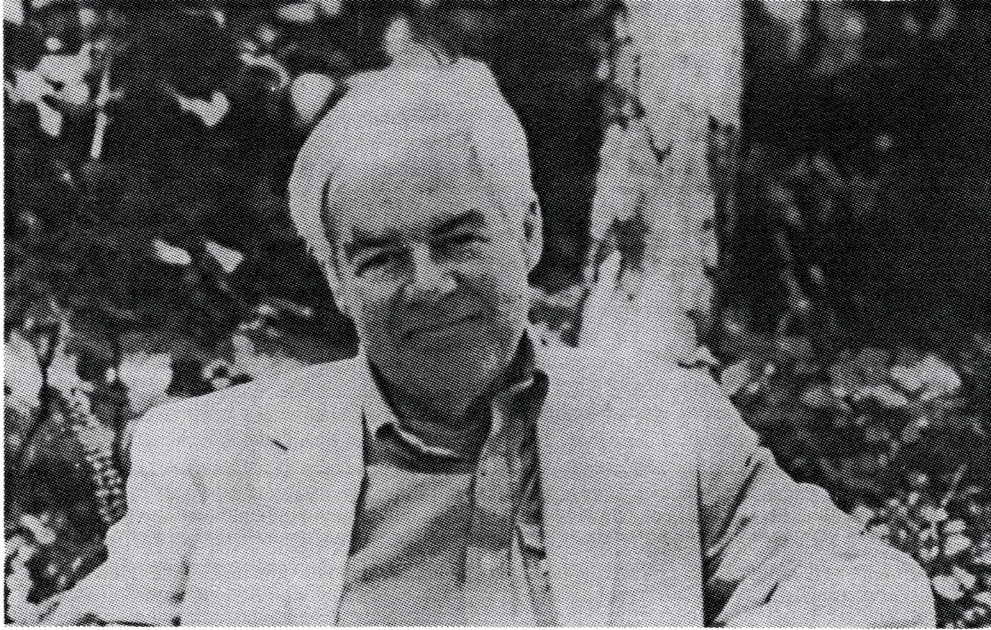


RICHARD RORTY

aneb

ROZPUSTÍ SE FILOSOFIE V LITERATUŘE?

Úvod napsali Miroslav Machala a Karel Klusák, eseje vybral Miroslav Machala, přeložil Karel Klusák



ÚVODEM

"Filosofie je jen literární žánr a literární kritika je platnější disciplína než filosofie; být vědcem rozhodně neznamena nejvyšší intelektuální metu; žádný cíl nemůže být vyšší než hledání štěstí co největšího počtu lidí; základní filosofický problém je lidská bolest a ponížení; svět není výsledek nějakého Záměru, ale čirých nahodilostí," to jsou stručné parafráze provokativních a zvláště v českém prostředí cize znějících názorů a komentářů, jejichž autorem je Richard Rorty, šedesátiletý americký filosof, absolvent Yale, od roku 1983 profesor humanitních věd na Virginské universitě, který se pomalu a osamocně prosazoval od šedesátých let a dnes je jedním z nejvlivnějších a nejprovokativnějších světových myslitelů. Je napadán, že relativizuje hodnoty, nivelizuje lidské aktivity, avšak čteme-li jeho knihy pozorněji, rozeznáme smířlivého pána, optimistu, dokonce utopistu, který věří v liberální, vysoce tolerantní společnost a předkládá její projekt. Poprvé o sobě dal slyšet v roce 1967 jako editor Lingvistického obratu (The Linguistic Turn),

representativního výběru textů filosofie jazyka. Analytická filosofie mu však příliš nevyhovovala a později o ní napsal, že je to jen další varianta kantovské filosofie, kterou již dvacet let kritizuje. "...Většina zájmu o jazyk, který lze ve dvacátém století vypořádat, je projevem kantovské filosofie in extremis, poslední zoufalý pokus udělat na pateticky zmenšeném prostoru to, o co se Kant (a před ním Platón) pokoušeli ve větším měřítku - tedy ukázat, že nadčasovou pravdu lze vložit do časoprostorového nositele, že lze nastolit řád ve vztahu mezi člověkem a lidským hledáním, jestliže ukážeme jeho 'strukturu'; zkrátka že lze zmrazit historický proces neustálých výkladů, jestliže ukážeme strukturu všech možných výkladů."

Začal se zajímat o evropskou kontinentální filosofii a psal eseje, ve kterých komentoval, srovnával a spojoval práce Deweyho, Wittgensteinovy, Heideggerovy, Derridovy a dalších a jeho hlavním tématem se stalo hledání paralel evropské a angloamerické filosofie. Tyto protikladné filosofické proudy mají podle Rortyho společné pragmatické tendence.

Když se u nás řekne "pragmatismus", vybaví se nejspíš mnoha lidem představa politické bezzásadovosti, některým zase mlhavé spojení s Karlem Čapkem, malé věci, lidičky, praktické činnosti, užitečnost, sečtější pak jména amerických filosofů W. Jamese a J. Deweyho a několik citátů typu "pravda je to, co se osvědčí svými praktickými důsledky" nebo "představa je 'pravdivá', pokud je pro náš život prospěšnější věřit" anebo "mozek je především orgán určitého způsobu chování, a ne poznávání". Pragmatismus však není mrtvou větévkou ve spleť koruně stromu filosofie a vrací se dnes v nové, velmi současně podobě. Rorty ji nazývá ironismus a mohli bychom její charakterizovat následujícími autorovy citáty: "...nahradit Pravdu Svobodou jako cílem myšlení a sociálního pokroku...", "...stavím se skepticky vůči představě, že nějaká konkrétní věda (řekněme fyzika) nebo nějaký konkrétní literární žánr (řekněme romantická poezie nebo transcendentální filosofie) nám dává druh pravdivé věty, který není jen pravdivou větou, ale spíše kouskem samotné Pravdy". Skutečného věhlasu Rorty dosáhl až v roce 1979, kdy vyšla jeho kniha *Filosofie a zrcadlo přírody* (*Philosophy and the Mirror of Nature*), v níž se zabývá vlastní podstatou filosofie: "Filosofové se obvykle domnívají, že jejich obor se zabývá trvalými, věčnými problémy," začíná Rorty svou knihu. Podle Rortyho se však filosofické problémy objevovaly, mizely nebo měnily tvar jako výsledek nových předpokladů a "mezních slovníků". Tradiční pohled chápe dějiny filosofie jako různá řešení stejných problémů. Naproti tomu Rorty se domnívá, že jde o řešení různých souborů problémů. Tradice představuje filosofii jako pokus potvrdit nebo stavět do "správného" světla nároky vědy, morálky, umění nebo víry, tedy jako pokus být ústřední disciplínou, která si osobuje právo být zdrojem poznání i základem dalších lidských aktivit. Rorty kritizuje toto pojetí, které vychází z představy mysli jako zrcadla, jež odráží ("reprezentuje") skutečnost, a kritizuje i názor, že poznání je pravdivé, pokud tuto skutečnost reprezentuje přesně. "Jsou to spíše obrazy než tvrzení, spíše metafory než výroky, které určují většinu našich filosofických přesvědčení. Obraz, který drží v zajetí naši tradiční filosofii, je představa mysli jako velkého zrcadla, jež obsahuje různé odrazy - některé jsou přesné, jiné ne... Kdyby neexistovala představa mysli jako zrcadla, pak by se představa poznání jako přesné reprezentace nemohla objevit." Proto je vhodné upustit od obrazu mysli jako zrcadla. Cílem "filosofie bez zrcadel" bude podle Rortyho pokračování "konverzací", literární aktivity, tedy toho, co neustále vytváří naši kulturu, a nikoliv zkoumání kultury z nehistorického pohledu. Na rozdíl od "systematických" filosofů jako Descartes, Locke, Kant či Husserl (hledajících absolutní pravdu) budou mít vzrůstající význam filosofové "zušlechťující", "terapeutičtí" (Dewey, Wittgenstein, Heidegger): ti se vyjadřují metaforami, aforismy, "literárně" anevěř v nějakou všezahrnující disciplínu, která jiné oblasti lidské aktivity legitimizuje, nebo je jejich základem. Nastíněnou představou filosofie rozvíjí ve svých eseích

ze sedmdesátých let, které vydal roku 1982 pod názvem *Důsledky pragmatismu* (*Consequences of Pragmatism*). Závažná je především práce *Filosofie jako druh psaní*, esej o Derridovi, ve které se dočteme: "Uvědomíme-li si, že devatenácté století přineslo existenci takových spleťostí, jakými jsou například výpravny román, neeuklidovská geometrie, ideologická historiografie, literární dandy a politický anarchista, pak neexistuje způsob, jak by se dala filosofie izolovat jako obor, který zaujímá v kultuře ostře ohraničené místo nebo který se zabývá nějakým ohraničeným předmětem či postupuje podle nějaké předem vymezené, specifické metody... V dnešním intelektuálním světě rozeznáváme 'filosofy' pouze podle toho, že jde o lidi, kteří komentují jistou sérii historických postav. 'Filosofie' pak označuje část kultury, která 'mluví o Platónovi, Augustinovi, Descartovi, Kantovi, Hegelovi, Fregem, Russellovi ... a jim podobných'. Nejlepší způsob, jak chápat filosofii, je dívat se na ni jako na druh psaní. Stejně jako každý jiný literární žánr ji nedefinujeme prostřednictvím formy nebo obsahu, ale prostřednictvím tradice - jde o rodinný románek, do něhož například patří otec Parmenidés, počestný strýček Kant a zlý bratr Derrida."

Rorty definuje ironickou větev ve filosofii jako koncepci zahájenou Hegelem, v níž se pravda chápe jako "neustále rostoucí nový výklad nových výkladů našich předchůdců, které jsou o tom, jak oni nově vykládali své předchůdce". Jde však o to, "zda považujeme pravdu, dobro a krásu za věčné objekty, které se snažíme najít a odhalit, nebo zda je považujeme za umělé objekty, jejichž základní vzor musíme často měnit".

