatok sokfélesége mögötti szerkezetet. A hagyomány alternatívájaként azonban felettébb különböző megoldásokat ajánlanak. Heidegger számára a metafizika ellentéte a Nyitottság a Létre, s ez szerinte a legegyszerűbben a technika korszaka előtti, változatlan szokásrendszerű parasztközösségekben valósulhat meg. Heidegger pasztorális utópiájának színhelye a hegyek közötti, ritkán lakott völgy, ahol az életformát az ősi „négyességhez”, a földhöz, az éghez, az emberhez és az istenekhez való viszony határozza meg. Kundera dickensi utópiájában ott lüktet az élet, egy sereg különféle örömet egymás vesszőparipáiban, és – ahelyett, hogy az ősidők miatt izgatnák magukat – az újra vannak kiéhezve. Minél népesebb, vegyesebb összetételű és ricsajozóbb a tömeg, annál jobb. Heidegger szerint az uralomvágy legyőzéséhez hátra kell lépnünk, hogy bizonyos távolságból szemlélhessük a Nyugatot és hatalmi harcainak történetét, ahogyan a hindu bölcs tekint messziről az életkerékre. Kundera szerint ezzel szemben az uralomvágy leküzdéséhez fel kell ismernünk, hogy mindig mindenkiben megvan (és meglesz) ez a vágy, viszont le kell szögeznünk, hogy senkinek sincs hozzá több vagy kevesebb joga, mint másnak. Senki sem képviseli az igazságot, sem a Létét, sem a Gondolkodását. Senki sem képvisel *semmiféle* Más vagy Magasabb Rendűt. Mindannyian saját magunkért állunk helyt, mint egyenjogú lakói az egyének paradicsomának, ahol mindenkinek joga van hozzá, hogy megértsék, de senkinek sincs joga, hogy uralkodjék.

Kundera így foglalja össze az aszketikus papokhoz fűződő nézeteit: „*Az ember olyan világra vágyik, ahol a jó és a rossz világosan megkülönböztethető, mert vele született a csilláptálatlan igény, hogy mielőtt megértené, ítélkezzék. Erre a vágyra épülnek a vallások és az ideológiák. Megkövetelik, hogy valakinek igaza legyen; vagy Anna Karenina egy korlátolt zsarnok*

áldozata, vagy Karenin az áldozata egy erkölcstelen nőnek; vagy az igazságtalan törvényszék ítéli el az ártatlan K.-t, vagy az isteni igazság rejtőzik a törvényszék mögött, s K. bűnös. Ebben a »vagy-vagy«-ban nyilatkozik meg az, hogy képtelenek elviselni az emberi dolgok lényegi viszonylagosságát, képtelenek szembenézni a Legfelső Bíró hiányával.¹³

Egy rövid utalásban Kundera udvariasan úgy értelmezi Heidegger „a Lét feledése” kifejezését, hogy az tulajdonképpen az emberi dolgok lényegi viszonylagosságának a feledését jelenti.¹⁴ De ez így túl udvarias megfogalmazás. Heidegger soha, még korai „pragmatista” időszakában¹⁵ sem hitt a lényegi viszonylagosságban (a kifejezés kunderai értelmében). Heidegger műfaja azonban – mint már említettem – a líra, hőse Hölderlin, és nem Rabelais vagy Cervantes. Heidegger számára a többi ember csak a Gondolkodó és a Költő kedvéért létezik. Ahol van Gondolkodó vagy Költő, ott megvan az emberi élet létjogosultsága, mert azt a helyet valami Egészen Más érinti meg, és ott valami Egészen Más lehet megérinteni. Ahol meg se Gondolkodó, se Költő, az a táj terméketlen.