V protikladu vůči ironické filosofii stojí takzvaná platónsko-kantovská větev, kterou také označuje za metafyzickou, nebo se o ní vyjadřuje jako o Filosofii s velkým f. Podle Rortyho je kantovská filosofie, tedy filosofie, která si nárokuje být něčím vyšším než pouhým druhem psaní, pouhou iluzí, neboť hledání Pravdy, lidské podstaty, prostě něčeho nečasového, je iluzí. Rorty vychází z Derridy, když píše: "Pro kantovskou tradici je totiž charakteristické, že bez ohledu na své psaní si kantovci nemyslí, že by filosofie, a stejně tak jakýkoli vědecký obor, měla být 'psaná.' Psaní je nešťastná nutnost; ve skutečnosti se žádá, aby filosof svět ukázal, předvedl, vytkl, představil... Smyslem psaní jak pro kantovce, tak pro Heideggera je dovést psaní ke konci. Pro Derridu však psaní vždy vede k dalšímu psaní a k dalšímu a tak pořád dál - stejně jako dějiny nevedou k Absolutnímu Vědění nebo ke Konečné Bitvě, ale jen k dalším dějinám a k dalším a tak pořád dál." Filosofie - to jsou komentáře, reinterpretace, dokonce hra, a nikoliv řešení neměnných, přetrvávajících problémů.

V úvodu k této knize Rorty formuluje rovněž představu možné postkantovské kultury, ve které mají přední místo spisovatelé a literární kritika. Píše: "Spíše jde o otázku, zda se můžeme vzdát toho, co Stanley Cavell nazývá 'možnost, že jeden z nekonečna pravdivých popisů mi prozradí, kdo jsem'. Naděje, že jeden popis to dokáže, vysvětluje, proč se v naší

soudobé kultuře mladí lidé ženou do knihoven, pročítají se tunelem knih a pak tvrdí, že objevili Tajemství, které všechno objasní; proč rozumní vědci a učenci ke konci své dráhy doufají, že jejich dílo má jistý 'filosofický podtext' a 'univerzální závažnost pro lidstvo'. V postfilosofické kultuře by nás do knihoven hnalo něco jiného, co by nás nutilo, abychom ke svazkům, které tam najdeme, přidali nové. Nejspíš by to byla naděje, že svým potomkům nabídneme jistý popis popisů, s nimiž jsme se dosud seznámili."

Přes zmíněný postoj vůči platónsko-kantovské neboli metafysické větvi filosofie Rorty neodmítá tuto filosofickou a literární tradici. V jednom eseji říká: "Mohli bychom chápat Borgese a Nabokova, Mallarméa a Valéryho a Wallacea Stevense, Derridu a Foucaulta jako autory, kteří nás vyvádějí ze světa dualismů subjekt-objekt, slovo-význam, jazyk-svět do novějšího a lepšího intelektuálního vesmíru... Ale to by byla, myslím, velká chyba. Bylo by lépe tyto spisovatele chápat tak, že používají parmenidovskou tradici jako dialektické pozadí, bez něhož by neměli co říci... Bez úsilí filosofů, které bylo předem odsouzeno k neúspěchu, bez jejich úsilí objevit formu reprezentace, která nás povede k pravdě,... bez úsilí nalézat filosofické systémy tam, kde jsou jen pouhé hry, nebylo by žádné ironie. V kultuře, ve které chybí kontrast mezi vědou a poesíí, by nebyla žádná poesie o poesii, žádné psaní, jež by bylo oslavou psaní samotného."

V roce 1989 publikoval Rorty vynikající knihu *Nahodilost, ironie a solidarita* (Contingency, Irony and Solidarity), v níž se snaží smířit myšlenkové postoje Nietzscheho, Prousta, Nabokova a dalších, kteří zdůrazňují sebevytváření, zdokonalování, autonomii jedince, s myšlenkami sociálních filosofů, kteří hájí ideje svobodné lidské společnosti, solidarity a spravedlnosti (Dewey nebo Habermas). Podle Rortyho je ironická filosofie nenahraditelná v soukromém životě, je však stěžejní užitečná pro veřejný život. Rorty se domnívá, že pokud chceme rozvíjet, tedy obhacovat vlastní osobnost, je třeba nalézat vlastní slova, vlastní "jazyky." Avšak slovník sebevytváření je nutně soukromý, nesdílený a nehodí se k veřejné argumentaci. Naopak slovník

"spravedlnosti" je veřejný, sdílený. Oba mají pravdu, říká Rorty, neexistuje však způsob, jak tyto slovníky sjednotit. Tuto nemožnost však odmítá považovat za důkaz "nepravdivosti" ironické filosofie.

V knize definuje pojem "liberálního ironika" jako osoby, která vytrvale pochybuje o vlastním mezním slovníku (viz esej *Soukromá ironie a liberální naděje*), opět se zabývá "postmetafysickou" liberální kulturou a předpovídá zásadní obrat od vědecké a filosofické teorie směrem k vyprávění, k příběhu. Rorty je přesvědčen, že právě literatura, a ne filosofie, je s to založit lidskou solidaritu. Orwell, Nabokov a další nám pomáhají se probudit, uvědomit si ponižování a krutost kolem nás. Rorty vyzdvihuje hodnotu knih, které nám umožňují vyhnout se krutosti nikoliv tím, že by nás varovaly před sociální nespravedlností, nýbrž že nás varují, před sklony ke krutosti, které jsou důsledkem hledání autonomie a výlučného soukromí. Dva svazky esejů, které vyšly v roce 1991 pod názvy *Objektivita, relativismus a pravda* (Objectivity, Relativism and Truth) a *Eseje o Heideggerovi a jiných* (Essays on Heidegger and Others), se zabývají přírodními vědami, nahrazením objektivitu solidaritou, funkcí metafor v jazyce, postmoderním liberalismem a dalšími tématy. Práce Heidegger, Kundera a Dickens je z druhé z uvedených knih. Rorty se v těchto esejích, psaných paralelně s *Nahodilostí*, ironií a solidaritou během osmdesátých let, vrací k myšlenkám z předchozích děl, rozvíjí a doplňuje témata, krouží kolem. Přitom jakoby mimochodem prosakuje jeho esejemi neustálý zájem o literaturu, o jazyk. Autor je věrný svému přesvědčení, že filosofie je jen literární žánr, a proto v kapitolách nebo samostatných esejích o Nabokovovi, Orwellovi a Milanu Kunderovi čtenář vždy naráží na zajímavě interpretovanou filosofickou problematiku.

Doufáme, že právě proto náš příspěvek vzbudí zájem o tohoto filosofa, který překračuje svou disciplínu a který se vymyká naší české představě filosofa i české filosofické tradici (podle Rortyho nepochybně silně metafysické), v nichž se klade téměř výlučně důraz na hledání absolutní pravdy, universální perspektivu, poslední horizont.

Z ESEJŮ RICHARDA RORTYHO

SOUKROMÁ IRONIE A LIBERÁLNÍ NADĚJE

Všechny lidské bytosti s sebou nesou soubor slov, kterými ospravedlňují své činy, přesvědčení a životy. Jsou to slova, jimiž formulujeme chválu přátel a pohrdání nepřáteli, své dlouhodobé projekty, nejnítěrnější pochybování o vlastní osobě a také své nejvyšší naděje. Jsou to slova, jimiž vyprávíme, někdy zahledění do budoucna, jindy do minula, příběh svého života. Těmto slovům budu říkat "mezní osobní slovník".

Je "mezní" v tom smyslu, že jeho uživatel ztrácí schopnost nově argumentovat v okamžiku, když někdo právě tato slova zpochybní. Tato slova jsou nejzazším územím jeho jazyka; za nimi leží jen bezmocná pasivita nebo tendence k použití síly. Malá část takového slovníku se skládá z tenkých, pružných a všudypřítomných termínů, jako jsou například "pravdivý", "dobrý", "správný", a

“krásný”. Větší část obsahuje silnější, strnulější a okrajovější termíny, dejme tomu “Kristus”, “Anglie”, “profesionální úroveň”, “slušnost”, “laskavost”, “revoluce”, “církev”, “progresivní”, “důsledný”, “tvořivý”. A právě tyto okrajovější termíny odvádějí nejvíce práce.

“Ironika” definuji jako někoho, kdo splňuje následující tři podmínky:

1. radikálně a trvale pochybuje o vlastním mezním slovníku, protože na něj zapůsobily jiné slovníky, slovníky, které za mezní považují lidé nebo knihy, s nimiž se ironik setkal;
2. ironik si uvědomuje, že argumenty formulované v jeho současném slovníku nedokážou zmíněné pochybnosti potvrdit, ani zrušit;
3. filosofuje o vlastní situaci a dochází k názoru, že jeho slovník není skutečnosti blíž než jiné slovníky a že ani není ve spojení s nějakou silou, která by nebyla totožná s jeho osobou. Ironici, kteří mají sklon filosofovat, se domnívají, že volba slovníků neprobíhá uvnitř neutrálního a universálního metaslovníku, nechápou takovou volbu ani jako pokus probít se skrze jevy ke skutečnosti; považují ji jednoduše za střetnutí nového a starého slovníku.

Říkám těmto lidem “ironici”, protože jejich vědomí, že pouhým novým popisem lze všechno ukázat jako dobré nebo špatné, a jejich odmítání pokusů o vytvoření pravidel pro volbu mezi mezními slovníky, je dostává do situace, kterou Sartre nazýval “metastabilní”: nikdy nedokážou sami sebe brát vážně, protože si neustále uvědomují, že termíny, jimiž popisují sami sebe, podléhají změně, uvědomují si také nahodilost a křehkost svých mezních slovníků, a tím i nahodilost a křehkost vlastního já. Takoví lidé budou nejspíš souhlasit s myšlenkovou linií načrtnutou v první a druhé kapitole této knihy. Jsou-li to navíc liberálové - tedy lidé, pro něž je (podle definice Judith Shklarové) “krutost tím nejhorším, čeho se dopouštějí” - , budou souhlasit s názory předloženými v třetí kapitole. Protějškem ironie je zdravý rozum. Právě tahle fráze je heslem lidí, kteří aniž by si uvědomovali své vlastní já, popisují všechno důležité pomocí termínů mezního slovníku, kterému se svým okolím přivykli. Zdravý rozum má člověk, který považuje za zaručené, že výroky, jež jsou v takovém mezním slovníku formulovány, stačí k popsání a posouzení přesvědčení, činů a životů lidí, kteří používají jiné mezní slovníky. Ti, kdo se pyšní zdravým rozumem, budou pokládat ironický způsob myšlení za nechutný.

Když někdo napadá zdravý rozum, jeho přívrženci nejprve reagují zevšeobecnujícími frázemi a přímo stanoví pravidla jazykové hry, kterou jsou zvyklí hrát (podobně jako řečtí sofisté a Aristotelés ve svých dílech o etice). Jestliže však na odvrácení argumentační hrozby nestačí žádná otřepaná fráze formulovaná ve starém slovníku, pak potřeba odpovědět protivníkovi vede k ochotě vyjít ze sféry takových frází. V té chvíli může rozhovor získat sókratovský charakter. Otázka “Co je to x?” se klade tak, že na ni nelze odpovědět pouhým výčtem případů výskytu xství. Diskutér pak může od svého partnera požadovat definici, podstatu.

Vznášením takovýchto sókratovských požadavků se člověk samozřejmě nestává ironikem ve smyslu, v němž tento termín používám já. Diskutér se stane pouze “metafysikem” ve smyslu, v němž si tento termín půjčuji od Heideggera. Metafysikem je člověk, který přijímá otázku “Jaká je pravá povaha (například spravedlnosti, vědy, vědění, Bytí, víry, morálky, filosofie)?” v normálním významu těchto slov. Metafysik se domnívá, že už samotná přítomnost daného termínu v jeho vlastním mezním slovníku zaručuje, že mluví o něčem, co má skutečnou podstatu. Metafysika stále spojuje se zdravým rozumem jeho snaha nezpochybňovat fráze, které užívání daného mezního slovníku obklopují; a hlavně frází, která tvrdí, že za mnoha dočasnými jevy existuje jediná stálá a zjiřitelná realita. Metafysik nepřichází s novým popisem, spíše analyzuje staré popisy pomocí jiných starých popisů.

Na rozdíl od něj je ironik nominalista a historicista. Domnívá se, že nic nemá svou skutečnou povahu, pravou podstatu. Myslí si proto, že pokud je v soudobém mezním slovníku termín, jakým je dejme tomu slovo “spravedlivý” nebo “vědecký” nebo “racionální”, není to důvod, proč by si měl myslet, že sókratovské zkoumání podstaty spravedlnosti nebo vědy nebo racionality ho zavede někam dál než za soudobé jazykové hry. Ironik spíš tráví čas v obavách, že možná byl zasvěcen do nesprávného kmene nebo naučen nesprávné jazykové hře. Obává se, zda proces zespolečenštění, který ho změnil v bytost společenskou, když dostal jistý jazyk, z něj neudělal nesprávný typ lidské bytosti. Ironik však nedokáže předložit nějaké měřítko nesprávnosti. Čím více je nucen vyjádřit svoji situaci ve filosofických termínech, tím více si připomíná svoji nezakotvenost, jestliže tedy neustále opakuje

termíny "dialektický", "Weltanschauung", "perspektiva", "konceptuální rámec", "historická epocha", "jazyková hra", "nový popis", "slovník" a konečně "ironie."

Metafysik na takovouhle rozpravu reaguje nálepkou "relativistický" a trvá na tom, že nejde o to, jaký jazyk se používá, ale o to, co jde pravdivé. Metafysikové se domnívají, že přirozenou touhou lidské bytosti je touha po vědění. Myslí si to, protože slovník, který zdědili, jejich zdravý rozum, jim předkládá obraz vědění jako vztah, který existuje mezi lidskými bytostmi a "skutečností", a jejich přesvědčení dále vyvěrá z představy, že naší potřebou a povinností je do tohoto vztahu vstoupit. Tvrdí rovněž, že "skutečnost" za předpokladu, že se na ni budeme správně ptát, nám pomůže určit, jak by měl náš mezní slovník vypadat. Takže metafysici věří, že tam mimo, kdesi ve světě, existují skutečné podstaty, že naší povinností je objevit je a že jsou přichystány právě proto, aby napomohly svému vlastnímu objevení. Metafysici nevěří, že lze cokoli ukázat jako dobré nebo špatné, jestliže to nově popíšeme - a pokud ano, opovrhují tímto faktem a drží se představy, že skutečnost nám pomůže takovým svodům odolávat.

Naproti tomu ironikové si nemyslí, že pátrání po mezním slovníku je (dokonce ani částečně) činnost, která nám pomůže pochopit něco, co se od tohoto slovníku liší. Nemyslí si, že smyslem rozumově zdůvodněného myšlení je vědění v jakémkoli smyslu, který by bylo možné analyzovat prostřednictvím pojmů, jako jsou "skutečnost", "skutečná podstata", "objektivní hledisko" a "shoda jazyka se skutečností". Ironikové si nemyslí, že smyslem rozumově zdůvodněného myšlení je nalézt slovník, který něco přesně odráží, slovník, který by byl nějakým snadno průhledným médiem. Pro ironiky výraz "mezní slovník" neznamená "slovník, který vyloučí všechny pochybnosti" nebo "slovník, který uspokojí naše měřítka pro konečnou mez, přiměřenost nebo vhodnost". Nedomnívají se, že se uvažování řídí nějakými pravidly. Podle jejich názoru nejsou taková pravidla nic jiného než další fráze, které v souvislostech definují termíny mezního, v současnosti užívaného slovníku. Ironici souhlasí s Davidsonem, že nejsme schopni vykročit z jazyka a porovnat jej s něčím jiným, a s Heideggerem, že tento jazyk je nahodilý a historický.

Uvedený rozdíl vede k odlišnému postoji obou skupin vůči knihám. Podle metafysiků se knihovny dělí na části podle oborů, které se shodují se vzájemně rozdílnými obory vědění. Ironici zase vidí knihovny v duchu tradic, každá nová kniha si částečně přizpůsobuje a částečně pozměňuje slovník spisovatelů, které daný autor četl. Ironici považují díla všech osobností s básnickým nadáním, všechny originální mozky, které mají vlohy vytvářet nové popisy, jako jsou například Pythagorás, Platón, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud - za zrno, které se mele ve stejném dialektickém mlýnu. Naproti tomu metafysikové se nemohou dočkat, až rozdělí tyto velikány na básníky, filosofy a vědce. Domnívají se, že podstatné je uspořádat si jejich žánry - vložit jednotlivé texty do předem určeného hrnce, který přinejmenším jasně rozlišuje mezi nároky, jež na naši pozornost klade vědění, a nároky ostatních oborů. Ironik by se raději vyhnul vaření knih, které čte, v jakémkoliv podobném hrnci (i když si s ironickou resignací uvědomuje, že se toho stěží dokáže vyvarovat).

Podle metafysika je "filosofie" definována odkazem na kanonickou řadu Platón - Kant, chápe ji jako pokus vědět o jistých věcech - o dost obecných a významných věcech. Ironik chápe takto definovanou "filosofii" jako pokus používat a vyvinout jistý předem zvolený slovník - který se otáčí kolem rozdílu mezi jevem a skutečností. Rozdíl mezi těmito pojetími spočívá, opakují znovu, v pojetí nahodilosti našeho jazyka - otázkou je, zda to, co má náš zdravý rozum společného s Platónem a Kantem, signalizuje, jaký svět skutečně je, nebo zda jde jen o charakteristickou podobu toho, jak lidé, kteří obývají jistý kousek časoprostoru, vyjadřují svoje názory. Metafysik se domnívá, že naše tradice nemůže předkládat problémy, které by nedokázala vyřešit - že slovník, který ironik s obavami pokládá přinejlepším za "řecký", "západní" nebo "buržoasní", je nástrojem, který nám pomůže dosáhnout něčeho universálního. Metafysik souhlasí s platónskou teorií rozpomínání ve formě, v níž ji oživil Kierkegaard, totiž že pravda spočívá v nás samotných a že v sobě máme zabudovaná pravidla, která nám umožní rozpoznat správný mezní slovník, když na něj narazíme. Zjevná hodnota této teorie spočívá v tom, že naše soudobé mezní slovníky jsou tomu správnému tak blízko, že se k němu sbíhají - že tedy můžeme formulovat výchozí stanoviska, která nás přivedou ke správným závěrům. Metafysik se domnívá, že přestože nemusíme nutně získat všechny odpovědi, máme již pravidla, jak se ke správným odpovědím dostat. Nechápe proto výraz "správný" jen jako "vhodný pro ty, kteří

mluví stejně jako my”, toto slovo má pro něj mnohem silnější význam - “zachycující skutečnou podstatu”.

Ironik se nedomnívá, že hledačským pokusům o mezní slovník je souzeno sbíhat se k jednomu “správnému” slovníku. Ironik považuje věty jako například “Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění” nebo “Pravda je nezávislá na lidském mozku” za pouhé fráze, které se používají ke vštěpování místního mezního slovníku, tedy zdravého rozumu Západu. Člověk je ironikem jen tehdy, pokud jeho mezní slovník neobsahuje zmíněné významy. Jestliže bude ironik popisovat hledání nového mezního slovníku, kterým chce nahradit svůj dosavadní, bude volit spíše metafory vytváření, ne hledání, spíše se bude vyjadřovat v metaforách pro novost a rozrůznění než pro sbíhání k něčemu, co předem existuje. Ironik považuje mezní slovníky spíše za výsledky básnivosti než za ovoce pilného zkoumání podle předem formulovaných pravidel.