Míg Heidegger számára bizonyos emberek életének bizonyos pillanatai megváltják a történelmet, és magukba sűrítik a múltat, Kunderának a lényeg az, hogy a történelem ne álljon meg egy percre sem, és hogy az ember belévesse magát. De az utóbbi mozdulat nem az, amit az ideologikus forradalmár javasol; nem a Hagyomány helyettesítése az Ésszel vagy a Tévedés az Igazsággal. Kundera szerint ha kíváncsiak vagyunk rá, mi nem valósult meg a felvilágosodás szép reményeiből, inkább Flaubert-hez forduljunk, semmint Horkheimerhez vagy Adornóhoz: „Flaubert a butaságot fedezte fel. Ki merem mondani, hogy ez a legnagyobb felfedezése annak a századnak, mely oly büszke volt tudományos szellemére. Persze Flaubert előtt is tudtak a butaság létezéséről, de némileg másképp értelmezték; egyszerűen az ismeretek hiányának, a nevelés által pótolható fogyatékoságnak tartották. Flaubert-nek a butaságról való látomásában az a legmeghökkenőbb, a legbotránysabb, hogy az ostobaság korántsem enyészik el a tudomány, a technika, a haladás, a modernség hatására, épp ellenkezőleg, maga is együtt halad a haladással!”¹⁶

Ha jól értem, Kundera azt mondja, a felvilágosodás tévedett, amikor egy butaságtól mentes kor eljövetelében reménykedett. Ehelyett inkább abban kell bízni, hogy eljön egy kor, amelyben a butaság uralkodó változatai kevesebb szükségtelen fájdalmat fognak okozni, mint ma a mi butaságunk változatai. Minden kornak megvan a maga dicsősége és a maga butasága. A regényíró feladata, hogy mindkettőről friss beszámolót adjon. Mivel a Legfelső Bíró és az Egyetlen Hiteles Leírás nem létezik, mivel nem lehet elmenekülni az Egészen Másba, a regényíróé a lehető legfontosabb hivatás. De ezt a hivatást csak akkor lehet jól betölteni, ha olyasvalaki szánja rá magát teljes lelkesedéssel, akit nem zavarnak történetietlen keretben zajló történelemről szőtt álmok; aki nem hisz az általános emberi természetben, amelyre hivatkozva a történelmet meg lehet magyarázni, és aki nem lát maga előtt egy távoli, isteni eseményt, ahová a történelem szükségképpen tart. Akkor értékeljük súlyának megfelelően az emberi dolgok szükségszerű viszonylagosságát (a kunderai értelemben), hogyha szakítunk az aszketikus papok tulajdonságainak utolsó nyomaival is – nem próbálunk meg elmenekülni az idő és a véletlen elől, és nem tekintjük magunkat egy olyan színdarab szereplőinek, amelyet már jóval színre lépésünk előtt megírtak. Heidegger úgy vélte, megszabadulhat a metafizikától, az Egyetlen Igazság eszméjétől, ha historizálja a Létet és az Igazságot. Azt gondolta, megszabadulhat a platóni eszkepizmustól, ha inkább az eseményről, az *Ereignis*ről (a Nyugatról) mond el egy történetet, mint a *Létről*. Kundera szempontjából azonban Heidegger törekvése csupán egy volt az idő és a véletlen

előli menekülési stratégiák közül, még ha ezúttal a történetiség – és nem az örökkévalóság – irányába történt is a lépés. Kunderának az örökkévalóság és a történetiség egyaránt nevenséges fogalom.

Kunderának és Heideggernek a nyugati metafizikai hagyományra adott válaszai a véghez való viszonyukban különböznek a legfeltűnőbbben. Kundera számára legalább annyira fontos, hogy a Nyugat kalandját nyitottnak lássa – örökösen újfajta regényekkel, melyek különös, új örömeket és nagyszerű, új butaságokat rögzítenek –, mint Heideggernek az, hogy a Nyugat igenis kimerítette lehetőségeit. Erre utal Kundera állítása, hogy a regénynek nincsen *természete*, csak *története*, hogy a regény *felfedezések egymásra következése*.¹⁷ A regény műfajának nincs platóni Formája, amelyhez fel kellene nőnie, nincs lényegi szerkezete, amely egyes regényekben jobban valósul meg, mint másokban – legfeljebb annyira, amennyire minden egyes embernek is van Formája és szerkezete. A regény ugyanúgy nem képes kimeríteni a lehetőségeit, ahogyan az emberek sem szűnnek meg a boldogság után vágyakozni. Ahogy Kundera írja: „Az egyetlen összefüggés, amelyben felmérhetjük egy regény értékét, az európai regény történetének összefüggésrendszere. A regényíró senkinek sem tartozik számadással, csak Cervantesnek.”¹⁸