Metafysici věří, že již vlastněme značnou část “správného” mezního slovníku a je jen třeba promyslet tvrzení, která z něj vyplývají, a domnívají se proto, že filosofické zkoumání spočívá v nalezení vztahů mezi různými frázemi, které dodávají termínům tohoto slovníku jejich kontextuální definice. Proto si také představují vybroušené nebo očištěné používání termínů jako sprádní těchto frází (oni sami dávají přednost termínu intuice) do průzračného systému. Má to dva následky. Za prvé, zaměřují se na tenčí, pružnější, všudypřítomnější prvky tohoto slovníku, jako jsou například slova “pravdivý,” “dobrý,” “osoba” a “objekt”. Čím je termín tenčí, tím více frází jej může použít. Za druhé, domnívají se, že filosofické zkoumání je budováno podle logické argumentace - což znamená, že jde spíše o vyhledávání deduktivních vztahů než o srovnávání a kontrastování slovníků.

Typická strategie metafysika spočívá v tom, že poukáže na zjevný rozpor mezi dvěma frázemi, dvěma intuitivně přijatelnými propozicemi, a pak mezi nimi stanoví rozdíl, který vyústí v řešení. Metafysik pak vloží tento rozdíl do sítě vzájemně propojených rozdílů - do filosofické teorie, která sníží původní napětí, jež tento rozdíl způsoboval. Stejně konstruuji svoje teorie soudci, když se mají rozhodnout ve složitých případech, a teologové, když vykládají obtížné texty. Tato činnost je metafysikovým vzorem pro rozumnost. Podle jeho názoru se filosofické teorie sblíží - je to řada objevů o podstatě takových věcí, jakými jsou pravda a osobnost, a neustále se přibližují skutečné existenci těchto věcí, a tím přivádějí kulturu jako celek blíž k přesnému zobrazení skutečnosti.

Jenže ironik chápe následnost takových teorií - tyto vzájemně provázané vzory nových rozdílů - jako postupné, tiché nahrazování starého slovníku novým. Ironik nazývá metafysikovy “intuice” “frázemi”. Když obětujeme starou frázi (například “Počet biologických druhů je pevně daný”, nebo “Lidské bytosti se liší od zvířat, protože jsou nadány zábleskem božskosti”, nebo “Černoši nemají žádná práva, která běloši musí cítit”), ironik vám bude tvrdit, že jsme neobjevili žádný nový fakt, prostě jsme jen provedli změnu. Ironik si všimá následnosti “velkých filosofů” a vzájemné reakce mezi jejich myšlením a sociálním zařazením a chápe je jako řadu změn v evropském jazykovém a jiném počínání. Zatímco metafysik považuje Evropany za úspěšné v objevování toho, jak se věci skutečně mají, ironikové je vidí jako lidi, kteří pozoruhodně rychle mění svoji vlastní image a kteří přetvářejí sami sebe.

Metafysik se domnívá, že existuje prvořadá intelektuální povinnost snášet důkazy pro tvrzení, která vzbuzují nesouhlas - důkazy, které se začnou odvozovat od vcelku všeobecně přijímaných zásad. Ironik se domnívá, že takové důkazy - logické důkazy - jsou svým způsobem dobrá věc a že jsou užitečné jako výkladové prostředky, vcelku vzato však nejsou nic jiného než způsob, jak lidi přimět, aby změnili svoje počínání, aniž by si to sami museli připustit. Ironik dává přednost dialektické formě důkazu, kterou chápe tak, že prvek přesvědčení je spíše slovníkem než nějakou propozicí. Ironik používá spíše metodu nového popisu než usuzování. Ironici se zaměřují na nové popisy druhů předmětů a událostí v částečně novotářském žargonu a doufají, že v lidech vyvolají snahu osvojit si tento žargon a dále ho rozšiřovat. Ironik doufá, že dříve, než on sám přestane používat stará slova v novém významu, nemluvě o zavádění zbrusu nových slov, lidé už nebudou klást otázky vytvořené z oněch starých slov. Ironik proto považuje logiku za doplněk dialektiky, zatímco metafyzik považuje dialektiku za druh rétoriky, která je zase šupáčkou imitací logiky.

Definoval jsem “dialektiku” jako pokus o soupeření mezi jednotlivými slovníky, ne jako pouhé odvozování propozic jedním slovníkem z druhého, a tím jsem částečně nahradil odvozování novým popisem. Použil jsem Hegelův termín, protože Hegelovu Fenomenologii považuji jednak za začátek

konce platónsko-kantovské tradice, jednak za vzor ironikovy schopnosti využít možnosti nového masívního popisu. Podle tohoto chápání není Hegelova takzvaná dialektická metoda dokazovacím postupem nebo způsobem, jak spojit subjekt a objekt; je jednoduše literární dovedností - schopností předvádět překvapivé tvarové přesuny prostřednictvím hladkých, rychlých přechodů od jedné terminologie k druhé.

Hegel mohl zachovat staré fráze a zdůrazňovat jejich odlišnosti, a tím jim pomáhat, aby se udržely pohromadě, avšak on místo toho neustále měnil slovník, v nichž byly tyto staré fráze formulovány; Hegel mohl konstruovat filosofické teorie a dokazovat je; avšak místo toho se debatě vyhýbal neustálým posunováním slovníků, a tím měnil i předmět diskuse. Prakticky, i když ne teoreticky, vyměnil ideu dosažení pravdy za ideu činit věci novými. Jeho kritika vlastních předchůdců nestála na tvrzení, že jejich propozice jsou falešné, ale na konstatování, že jejich jazyky jsou zastaralé. Když mladší Hegel vynalezl tento druh kritiky, odtrhl se od platónsko-kantovské řady a zahájil tradici ironické filosofie, která pak pokračovala v dílech Nietzscheových, Heideggerových a Derridových. Právě to jsou filosofové, kteří definují svoje výsledky vztahem k předchůdcům spíš než svým vztahem k pravdě.

Mnohem modernějším výrazem pro to, čemu já říkám "dialektika", by byl termín "literární kritika". V Hegelových dobách bylo stále ještě možné přemýšlet o hrách, básních a románech jako o záležitostech, které oživují něco již známého, v jeho době bylo možné uvažovat o literatuře jako o doplňku k poznání, kráse Inoucí k pravdě. Starší Hegel považoval "filosofii" za disciplínu, která je umění nadřazena, protože má zkušenost poznání, která literatuře chybí. Skutečně se domníval, že by právě tato disciplína, která dosáhla zralosti ve formě jeho vlastního absolutního idealismu, mohla umění zatlačit do pozadí a učinit z něj, podobně jako z náboženství, zvetšlý obor. Jenže Hegel místo toho navýsost ironickým a dialektickým způsobem fakticky založil ironickou tradici filosofie, která ji pomáhá zbavit se metafysiky a poznání. Hegel napomohl změně filosofie v literární žánr.) Praxe mladého Hegela zpochybnila možnost určitého přibližování se k pravdě, o kterém starší Hegel teoretizoval. Velcí komentátoři staršího Hegela jsou spisovatelé, jako například Heine a Kierkegaard, tedy autoři, kteří s Hegelem zacházeli stejně, jako my dnes zacházíme s Blakem, Freudem, D.H.Lawrencem nebo Orwellem.

My ironikové s těmito autory nezacházíme jako s anonymními kanály, jimiž k nám proudí pravda, jejich jména jsou pro nás zkratkami, jež označují jistý mezní slovník a druhy přesvědčení a tužeb, které byly pro jejich uživatele typické. Starší Hegel se stal názvem pro jeden takový slovník a Kierkegaard a Nietzsche se stali názvy pro jiné slovníky. Jestliže někdo tvrdí, že jejich skutečné životy, to, jak tito muži žili, mají máloco společného s jejich knihami a s terminologií, které přitahují naši pozornost k jejich osobám, ponecháváme jeho námitku bez povšimnutí. Zacházíme totiž se jmény podobných osobností jako se jmény hrdinů jejich knih. Neděláme si starosti s rozdílem mezi Swiftem a saeva indignatio, Hegelem a Geist, Nietzschem a Zarathuštrou, Marcelem Proustem a Marcelem vypravěčem, nebo Trillingem a liberální imaginací. Je nám jedno, zda se těmto spisovatelům dařilo žít podle vlastních představ svého já. Jde nám jen o to, zda máme přijmout tyto představy - zda máme přetvořit sami sebe celkově nebo jen částečně podle představ zmíněných osobností. Obcházíme odpověď na tuto otázku experimentováním se slovníky, které tito lidé sestavili. Nově popisujeme sami sebe, vlastní situaci, svoji minulost v těchto termínech a porovnáváme výsledky s jinými novými popisy, které používají slovníky jiných postav. My ironici doufáme, že těmito neustálými novými popisy učiníme z vlastních já ta nejlepší, jakých jsme schopni.

Takováto srovnávání, konfrontace jedné postavy s druhou, je významná činnost, kterou lze zahrnout pod termín "literární kritika". Vlivní kritici, takoví, kteří navrhnou nové kánony - autoři jako Arnold, Pater, Leavis, Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Frank Kermode, Harold Bloom - , nevysvětlují skutečný smysl knih, ani nehodnotí něco, čemu se říká "literární hodnota". Spíše se zabývají zařazováním jedné knihy do kontextu jiných knih, jedné postav do kontextu jiných postav. Toto zařazování se děje podobně, jako když zařadíme nového přítele nebo nepřtele do kontextu starých přátel nebo nepřátel. Opravujeme přitom svoje názory jak na nové, tak i na staré. Opravováním svého mezního slovníku současně pozměňujeme i vlastní morální identitu. Literární kritika je pro ironiky tím, čím je hledání universálních morálních principů pravděpodobně pro metafysiky.

Nám ironikům nemůže jako kritika jistého mezního slovníku posloužit nic jiného než další takový slovník; na nový popis neexistuje jiná odpověď než nový popis nového popisu. Protože za slovníky

není nic, co by mohlo posloužit jako měřítko pro výběr mezi nimi, je kritika věcí pohledu na jeden, pak na druhý obraz; nejde tedy o porovnání obou obrazů s originálem. Jako kritika určitého člověka nemůže sloužit nic jiného než jiný člověk, k posouzení dané kultury může sloužit zase jen jiná kultura - protože lidé a kultury jsou, alespoň pro nás, ztělesněnými slovníky. Pouze rozšíření našich vědomostí může vyřešit nebo utišit naše pochyby o vlastním charakteru nebo o charakteru vlastní kultury. Nejjednodušší způsob, jak toho můžeme dosáhnout, je četba knih, a proto ironikové tráví více času zařazováním knih do kontextů jiných knih než zařazováním skutečných živých lidí. Ironici se obávají, že uvážnou ve slovníku, v němž byli vychováni, a proto se snaží poznat zvláštní lidi (Alkibiadés, Julien Sorel), zvláštní rodiny (Karamazovi, Causabonovi) a zvláštní společenství (teutonští rytíři, Nuerové, mandaríni Sung.).

Ironici čtou práce literárních kritiků a považují je za morální rádce jednoduše proto, že takoví kritici mají výjimečně obsáhlé čtenářské vědomosti. Nejsou morálními rádci proto, že by měli výlučný přístup k morální pravdě, ale proto, že jsou protřelí. Přečetli více knih, a je proto pravděpodobnější, že se jen tak nenechají chytit do pastí slovníku nějaké knihy. Ironici především doufají, že díky kritikům se jim povede podobný dialektický výkon, jaký se tak dobře povedl Hegelovi. Doufají, že jim kritici nějakou syntézou umožní i nadále obdivovat knihy, které jsou na první pohled protichůdné. Rádi bychom dokázali obdivovat jak Blaka, tak i Arnolda, jak Nietzsche, tak i Milla, Marxe i Baudelaira, Trockého i Eliota, Nabokova i Orwella. Doufáme jen, že nám některý kritik předvede, že knihy zmíněných autorů dohromady vytvářejí nádhernou mozaiku. Doufáme, že kritici dokážou tyto tvůrce nově popsat tak, že rozšíří dosavadní kánon a předloží nám soubor klasických textů, který bude co nejbohatší a nejrozmanitější. Ironici považují za svůj úkol rozšiřovat dosavadní kánon; tento cíl vyměnili za tradiční úkol morálních filosofů, kteří se snaží uvádět běžně přijímané morální intuice o daných případech do rovnováhy s běžně přijímanými obecnými morálními principy.

Je všeobecně známo, že působnost termínu "literární kritika" se v tomto století neustále rozšiřovala. Původně znamenal porovnávání a hodnocení divadelních her, básní a románů - s občasným letným pohledem na vizuální umění. Pak se jeho význam rozšířil i na kritiku minulosti (například Drydenovu, Shelleyovu, Arnoldovu a Eliotovu prózu a rovněž na jejich básně). Pak se dost rychle rozšířil i na knihy, z nichž kritici v minulosti čerpali svoje kritické slovníky, a na ty, z nichž svoje slovníky čerpají i kritici současní. Znamenalo to, že termín literární kritika zasáhl i teologii, filosofii, společenskou teorii, reformní politické programy a revoluční manifesty. Zkrátka: vztahuje se na každou knihu, která by člověku mohla nabídnout kandidáty na místa v jeho mezním slovníku.

Když už obor literární kritiky zasáhl i tyto oblasti, nemá velký smysl i nadále používat termín "literární kritika". Název se přesto udržel, zřejmě z náhodných historických důvodů, které mají co dělat s tím, že intelektuálové získávali místa na univerzitách na základě tvrzení, že pěstují zvláštní akademické disciplíny. Namísto změny termínu "literární kritika" na jiný termín, dejme tomu "kulturní kritika", jsme rozšířili termín "literatura" tak, že pod něj spadá všechno, co literární kritici kritizují. Od literárního kritika, příslušníka newyorské kultury třicátých a čtyřicátých let tohoto století, kterou T. J. Clarke nazval newyorská "trockisticko-eliotovská", se očekávalo, že čte Zrazenou revoluci a Výklad snů a stejně tak i Pustinu, Lidskou naději a Americkou tragédii. V současné orwellovsko-bloomovské kultuře se od kritika čeká, že čte Souostroví Gulag, Filosofické výzkumy a Řád věcí, a k tomu i Lolitu a Knihu smíchu a zapomnění. Slovo "literatura" se dnes vztahuje na téměř každý druh knih, které by mohly mít nějakou morální závažnost - které by mohly změnit smysl člověka pro to, co je možné a důležité. Používání tohoto termínu nemá co dělat s přítomností "literárních kvalit" dané knihy. Od kritika dnes nikdo ani nečeká, že bude rozpoznávat a podávat výklad takových kvalit, spíše se očekává, že navrhne revizi kánonu morálních modelů a rádců, a tím usnadní morální úsudek, a že naznačí způsob, jak lze snížit napětí uvnitř tohoto kánonu - nebo tam, kde je to nezbytné, ukáže, jak napětí vyhrotit.

Vzestupu literární kritiky v rámci vysoké kultury demokratických zemí - jejímu postupnému a pouze napolo uvědomovanému převzetí kulturní role, na niž si kdysi dělalo nároky náboženství, pak věda a filosofie (v tomto pořadí) - odpovídá růst poměru ironiků vůči metafysikům mezi intelektuály. Dochází tím k rozšíření propasti mezi intelektuály a veřejností. Metafysika je totiž do veřejné rétoriky moderních liberálních společností pevně vetvána. Stejně silně je v ní přítomen i rozdíl mezi morálkou a "pouhou" estetikou - který se často využívá k vykazování "literatury" na podřadnou pozici v rámci

kultury a často vede k domněnce, že romány a básně nemají pro morální usuzování žádnou závažnost. Zhruba řečeno, rétorika těchto společností považuje za jistou většinu protikladů, o nichž tvrdím, že se staly liberální kultuře překážkou.

Tato situace vedla k obviněním ironických intelektuálů z "nezodpovědnosti". Některá taková obvinění pocházejí od nevědomců - od lidí, kteří dokonce ani nečetli knihy, proti nimž ostatní varují, a jen instinktivně brání svoje vlastní tradiční role. Do nevědomců započítávám náboženské fundamentalisty, vědce, kteří se urážejí, když jim někdo řekne, že být "vědcem" neznamena nejvyšší intelektuální metu, a filosofy, kteří jako článek víry vyznávají tvrzení, že racionalita vyžaduje rozvíjení obecných morálních zásad, s nimiž přišel Mill a Kant. Tataž obvinění však vyjadřují i autoři, kteří vědí, o co jde, a jejichž názory je nutno respektovat. Jak jsem již naznačil, nejvýznamnějším takovým autorem je Habermas, jenž zahájil vytrvalou, podrobnou a bedlivě zdůvodněnou polemiku proti kritikům osvícenství (například Adornovi a Foucaultovi), kteří jako by se obraceli zády k sociálním nadějím liberálních společností. Podle Habermasova názoru se Hegel (a Marx) vydali po špatné cestě, když trvali na filosofii "subjektivity" - sebereflexe - a nepokoušeli se rozvíjet filosofii intersubjektivní komunikace.

Jak jsem již řekl, chci bránit ironismus a jeho zvyk považovat literární kritiku za nejvyšší intelektuální obor proti polemikám, jako je právě ta Habermasova. Moje obrana začíná u vytyčení pevného rozdílu mezi soukromým a veřejným. Zatímco Habermas považuje linii ironického myšlení, která probíhá od Hegela přes Foucaulta po Derridu, za ničení sociální naděje, já se domnívám, že tato myšlenková linie je vzhledem k veřejnému životu a politickým otázkám do značné míry nedůležitá. Ironičtí teoretikové, jako jsou Hegel, Nietzsche, Derrida a Foucault, jsou podle mého názoru neocenitelní pro naše úsilí zformovat soukromou představu sebe sama, avšak na druhé straně, jakmile přijde řeč na politiku, jsou tyto autoři poněkud zbyteční. Habermas se domnívá, že úkolem filosofie je nabídnout nějaké sociální lepidlo, které nahradí náboženskou víru, a nejlepšího kandidáta na roli takového lepidla spatřuje v osvícenském zájmu o "universalitu" a "racionalitu". Domnívá se proto, že výše zmíněná kritika osvícenství a samotné myšlenky racionality narušuje pouta mezi členy liberálních společností. Kontextualismus a perspektivismus, za něž jsem chválil Nietzsche, považuje naopak Habermas za nezodpovědný subjektivismus.

Habermas má s marxisty a s mnoha jinými, které rovněž kritizuje, společnou představu, že skutečný smysl filosofického názoru spočívá v tom, jaké politické důsledky z něj vyplývají, a dále že konečným rámcem, v němž se se posuzuje filosofický spisovatel v protikladu s pouhým "literárním" spisovatelem, je právě politický rámec. Tradice, v níž Habermas pracuje, považuje politickou filosofii za střed filosofie, podobně jako například analytická tradice považuje za svůj střed filosofii jazyka. Jak jsem však již řekl, bylo by lepší, kdybychom přestali o filosofii přemýšlet jako o "disciplíně", která má nějaké "ústřední problémy" nebo nějaké společenské poslání. Bylo by také lepší, kdybychom si přestali myslet, že filosofické uvažování má nějaký počáteční bod - že některá z jeho oblastí je přirozeně nadřazená ostatním oblastem. Proč? Protože podle ironického pohledu, který vám nabízím, neexistuje nic takového jako "přirozený" řád ospravedlňování víry nebo touhy. Nedostává se ani moc prostoru k využití rozdílu mezi logikou a rétorikou nebo mezi filosofii a literaturou nebo mezi racionálními a neracionálními metodami, kterými lze změnit lidem přesvědčení. Jestliže vlastní já nemá žádný střed, pak existují jen různé způsoby, jak zapřít nové kandidáty na víru a touhu do předem existujících pavučin víry a touhy. Jediným významným politickým rozdílem v této oblasti je rozdíl mezi použitím síly a použitím přesvědčení.