Ugyanez a gondolat merül fel akkor, amikor Kundera azt állítja, hogy a regény és Európa történetét nem lehet az európai politikai helyzet jövője alapján megítélni – vagy akár a Nyugat tényleges sorsa alapján –, bárhogyan alakuljon is az. Konkrétan: ha a Nyugatnak sikerül a saját bombáival felrobbantania önmagát, azt még nem tekinthetjük a regény vagy Európa fölött kimondott ítéletnek; és hasonlóképpen nem számít ítéletnek, ha esetleg végtelen totalitárius éjszaka köszöntene ránk. Ha mégis ítéletnek tekintenénk, az olyan volna, mintha az emberi életről valamilyen véletlen baleseti halálok alapján mondanánk véleményt, vagy mintha a fejlett nyugati technikát Auschwitz alapján ítélnék meg. Kundera szavaival: „Régebben én is azt gondoltam, hogy műveink és cselekedeteink egyetlen illetékes bírója a jövő. Később megértettem, hogy a jövővel való flörtölés minden konformizmusok legrosszabbika, gyáva hízélgés az erősebbnek. Mert a jövő mindig erősebb a jelennél. Persze, csakugyan ő fog megítélni bennünket. És minden bizonnyal illetéktelenül.” Majd így folytatja: „De ha a jövő nem érték a szememben, kihez, mihez kapcsolodom? Istenhez?, a hazához?, a néphez?, az egyénhez? Válaszom éppolyan nevetséges, mint amilyen őszinte: senkihez és semmihez sem kapcsolodom, egyedül Cervantes alábecsült örökségéhez.”¹⁹

Kunderának „az egýenek paradicsoma” kifejezése magától értetődően ráillik Dickensre, hiszen az ő regényeinek széles körben ünnepelet és legmaradandóbb tulajdonsága a szereplők osztályokba sorolhatatlan egyedisége. A Dickens-figurák nem hagyják magukat erkölcsi típusokba gyömöszölni, nem beszélhetünk róluk úgy, hogy ilyen és ilyen erények, olyan és amolyan bűnök megtestesítői. Épp fordítva: a szereplők *átveszik* az erkölcsi elvek, a bűnök és erények listáinak helyét, lehetővé téve, hogy egymást „Heep Uriásnak”, „Pickwick úrnak”, „Barkisnak” vagy „Micawber úrnak” nevezzük. A „*regény bölcsességén*” (Kundera) alapuló világban az erkölcsi összehasonlításokat és ítéleteket tulajdonnevek segítségével fogalmazzák meg, nem pedig szakkifejezésekkel vagy általános elvekkel. Az a társadalom, amelyik erkölcsi szokincset ontoteológiai vagy erkölcsstani értekezések helyett a regényekből meríti, nem tesz fel önmagának kérdéseket az ember természetéről, az emberi lét értelméről, illetve jelentéséről. Sokkal inkább azt kérdezi meg magától: mit kell tennünk, hogy az emberek kijöjjenek egymással, hogyan intézzük a dolgainkat, hogy kellemesek legyünk egymás számára; mit kell megváltoztatni az intézményeken, hogy a jog szerint mindenkit meghallgatassanak és mindenki megértésben részesüljön.

Akik egyetértenek Nietzschével abban, hogy az „utolsó embereknek” kellemetlen szaguk van, azok számára nevelés az hallani, hogy az emberi társadalom szervezetének és az erkölcsi ítéleteknek a célja a *jólét*. Dickens számára azonban ez csöppet sem nevelés. Ki is átkozták őt a marxisták és más aszketikus papok, mint „polgári reformer”. A marxisták ajkán a „polgári” ugyanazt jelenti, mint a nietzschei „utolsó ember” – vagyis mindent, amit az aszketikus pap el akar törölni. Merthogy a marxizmus – akárcsak a platonizmus és a heideggerizmus – többet akar az emberek számára a jólétnél: meg akarja változtatni őket, méghozzá egyetlen, az egész világot átfogó terv szerint. A marxisták ezért papoltak folyton az „új, szocialista embertípus”-ról. Dickens nem akart megváltoztatni senkit, legfeljebb egy szempontból: hogy észrevegye és megértse az utcán a többi embert. Nem azt akarta, hogy megnehezítsük egymás életét az erkölcsi címkék ragasztgatásával, hanem hogy rájövünk: embertársainknak – Dombeynek meg a feleségének, Annának és Kareninnek, K.-nak és a lordkancellárnak – jár a megértés.

Hiába nem volt magasabb rendű célja az emberi közösség jólétének, Dickens mégis rengeteget tett az egyenlőségért és a szabadságért. „Szép Szabadságért síkra száll”²⁰ – Swift saját magáról írott sírfeliratának ez a sora Dickensre is ráillik. Dickens azonban nem „vad felháborodással” szolgálta az ember szabadságát (ahogyan Swift minősítette magát), hanem jóval polgárabb módon: érzelmes könnyekkel és – Orwellt idézve – „szelíd haraggal”. Dickens sokkal polgárabb szerzőnek tűnik, mint az, aki a nyihahák országáról írt, mert sokkal jobban érzi magát az emberek között, és sokkal reményteljesebbnek látja őket. Ezt az otthonos érzést jelzi az is, amiről Orwell beszél: „a TWIST OLIVÉR-ben, a NEHÉZ IDŐK-ben, az ÖRÖKÖSÖK-ben és A KIS DORRIT-ban Dickens olyan hevesen rontott neki az angol intézményrendszernek, ahogy azóta se senki. Sikerült azonban úgy megírnia, hogy nem gyűlölték meg emiatt, mi több, a megbíráltak annyira elfogadták a személyét, hogy maga is nemzeti intézménnyé vált.”²¹

A lényeg itt az, hogy Dickens nem gyűlöltette meg magát. Úgy vélem, részben azért, mert sosem támadott meg elvont dolgokat, például „az emberiséget mint olyat”, vagy éppen saját korát, illetve saját társadalmát – sokkal inkább konkrét eseteket írt meg bizonyos emberekről, akik nem vettek tudomást embertársaik szenvedéséről. Vagyis úgy beszélhetett, mint aki „közülünk való”, mint olyasvalaki, aki véletlenül tudomást szerzett egy esetről, amelyet vélhetőleg mi is hasonló felháborodással vettünk volna tudomásul.²²

Orwell „jókedvű antinomistának” tartotta Dickenst, és ez a kifejezés Rabelais-ra, Montaigne-re és Cervantesre is ráillik – Lutherre, Voltaire-re vagy Marxra azonban egyáltalán nem. Ennélfogva az orwelli „szelíd harag” jelentése afféle „rosszindulattól mentes harag, hiszen a hiba okának inkább a tudatlanságot tartja, mint a rosszasságot, és feltételezi, hogy a gonoszal elég észrevenni ahhoz, hogy megjavítsuk”. Ez a fajta harag jellemezte később ifj. Martin Luther Kinget – de idegen maradt az aszketikus papoktól. Az utóbbiak ugyanis azt hiszik, hogy a társadalmi változás nem kölcsönös alkalmazkodással, hanem újjáteremtéssel jár – hogy a dolgok jobbá tételéhez új embertípust kell teremtenünk, olyat, aki inkább a valóságnak hisz, mint a látszatoknak. Ez a harag *korántsem szelíd*, amennyiben nem emberek és emberek közötti meg nem értés a tárgya, hanem valamiféle ontológikus hiány, amely jellemző általában az emberekre, de legalábbis korunk emberiségére. Dickens, Stowe és Martin Luther King haragjának szelidségét az is mutatja, hogy feltételezik, elég, ha az emberek a megszorítottakra függesztik tekintetüket, ha észreveszik az elszenvedett fájdalmak *részleteit*, és nincs szükségük gondolkodásuk teljes átalakítására.

Ezt a feltételezést mint tapasztalati állítást gyakran meghamisítják. Erkölcsi alapállásként a feltételezés megkülönbözteti a történetmondó embert és azt, aki elméletet alkot arról, ami mai fantáziánkon túl van (mivel mai nyelvünkön is túl van). Azt hiszem, hogy amikor Orwell a szelid harag képességét a „szabad értelem” jelének látta, ugyanazt a különbséget körvonalazta az elméleti ember és a regényíró között, amelyet ebben az esszében igyekszem kifejtani. Korábban azt állítottam, hogy a Heidegger-féle teoretikusok az elbeszélést mindig csak szükségmegoldásként fogadták el, mintegy a látható részletek mögé tekintő mélyebb megértés előkészítéseként. Orwell, Dickens és a hozzájuk hasonló regényírók viszont arra hajlanak, hogy mindig az elméletet tartásuk szükségmegoldásnak, ami legfeljebb egy bizonyos célra emlékeztet, arra, hogy jobban sikerüljön elmondani a történetet. Úgy vélem, hogy a modern Nugat társadalmi változásainak története azt mutatja: ez a második elképzelés az elbeszélés és az elmélet kapcsolatáról mindenképpen gyümölcsözőbb.