Habermas a další metafysici, kteří nedůvěřují pouze "literární" koncepci filosofie, se domnívají, že liberální politická svoboda si vyžaduje nějakou shodu v oblasti universálně lidského. My ironisté, kteří jsme současně liberály, se domníváme, že takové svobody si nevyžadují žádnou shodu o žádném tématu, které by bylo hlubší než jejich vlastní žádoucnost. Z našeho hlediska v liberální politice záleží jen na tom, že slovy "pravdivý" nebo "dobrý" nazveme jakýkoli výsledek svobodné diskuse - jinými slovy, postaráme-li se o politickou svobodu, pravda a dobro se postarají samy o sebe.

"Svobodná diskuse" neznamena "osvobozená od ideologie", jde o diskusi, která probíhá, jestliže existuje svobodný tisk, soudnictví, volby a university, jestliže existuje vysoká a rychlá společenská mobilita, celková gramotnost, jestliže je vyšší vzdělání běžnou věcí a jestliže díky míru a bohatství nezbytně vznikl volný čas, v němž lidé poslouchají mnoho odlišných lidí a přemýšlejí o tom, co říkají. Shodují se s Habermasem v peirceovském tvrzení, že obecný výklad našich pravidel pro pravdu má

Politická svoboda přece předpokládá a přináší pravdivost tu kritérium je sama odvozena jako princip (pravdivý) - je výsledkem, ne podmínkou!

vztah k "nerušené komunikaci", nemyslím si však, že je třeba široce rozvádět, co znamená výraz "nerušená", mělo by stačit následující: "Druh, který dostanete, jestliže máte demokratické politické instituce a podmínky, které těmto institucím umožňují fungovat."

Společenské pojivo, které drží ideální liberální společnost pohromadě, jak jsem je popsal v předchozí kapitole, nespočívá v ničem jiném než ve shodě v názoru, že smyslem společenské organizace je, aby každý člověk měl možnost sebevytváření podle svých nejlepších schopností, a že tento cíl vyžaduje kromě míru a bohatství i standardní "buržoasní svobody". Toto přesvědčení by se nezakládalo na názoru o universálně sdílených lidských cílech, lidských právech nebo o přirozenosti rozumu, Dobra pro Člověka, ani na ničem jiném. Bylo by to přesvědčení, které by se nezakládalo na ničem hlubším než na historických faktech, které tvrdí, že bez ochrany něčeho podobného, jako jsou instituce buržoasní liberální společnosti, budou lidé méně schopni vypracovat si svá soukromá spasení, vytvářet svoje soukromé představy vlastního já, znovu spřádat pavučiny víry a touhy ve světle různých nových lidí a knih, na které narazí. V takové ideální společnosti se debata o veřejných záležitostech bude točit kolem těchto otázek 1) Jak se rozhodnout mezi potřebou míru, bohatství a svobody, když si podmínky vyžadují, aby jeden z těchto cílů byl obětován některému ze zbývajících? a 2) Jak vytvořit lidem stejné možnosti pro sebevytváření a jak dát lidem prostor, aby tyto možnosti mohli využít nebo zanedbat.

Domněnka, že společenským pojivem liberálních společností je pouze toto, bývá vystavována dvěma námitkám. První zní, že jakožto praktická záležitost není toto pojivo dost hutné - konkrétněji: že (primárně) metafysická rétorika veřejného života v demokraciích je pro pokračování svobodných institucí podstatná. Druhá námitka zní, že být liberálním ironikem je psychologicky nemožné - znamená to totiž být někým, pro něhož je "krutost tím nejhorším, čeho se dopouštíme", a přitom nemá žádnou metafysickou víru o věcech, které mají lidské bytosti společné.

První námitka je vlastně předpovědí, co by se stalo, kdyby v naší veřejné rétorice zaujal ironismus místo metafysiky. Druhá námitka naznačuje, že propast mezi veřejným a soukromým, jak ji prosazují, nebude fungovat; že se nikdo nemůže rozdělit na soukromého sebetvůrce a veřejného liberála, že tatáž osoba nemůže být v různých chvílích Nietzsche a J. S. Millem.

S první námitkou se vypořádám hezky rychle, abych se mohl zaměřit na tu druhou. První námitka je vlastně předpovědí, že převaha ironistických pojmů mezi širokou veřejností, obecné přijetí antimetafysických, antiesencialistických pohledů na povahu morálky, racionality a lidských bytostí by oslabil a rozdrobila liberální společnosti. Možná že je tato předpověď správná, existuje však nejméně jeden vynikající důvod, proč je falešná. Mám na mysli analogii s úpadkem náboženské víry. Tento úpadek, a především úpadek schopnosti lidí brát vážně posmrtné odměny, nijak liberální společnosti neoslabil, naopak je posílil. Mnoho lidí v osmnáctém a devatenáctém století předpovídalo pravý opak. Mysleli si, že naděje na nebe je zdrojem morálních pout a společenským pojivem - že například nemá velký smysl, aby ateista u soudu přisahal, že bude mluvit pravdu. Nakonec se ukázalo, že ochotu snášet utrpení kvůli naději na budoucí odměnu lze přesunout z odměn osobních na odměny společenské, od lidských nadějí na ráj na lidské naděje ve šťastný život vnoučat.

Důvod, proč liberalismus tento přesun posílil, spočívá v tom, že zatímco víru v nesmrtelnou duši neustále zasypávaly štulce ze strany vědeckých objevů a pokusů filosofů držet s přírodními vědami krok, není jasné, jak by nějaký přesun vědeckého nebo filosofického názoru mohl ohrozit druh společenské naděje, která je charakteristická pro moderní liberální společnosti - naděje, že život bude nakonec svobodnější, méně krutý, pohodlnější, bohatší na zboží a zkušenosti, a to nejenom pro naše vlastní potomky, ale pro potomky každého člověka. Jestliže některému člověku, jehož životu dává smysl právě tato naděje, řeknete, že filosofové přetvářejí voskem skutečnou podstatu, objektivitu pravdy a existenci nehistorické přirozenosti člověka, nejspíš ho to moc nevzruší a stěží mu způsobíte nějakou újmu. Představa, že liberální společnosti drží pohromadě díky filosofické víře, mi připadá směšná. Společnosti udržují pohromadě společné slovníky a společné naděje. Tyto slovníky na těchto nadějích typicky parazitují - ve smyslu, že hlavní funkcí slovníků je vyprávět příběhy o budoucích výsledcích, které plně nahradí současné oběti.

Moderní, vzdělané světské společnosti závisejí na existenci přiměřeně konkrétních, optimistických a proveditelných politických scénářů, které jsou protikladem scénářů o spasení v posmrtném životě. Aby si členové takové společnosti mohli udržet společenskou naději, je třeba, aby si na jedné straně dokázali vyprávět příběh o tom, jak by se život mohl zlepšit, a na druhé straně neviděli žádné

nepřekonatelné překážky, které stojí splnění tohoto příběhu v cestě. Jestliže se v poslední době tato společenská naděje zúžila, není to vinou zrady vládních činitelů, ale událostí, které se přihodily od konce druhé světové války a které nesmírně ztížily možnost vyprávět nějaký přesvědčivý příběh tohoto druhu. Cynická a neproniknutelná sovětská říše, pokračující krátkozrakost a chamtivost přežívajících demokracií a prudce rostoucí a hladovějící populace na jižní polokouli nás stavějí před problém, jemuž čelili naši rodiče v třicátých letech - fašismus a nezaměstnanost se tehdy jevily jako téměř nevládnutelné. Lidé, kteří se snaží zmodernizovat a přepsat běžný sociálně demokratický scénář o lidské rovnosti (jde o scénář, který napsali jejich prarodiče na přelomu století), nejsou příliš úspěšní. Tyto problémy, které metafysicky smýšlející společenští myslitelé kladou za vinu naší neschopnosti nalézt správný druh teoretického pojiva - totiž filosofii, která si dokáže zjednat široký ohlas v individualistické a pluralistické společnosti -, právě tyto problémy podle mne způsobila sada historických nahodilostí. Tyto nahodilosti ukazují několik posledních století evropské a americké historie - století rostoucí veřejné naděje a soukromého ironismu - jako ostrov v čase, který je obklopen bídou, tyranii a chaosem. Orwell to vyjádřil slovy: "Zdá se, že vyhlídka demokracie končí ostnatým drátem."

K problému ztráty společenské naděje se vrátím v souvislosti s Georgem Orwellem. Teď se jen pokusím odpoutat veřejnou otázku "Je nepřítomnost metafysiky politicky nebezpečná?" od soukromé otázky "Je ironismus slučitelný se smyslem pro lidskou solidaritu?" Pomůže nám to od sebe odlišit na jedné straně způsob, jak se v současnosti jeví nominalismus a historicismus v liberální kultuře, jejíž veřejná rétorika - v níž dochází k zespolečenšování mládeže - je stále metafysická, a na druhé straně způsob, jak by se zmíněné směry mohly jevit v budoucnosti, jejíž veřejná rétorika bude pocházet od nominalistů a historicistů. Často dáváme najevo, že nominalismus a historicismus jsou výsadním vlastnictvím intelektuálů, vysoké kultury, a že masy se nedokážou ke svému vlastnímu meznímu slovníku chovat tak netečně. Vzpomeňte si však, že i ateismus kdysi býval výhradním majetkem intelektuálů.