Gyümölcsözőbb, ami azt jelenti: ha mérleljük a társadalmi regények szerzői és a társadalomelméletek szerzői által elkövetett jót és rosszat, az az érzésünk támad, bár csak több regénnyel és kevesebb elmélettel volna dolgunk. Örölnénk, ha a sikeres forradalmak vezetői kevesebb könyvet olvastak volna az általános eszmékről, és több olyat, amelyekből meg lehet tanulni, hogyan azonosuljanak képzeletben azokkal, akik fölött a hatalmat gyakorolják. Amikor olyan könyv akad a kezünkbe, mint Kolakowskié a marxizmus történetéről, megértjük, hogy a párt teoretikusa, a „helyes ideológiai vonalvezetésért” felelős funkcionárius miért volt (a pártvezért leszámítva) a legrettegettebb és leggyűlöltebb tagja a Központi Bizottságnak. Ez emlékezetünkbe idézheti Guzmánt, a kvázi-maoista perui Fényes Ösvény mozgalom vezetőjét, aki bizony Kant-ról írta a disszertációját. Vagy épp Heidegger kurta reagálását szociáldemokrata kollegáinak bebörtönzésére 1933-ban: „*ne zargassatok jelentéktelen részletekkel*”.

A fontos különbség a regényírók és a teoretikusok közt épp az, hogy az előbbieknél finom érzékük van a részletekhez. Ez újabb érv mellett, miért éppen Dickens olyan hasznos paradigma a regény szempontjából. Legyen szabad megint Orwell idézmem: „*Dickens írásomak szembetűnő, összetéveszthetetlen jellegzetessége a sok szükségtelen részlet... Dickens csupa töredék, csupa részlet – az építmény rohad, de a gorgók csodálatosak –, és akkor a legkitűnőbb, amikor egy szereplőt formál meg, akinek később következtelenül kell majd cselekednie.*”²³ Ha Dickenst az egész Nyugat paradigmájává tesszük, ahogyan reményeim szerint az írás elején említett képzeletbeli afrikaiak és ázsiaiak is, akkor beláthatjuk, hogy a Nyugat történetének utolsó szakaszában a másság elviselésének egyre fejlettebb képessége volt a legtanulságosabb. Másképpen nézve: ezzel a képességgel jobban tudjuk kezelni a látszólagos következtelenséget. Nem fogjuk visszautasítani mint nem valóságosat vagy rosszat, hanem annak jelét fogjuk látni benne, hogy jelenlegi szókincsünk még nem alkalmas arra, hogy megmagyarázzuk vele, vagy ítéletet alkossunk róla.²⁴ A látszólagos következtelenségek kezelésében bekövetkezett változás együtt jár azzal, hogy egyre könnyedebben viseljük a különféle emberek társaságát, és ezért egyre jobban hajlunk arra is, hogy hagyjuk őket a saját elveik szerint élni. Ezt a hajlandóságot tükrözi a plurális polgári demokráciák, társadalmak létrejötte, amelyekben a politika inkább érzelmi elhivatottság a szenvedések csillapítására, semmint a nagyság erkölcsi parancsa.

Talán furcsán hangzik, hogy ezt a hajlandóságot a közelmúlt Nyugatjának tulajdonítom – annak a kultúrának, amelyet gyakran és jó okkal tartanak rasszistának, nemileg diszkriminatívnek és imperialistának. De természetesen ugyanez a kultúra ag-

gódik olyan nagyon önnön rasszizmusa, nemi diszkriminációja és imperialista mivolta miatt, nem beszélve túlzott Európa-központúságáról, provincializmusáról és szellemi intoleranciájáról. Épp a nyugati kultúrában tudatosult, hogy képes a gyilkos intoleranciára, s pontosan emiatt fél tőle, emiatt reagál olyan érzékenyen a kívánatos másásra – sokkal inkább, mint bármely másik kultúra. Azt kívántam kifejtetni, hogy a nyugatiak ezért a tudatosságért és érzékenységért elsősorban a regényíróiknak lehetnek hálásak, és nem a filozófusaiknak vagy a költőiknek.