V ideální liberální společnosti by intelektuálové byli stále ironiky a neintelektuálové by jimi nebyli. Ti druzí by však celkem běžně byli nominalisty a historicisty. Neintelektuálové by proto považovali sami sebe za nahodilé skrz naskrz a nepocífovali by proto zvláštní pochybnosti o nahodilostech, jimiž by oni sami byli. Nechovali by se jako knihomolové a literární kritici by je nepovažovali za morální rádce. Byli by běžně nemetafysiky, podobně jako čím dál tím víc lidí v bohatých demokraciích nevěří v Boha. Necítili by ani potřebu odpovídat na otázky "Proč jsi liberálem? Proč se zajímáš o ponižování lidí v cizích zemích?", podobně jako běžný křesťan ze šestnáctého století necítil potřebu odpovídat na otázku "Proč jsi křesťanem?" a jako většina dnešních lidí necítí potřebu odpovídat na otázku "Jsi spasen?" . Takový člověk by necítil potřebu ospravedlňovat svůj smysl pro lidskou solidaritu, protože ho nevychovali k tomu, aby hrál jazykovou hru, v níž člověk klade otázky a získává tím ospravedlnění mít jisté přesvědčení. V jeho kultuře se na pochybnosti o veřejné rétorice kultury neodpovídá sókratovským požadavkem, aby tazatel předložil definice a principy, ale deweyovským požadavkem, aby předložil konkrétní alternativy a programy. Taková kultura by mohla, alespoň podle mého soudu, být k lidské rovnosti stejně sebekritická a být jí stejně oddaná jako naše známá a dosud metafysická liberální kultura - ne-li více.

I kdyby moje představa, že liberální kultura, jejíž veřejná rétorika je nominalistická a historicistická, je nejen možná, ale i žádoucí, byla správná, nemohu rozhodně tvrdit, že by mohla nebo měla existovat kultura, jejíž veřejná rétorika je ironická. Nedokážu si totiž představit kulturu, která by zespolečenšovala svoji mládež tak, že by přitom proces zespolečenšování neustále zpochybňovala. Ironii považují za zcela soukromou záležitost. Podle mé definice ironik nemůže existovat bez kontrastu mezi mezním slovníkem, který zdědil, a slovníkem, který se pokouší vytvořit pro vlastní potřebu. Ironie, pokud není vnitřně odmítavá, je přinejmenším reaktivní. Ironici musí mít něco, o čem mohou pochybovat, něco, čemu se mohou odcizit.

Dostávám se teď ke druhé z dvou námitek, o nichž jsem se prve zmínil, a tím i k představě, že existence ironika je v jistém rozporu s existencí liberála a že jednoduchá hranice mezi soukromými a veřejnými zájmy nedokáže toto napětí překonat.

Tato námitka vypadá rozumně, když řekneme, že existuje přinejmenším evidentní napětí mezi představou, že společenská organizace míří k rovnosti lidí, a mezi představou, že lidské bytosti jsou jednoduše zosobněnými slovníky. Představa, že všichni máme prvořadou povinnost zmenšit krutost a učí-

nit lidské bytosti rovnoprávné, protože mohou být vystaveny utrpení, vychází z jistoty, že lidské bytosti mají něco, co si vyžaduje úctu a ochranu bez přihlídnutí k jazyku, kterým mluví. Vyplývá z toho, že důležitá je nelingvistická schopnost cítit bolest a že rozdíly mezi slovníky tak důležité nejsou. Metafysika - jako hledání teorií, které pronikají ke skutečné podstatě - se pokouší vydobýt smysl z tvrzení, že lidské bytosti jsou něčím víc než předivem přesvědčení a tužeb bez pevného středu. Důvod, proč mnoho lidí považuje zmíněné tvrzení za podstatu liberalismu, spočívá v tom, že pokud by muži a ženy nebyli skutečně ničím vyšším než větně vyjádřenými postoji - ničím jiným, než pouhou absencí nebo výskytem záliby ve větech, které jsou zformovány v nějakém historicky podmíněném slovníku - , pak by se jako výstřední a pochybná jevila nejen představa lidské přirozenosti, ale i lidské solidarity. Budeme-li totiž uznávat existenci všech možných slovníků, pak se solidarita nejeví jako možná. Metafysik mi tvrdí, že jestliže neexistuje nějaký společný praslovník, pak nemám žádný "důvod" ne být krutý k lidem, jejichž slovníky se značně liší od mého. Zdá se, že universalistická etika není neslučitelná s ironismem jednoduše proto, že je obtížné představit si formulaci etiky bez nějaké doktríny o lidské přirozenosti. A lpění na skutečné podstatě je s ironismem v přímém rozporu.

Takže fakt, že větší otevřenost, větší prostor pro vytváření vlastního já představuje běžný požadavek ironiků vůči jejich společnosti, poněkud vyrovnává druhý fakt, že tento požadavek se podle všeho vztahuje na svobodu mluvit jistým druhem ironického teoretického metajazyka, který nemá pro člověka z ulice žádný smysl. Dovedeme si snadno představit ironika, který touží po větší svobodě a větším prostoru pro Baudelaira a Nabokovy, a přitom ho ani nenapadne, aby požadoval to, co chtěl Orwell: například aby se do uhelných dolů zavedl přívod čerstvého vzduchu nebo aby Strana přestala obtěžovat proletáře. Pocit, že spojení mezi ironismem a liberalismem je velmi volné a mezi metafysikou a liberalismem naopak velmi pevné, způsobuje, že lidé ironismu ve filosofii a estetismu v literatuře nevěří a že je považují za "elitářské".

Právě proto autoři, jako je Nabokov, kteří tvrdí, že opovrhují "epickým brakem" a míří k "estetickému blahu", se jeví jako morálně pochybní a snad i politicky nebezpeční. Ironičtí filosofové jako Nietzsche a Heidegger často vypadají stejně, dokonce i tehdy, když zapomeneme, že je zneužívali nacisté. Na druhé straně, přestože víme, jak marxismu zneužily gangy povalečů, které si říkaly "marxistická vláda", přestože víme, jak inkvizice zneužila křesťanství a jak Grádgrind využil utilitarianismu, přesto se nedokážeme o marxismu, křesťanství a utilitarianismu zmínit neuctivě, protože v jisté době každý z nich sloužil lidské svobodě. Není však jasné, zda jí sloužil ironismus. Ironik je typický moderní intelektuál a jediné společnosti, které mu umožňují vyslovit vlastní odcizení, jsou společnosti liberální. Nabízí se svůdný závěr, že ironici jsou přirozeně antiliberální. Mnoho významných postav od Juliána Bendy po C. P. Snowa považuje spojení mezi ironismem a antiliberismem za téměř prokázané. V současné době mnoho lidí považuje zálibu v "dekonstrukci" - jedno ze soudobých signálních slov ironického slovníku - za příznak, který přesvědčivě vypovídá o nedostatku morální zodpovědnosti. Domnívají se, že morálně hodnověrného intelektuála lze poznat podle určitého druhu přímé, vlastním já se nezabývající průzračné prózy - přesně takové prózy, jakou žádný ironik, který je zaměstnán vytvářením vlastního já, psát nechce.

I když některé takové názory mohou být mylné a některá tvrzení lze považovat za nedoložená, přesto je na podezření, které ironismus budí, něco pravdivého. Ironismus, jak jsem jej definoval, pramení z vědomí moci nového popisu. Jenže většina lidí nechce být nově popisována. Chtějí, aby se s nimi jednalo v duchu jejich vlastní terminologie - chtějí být bráni vážně takoví, jací jsou a jak mluví. Ironik jim však říká, že on se svými soukmenovci do jejich jazyka vidí jak do křišťálové studánky. Takové tvrzení v sobě skrývá něco velmi krutého. Nejlepší způsob, jak můžeme někomu způsobit dlouhotrvající bolest, je pokoušet ho, když mu ukážete to, co pro něj dosud bylo nejdůležitější, jako marné, zastaralé a neúčinné. Jen uvažte, co se stane, když se nejcennější majetek dítěte - nějaká drobnost, kterou si opředlo fantasií a kterou se liší od ostatních dětí - nově popíše jako "krám" a vyhodí se. Nebo si představte, co se stane, když se taková věc bude vedle majetku jiného, bohatšího dítěte jevit jako směšná. Něco podobného se podle všeho stává primitivnější kultuře, když si ji podrobuje vyspělejší kultura. Podobné věci se neintelektuálům stávají v přítomnosti intelektuálů. To všechno jsou mírnější formy toho, co se stalo Winstonu Smithovi, když ho zatkli: rozbili mu těžítka a Julii udeřili do břicha, a tím zahájili proces, na jehož konci popisoval sám sebe spíš O'Brienovým než svými vlastníma očima. Ironik, který popisuje svět nově, vlastně znejistuje jednotlivcův mezní

slovník a jeho schopnost přisoudit si smysl podle sebe a naznačuje takovému jednotlivci, že jeho já a jeho svět jsou marné, zastaralé a neúčinné věci. Nový popis často pokořuje.

Všimněte si však, že nový popis a možné pokoření nejsou ironismu blíže než metafysice. Metafysik také nově popisuje, i když to dělá spíše ve jménu rozumu než ve jménu představitivosti. Nový popis je druhovým rysem intelektuála, není však specifickým znakem ironika. Proč tedy ironikové vzbuzují tak zvláštní odpor? Odpověď na tuto otázku můžeme hledat v tom, že metafysik typicky opírá svůj popis o důkaz, anebo když vytváří nový popis jako ironik, vždy jej maskuje pod rouškou důkazu. Tím se však problém neřeší, protože důkaz je, stejně jako nový popis, vůči liberalismu a antiliberalismu neutrální. Podstatné zřejmě je, že ve chvíli, kdy na podporu vlastního nového popisu nabídnete nějaký důkaz, svým posluchačům vlastně oznamujete, že jsou vzdělávání, což váží víc než pouhé oznámení, že jsou pouze přeprogramováni - vlastně jim říkáte, že Pravda už je v nich samotných, jen je třeba vytáhnout ji na světlo. Jestliže účastníkovi debaty předložíte nový popis jako odhalení jeho pravého já nebo jako skutečnou povahu všedního veřejného světa, který s účastníkem sdílíte, pak mu, tedy člověku, který je nově popisován, dáváte moc a jeho dosavadní moc se tím nijak nezmenšuje. Tento názor v něm ještě posílíte, jestliže mu nový popis předložíte v kombinaci s tvrzením, že předešlé, falešné já mu bylo vnuceno buď světem, hříšným tělem, ďáblem, jeho učiteli nebo represivní společností, v níž žije. Člověku, který přestoupil na křesťanství nebo marxismus, se dává pocíť, že být popisován v duchu tohoto směru znamená, že se mu odhaluje jeho pravé já a jeho skutečné zájmy. Je veden k víře, že přijetím tohoto popisu pečeti spojenectví se silou, která je mnohem mocnější než ty, které ho v minulosti utlačovaly.