Amikor a tolerancia és a kellemes együttélés lesz a társadalom jelszava, a világtörténelmi nagyságban már nem érdemes reménykedni. Ha valaki ilyen nagyságra vágyik – a múlttól való radikális különbözésre, káprázatosan beláthatatlan jövőre –, akkor aszketikus papok (mint Platón, Heidegger vagy Szuszlov) fogják előzönlíteni a terepet. De ha nem, akkor annak Cervantes, Dickens és Kundera láthatja kárát.²⁵ Az a tény, hogy a filozófiát mint műfajt sokan közel érzik a küldetéstudatú nagysághoz – amikor a fő törekvés az, hogy a gondolatainkat egyetlen vékonyka sugárba összpontosítsuk, és minden eddig gondolt gondolatot túlra irányítsuk –, talán megmagyarázza, miért éppen a filozófusok között uralkodott el annyira a manapság gyakori nyugati önutálat. Bizonyára erős a csábítás, hogy a nyugati imperializmus és rasszizmus legfőbb áldozatait, az afrikaiak és az ázsiaiak azt gondolják: a Nyugat alaposan rászolgált erre az önutálatra. Magam azonban azt javaslom, az önutálatot tekintsük nyugodtan a tisztaság hajszolása újabb tünetének, hiszen ez a hajsza a keleti és a nyugati aszketikus papság évkönyveiben egyaránt végigvonul. Ha félretesszük ezeket az évkönyveket, nagyobb eséllyel fogunk olyan megkülönböztető nyugati jegyeket találni, amelyeket a Kelet is hasznosíthat, és viszont.

(Az esszé Richard Rorty *ESSAYS ON HEIDEGGER AND OTHERS* című könyvében jelent meg HEIDEGGER, KUNDERA AND DICKENS címmel. [II. kötet, 66. oldal, Cambridge University Press, 1991.])

Jegyzetek

1. A híradások szerint, amikor a katonai egységeket feltartóztatták a térre vezető utakat előzönlő emberek, a diákok lejátszották a szimfónia egyik felvételét. A nyugati hatás hasonló példája volt, amikor a diákok Thoreau és ifj. Martin Luther King nevét skandálták.
2. Lásd Heidegger: *WAS HEIßT DENKEN?* Niemeyer, Tübingen, 1954. 11. k. o.
3. Habermas: *WORK AND WELTANSCHAUUNG: THE HEIDEGGER CONTROVERSY FROM A GERMAN PERSPECTIVE*. *Critical Inquiry* 15. szám (1989. tél), 453. o.
4. Vö. *LÉT ÉS IDŐ*. Gondolat, 1989. 93. o.
5. Lásd Heidegger: *ZUR SACHE DES DENKENS*. Niemeyer, Tübingen, 1969. 25. és 44. o.
6. Tessék, egy kis izelítő, mit irt Nietzsche az

„aszketikus papok”-ról: „A vitás pont az az érték, amit az aszketikus pap az életnek tulajdonít. A léte-zést (amely magába foglalja az egész »természetet«, egész átmeneti, földi világunkat) egy más összetevőkből álló Léttel utközteti, mellyel az előbbi ellentétes – sőt ki is zárja azt –, hacsak nem akar önmaga ellen fordulni; ez esetben földi létünket nyugodtan tekinthetjük hidnak a transzcendencia felé. Az aszketika az életet olyan labirintusnak látja, amelyben valamennyi lépésünket vissza kell keresnünk, egészen a kezdőlépésig, illetve olyan hibának, amelyet csak roppant elszánt cselekedettel lehet jóvátenni, mi több, meg is követeli, hogy az emberek ezen eszmény szerint éljék az életüket. Ez a mélységesen visszataszító etikai szabály a legkevésbé sem ritka és elszigetelt jelenség az emberség történelmében – sok-

kal inkább az egyik legelterjedtebb és leghosszabb műltra visszatekintő hagyomány.” AZ ERKOLCS GENEALÓGIÁJA. III. 11.

7. Lásd például Graham Parkes (szerk.): HEIDEGGER AND ASIAN THOUGHT (Hawaii University Press, Honolulu, 1987). Mint azt a későbbiekben tisztázni fogom, kétségeim vannak Parkes nézetével kapcsolatban (2. o.), mely szerint „Heidegger állítását, hogy ő lenne az első nyugati gondolkodó, aki túllépett a hagyományon, komolyabban kell venni, amennyiben gondolatái a teljesen idegen környezetben és idegen nyelveken fogant, kétezer éves eszmékre is rezonálnak”. E rezonancia nemcsak a transzcendencia, hanem a regresszió jele is lehet – mintegy az anyaméhbe való visszatérésként.

8. Lásd Heidegger: WAS HEIßT DENKEN? 11. o. Heidegger továbbmegy, és azt mondja, hogy Nietzsche *die Wüste wächst* kifejezése máshonnan jön: „aus einem anderen Ort als die gängigen Beurteilungen unserer Zeit” („korunk szokásos ítéleteinek más helyéről”).

9. AZ ERKOLCS GENEALÓGIÁJA. III. 28.

10. Milan Kundera: A REGÉNY MŰVÉSZETE (fordította Réz Pál). Európa, 1992. 196–197. o.

11. Ezt a késztetést (utalással Heideggerre) CONTINGENCY, IRONY, AND SOLIDARITY című könyvem 107. k. és 119. k. oldalain részletezem (Cambridge University Press, 1989). [ESETLEGESSÉG, IRÓNIA, SZOLIDARITÁS. Beck András kritikáját a könyvről l. *Holmi*, 1991/11. – A szerk.]

12. Kundera: A REGÉNY MŰVÉSZETE 195–196. o.

13. Uo. 17–18. o.

14. Uo. 13–15. o. Itt, a könyv elején Kundera úgy vélekedik Husserl *életvilág* (*Lebenswelt*) és Heidegger *világban-való-lét* kifejezéséről, hogy szemben állnak „az európai tudományok egyoldalúságával, amelyek a világot a technika és a matematika pusztá vizsgálati tárgyává zsugorították”, és mellékesen mindkét terminust saját, az emberi dolgok lényegi viszonylagosságát állító gondolatához hasonlítja. Ez azonban félrevezető: Husserl és a fiatal Heidegger ragaszkodtak hozzá, hogy lehatoljanak az *életvilág*, a *világban-való-lét* alapvető, állandó szerkezetéig. Ezt a szerkezetet Kundera helyett is fel fogjuk tárni a továbbiakban.

15. Lásd Mark Okrent: HEIDEGGER'S PRAGMATISM (Cornell University Press, Ithaca N. Y.,

1988). A könyv úgy mutatja be Heidegger pályáját, hogy megkülönbözteti korai pragmatizmusát későbbi pragmatizmusellenességétől.

16. Kundera: A REGÉNY MŰVÉSZETE. 199–200. o.

17. Uo. 16. o.

18. Uo. 184. o.

19. Uo. 32–33. o. Nem tudom, miért mondja Kundera „alábecsült”-nek. Bárcsak ne mondaná.

20. Weöres Sándor fordítása.

21. George Orwell: COLLECTED ESSAYS, JOURNALISM AND LETTERS (Penguin, 1968). I. kötet, 414–415. o. John Rodden tisztázó munkája (THE POLITICS OF LITERARY REPUTATION: THE MAKING AND CLAIMING OF 'ST. GEORGE' ORWELL. Oxford University Press, 1989) megemlíti azt is, hogy Orwell az esszéjében „közvetlenül azonosította magát Dickensszel” (181. o.), és azt is, hogy ez az azonosulás helyénvaló, amennyiben „amit Orwell leírt Dickensről [az általam idézett rész utolsó mondatában], csakhamar magára Orwellre is érvényessé vált” (22. o.). Az azonosulás egyik oldala a két író patriotizmusa – olyan azonosulás Angliával és történetével, amely túlélt mindenféle elméletlen Anglia helyéről a világtörténelemben. Az elméleti ember szempontjából a patriotizmusnak minden formája gyanús, amiképpen az bármiféle lojalitás a tér-idő egyetlen szeletéhez. De az Orwell-, Dickens-, Kundera-szerű emberek számára a patriotizmus pótléka csakis a tér-idő egy másik szelete lehet, mondjuk nem egy ország történelme – például az európai regény története. „Cervantes alábecsült öröksége”.

22. Orwell (COLLECTED ESSAYS. I. kötet, 460. o.) szerint „még egy milliómost is nyomaszt némi büntudat, akár a lopott birkacomból marcangoló kutyát. Viselkedésétől függetlenül szinte mindenkiben erős érzelmeket kell az emberek testvériségének eszméje. Dickens olyan törvényszószólója, amelyben régen is, ma is hisznek; még azok is, akik megszegik. Máskülönbem nem tudnánk megmagyarázni azt, hogy bár munkások olvasták a műveit (ami hasonló formátumú regényíróval sose fordult elő), mégis a Westminsteri Apátságban temették el”. Ha magát Dickenst kérdezték volna meg, vajon ez az eszmény és ez a törvény elidegeníthetetlen részét képezi-e az ember természetének, vagy inkább történetileg kialakult jelenségről van

szó, az író bizonyára azt feleli, hogy nem tudja, de nem is érdekli. Ezt a fajta kérdést „a regény bölcsessége”, mint érdektelent, figyelembe se veszi.

23. Lásd Orwell: COLLECTED ESSAYS. I. kötet, 450. és 454. o.

24. FREUD AND MORAL REFLECTION című tanulmányomban (ESSAYS ON HEIDEGGER AND OTHERS. II. kötet) kifejtem, hogy a váratlan és kellemetlen cselekedetek freudi magyarázatai népszerűbbé válásának egyik oka éppen a lát-

szólagos következetlenségekkel szembeni hozzáállás megváltozása.

25. Byron jó példa arra, hogy a növekvő tolerancia és jólét miatt veszélybe kerül a nagyság lehetősége. Jerome McGann kollégámtól tudom, hogy Byronnak Cervantes is próbára tette a türelmét: „*Spanyol lovagkor: tönkrekacagott / Cervantes! Egy kis nevelés levágta / jobb karodat! (Elvétve támad ott / azóta bajnok.)*” (DON JUAN. XIII. 11. Ábrányi Emil fordítása, átadogozta Görgey Gábor.)

Fehér Ferenc

REGÉNY ÉS SZÁMŰZETÉS

Csáki Judit fordítása

1

Azt gondolom, a második világháború vége óta a „nagyepika” – Fieldingtől Thomas Mannig ismert formájában – halott vagy legalábbis tetszhalott. Az „epikai műnem” modern utódjának, a regénynek a legnagyobb teoretikusai, Hegeltől Lukácsig mindig hangsúlyozták a büszke törekvést: a modern elbeszélés a „teljességre tör”. A „tárgyi totalitás” ábrázolása, egy holisztikus vízió, nem pusztán a részletek kiemelése; „representatív” cselekmény, nem pedig apró események krónikája: ezt mérték a társadalmi elvárások az ambiciózus műnemre. Ezért aztán a regényírás centrumának az volt a küldetése, hogy hasson a perifériára; lemásolásra továbbítsa a centrum vízióját és üzenetét. S a centrumot mindig ugyanaz a négy-hat – a városi kultúra s a városlakóról alkotott elképzelés terén legfejlettebb – ország alkotta: elsősorban Anglia és Franciaország; Oroszország, Németország és Észak-Amerika később csatlakozott hozzájuk. Az egyetlen magyarázatra szoruló kivétel, s egyben az egyetlen *igazi* kivétel a kis Skandinávia nagy regényirodalma Jacobsentől és Pontoppidantól Hamsunig, Nexöig, Lagerlöfig, Undsetig és Laxnessig. Ez a hegemonia a háború után teljesen megszűnt. (Az utolsó korszakos európai nagyregény, Camus KÖZÖNY-e a háború vége előtt íródott.)

Még a legmakacsabb „Európa-centrikusok” is kénytelenek alkalmasint tudomásul venni, hogy a világ kulturális földrajza jelenleg mozgásban van. A világ közepe és a regény új kontinense, ahonnan nagy epikus alkotások származnak – Borges, Vargas Llosa, García Márquez, Carpentier, Fuentes s még sokan mások művei tartoznak ebbe a látszólag kimeríthetetlen folyamba –, az az Amerika, amelyet (csekélyke vigaszul Európának) *latin*nak nevezünk. Területek, amelyek korábban rajta sem voltak a kulturális térképen, most ott vannak új regényíróik révén: az angol nyelvű Karib-tengeriek Naipaul, a Közel-Kelet (a Biblia születési helyével nem azonos értelemben) az izraeli írók, Pakisztán Rushdie révén.