Metafysik se zkrátka domnívá, že mezi popisem a mocí existuje určité spojení a že díky novému popisu můžeme dosáhnout svobody. Ironik takové ujištění nedává. Musí tvrdit, že naše šance na svobodu závisí na historických nahodilostech, které jsou jen občas ovlivněny novými popisy vlastního já. Ironik nezná žádnou velikou moc jako metafysik, který naopak tvrdí, že on takovou sílu zná. Když ironik tvrdí, že jeho popis je lepší, nedokáže dát termínu "lepší" konejšivou váhu, kterou mu dodává metafysik, když vysvětluje, že jeho popis "lépe odpovídá skutečnosti".

Dospívám proto k závěru, že ironik není vlastně obviňován ze sklonu ponižovat, ale z neschopnosti poskytnout moc. Neexistuje důvod, proč by ironik nemohl být liberálem, nemůže však být "progresivním" a "dynamickým" liberálem v tom smyslu, na jaký si liberální metafysikové někdy dělají nároky. Nemůže nabídnout stejný druh společenské naděje, jaký nabízejí metafysici. Nemůže tvrdit svému posluchači, že jakmile přijme ironický druh popisu svého já nebo své situace, jeho schopnost podrobit si síly, které se proti němu staví, se zlepší. Podle ironikova náhledu je taková schopnost věcí použitých zbraní a štěstí, nezáleží na tom, jestli má člověk na své straně pravdu, nebo zda vycítil "historický pohyb".

Mezi liberálním ironikem a liberálním metafysikem existují dva rozdíly. První se týká jejich chápání, čeho lze novým popisem pro liberalismus dosáhnout, druhý důvod se týká chápání vztahu mezi veřejnou nadějí a soukromou ironií. První rozdíl spočívá v tom, že ironik se domnívá, že jediné popisy, které slouží liberálním účelům, jsou ty, které odpovídají na otázku "Co ponižuje?", zatímco metafysik chce také znát odpověď na otázku "Proč bych se měl vyhnout ponižování?" Liberální metafysik chce, aby naše přání být laskavý podpíral důkaz, který si vyžádá nový popis vlastního já, důkaz zdůrazňující společnou lidskou podstatu, která zaujímá vyšší postavení než pouhá společná schopnost trpět ponižením. Liberálnímu ironikovi jde o to, aby nový popis rozšířil naše šance být laskavý, tedy šanci vyhnout se ponižování druhých. Domnívá se, že uznání společné vnímavosti vůči ponižování je jediným společenským poutem, které potřebujeme. Zatímco metafysik za morálně závažný rys jiných lidských bytostí považuje jejich vztah k vyšší společné moci - například k racionalitě, Bohu, pravdě, nebo historii -, pro ironika morálně platná definice daného člověka, jistěho morálního subjektu zní: "něco, co lze ponižít". Jeho smysl pro lidskou solidaritu se zakládá na tom, že si uvědomuje společné nebezpečí, ne společné vlastnictví nebo společnou moc.

Co si tedy počneme s mým dřívějším tvrzením, že lidé chtějí být popisováni svojí vlastní terminologií? Jak jsem již naznačil, liberální ironik reaguje na takové tvrzení větou, že je třeba rozlišovat mezi popisy pro soukromé a veřejné účely. Pro své soukromé účely mohou popisovat vás a každého dalšího způsobem, který nemá nic společného s mým postojem vůči vašemu skutečnému nebo možnému utrpení. Moje soukromé účely a část mého mezního slovníku, který nemá vztah k mým veřejným činům, jsou pouze moje záležitost, do níž vám nic není. Protože jsem však liberál,

Sám "mimický" přístup je takovou drobností!

Částka hypostazuje "nahodilost"! Jak s by potom muprue
představa, obrazem a jeho slanku? Nevyučuje text

ROZPUSTÍ SE FILOSOFIE V LITERAURE?

33

metaphysik samotný "popis" jako talový (kaj: korrespondence)
žalut slovo - studium

část mého mezního slovníku, která se týká mých veřejných činů, ode mne vyžaduje, abych si uvědomil všechny různé způsoby, jimiž mohou být ponižovány jiné lidské bytosti, s nimiž bych mohl přijít do styku. Liberální ironik proto potřebuje pokud možno co nejvíce obrazotvornou znalost jiných mezních slovníků, ne pro vlastní poučení, ale proto, aby pochopil skutečné a možné ponižování lidí, kteří jiné mezní slovníky používají.

Liberální metafysik naopak touží po mezním slovníku, který by měl vnitřní organickou strukturu, takovou, kterou uprostřed nerozděluje propast mezi veřejným a soukromým, a navíc se metafysici nespokojují s nahodilou mozaikou. Podle metafysiků nás vědomí toho, že každý chce, aby se s ním zacházelo podle jeho vlastních představ, zavazuje k hledání společného jmenovatele všech takových představ, k hledání jediného popisu, který uspokojí jak veřejné, tak soukromé účely, které budou člověku vyhovovat pro definici jeho vlastního já i pro jeho vztahy s ostatními. Společně se Sókratem se metafysik modlí, aby vnitřní i vnější člověk byl týž - doufá, že ironie už nebude nezbytná. Má sklon společně s Platónem věřit, že části duše a státu si odpovídají, a že když budeme v duši oddělovat podstatné od nepodstatného, pomůže nám to odlišit spravedlnost a nespravedlnost ve státě. Takové metafory vyjadřují víru liberálního metafysika, že metafysická veřejná rétorika liberalismu musí zůstat ústředním bodem ve slovníku jednotlivého liberála, protože jde o část, která vyjadřuje to, co má liberál společně se zbytkem lidstva - jde o část, která umožňuje existenci solidarity.

Jenže ironik odmítá narýsovat dělicí čáru mezi ústřední, sdílenou, povinnou částí a okrajovou, osobní, volitelnou částí mezního slovníku daného člověka. Domnívá se totiž, že s ostatními lidmi ho nespojuje společný jazyk, ale jen citlivost vůči bolesti a především k takovému druhu bolesti, kterou zvířata s lidmi nesdílejí - totiž ponižení. Podle ironikovy koncepce lidská solidarita nespočívá ve sdílení společné pravdy nebo společného cíle, ale ve sdílení společné sobecké naděje, že můj svět - všechny ty drobnosti, které jsem si vpletl do vlastního mezního slovníku - nebude zničen. Pro veřejné účely je zcela lhostejné, zda má někdo odlišný mezní slovník, pokud existuje dostatečně velký průnik se slovníky ostatních lidí, aby člověk měl nějaká slova, jimiž by dokázal vyjádřit svoji touhu vstoupit do fantazií jiných lidí a také do své vlastní. Avšak tato průniková slova - slova jako je například "laskavost" nebo "slušnost" nebo "důstojnost" - nevytvářejí slovník, jehož mohou lidské bytosti dosáhnout prostřednictvím úvah o své přirozenosti. Úvahy také nevyprodukují nic jiného než zvýšené vědomí, že utrpení může existovat. Nevydobudete z něj důvod, proč se zajímat o utrpení. Liberálnímu ironikovi přitom nezáleží na tom, aby takový důvod našel, jde mu však o to, aby si utrpení všiml, když nějaké nastane. Doufá, že nebude omezen svým vlastním mezním slovníkem, až bude postaven před možnost ponižit někoho, kdo má zcela odlišný mezní slovník.

Schopnost ztotožnit se v představách s někým jiným odvádí z hlediska liberálního ironika stejnou práci, jakou by liberální metafysik nejraději svěřil čistě morální motivaci - racionalitě nebo lásce k Bohu nebo lásce k pravdě. Ironik nepovažuje svoji schopnost možné nebo skutečné ponižení předvídat nebo touhu zabraňovat mu - bez ohledu na rozdíly mezi pohlavími, rasami, kmeny a mezními slovníky - za skutečnější nebo ústřednější nebo "podstatněji lidskou" než jakoukoliv jinou část sebe sama. Považuje ji vlastně za schopnost a touhu, která, podobně jako schopnost formulovat diferenciální rovnice, vznikla v dějinách lidstva o něco později a je stále spíše místním úkazem. Spojuje se převážně s Evropou a Amerikou během posledních tří staletí. Ironik tuto schopnost nespojuje s žádnou silou, která by nebyla vtělena do konkrétní historické situace, například se silou bohatých evropských a amerických demokracií rozšiřovat své zvyky do jiných částí světa, silou, která se rozšířila během minulých nahodilostí a zmenšila se vinou nahodilostí jiných, zcela nedávných. Zatímco liberální metafysik si myslí, že dobrý liberál ví, že určité ústřední propozice jsou pravdivé, liberální ironik se domnívá, že dobrý liberál má k dispozici jisté know how. Zatímco metafysik si představuje, že vysoká liberální kultura se soustřeďuje kolem teorie, podle ironika se tato kultura soustřeďuje kolem literatury (v užším a starším významu toho slova - myslí se tím hry, básně a především romány). Metafysik si myslí, že úkolem intelektuála je uchovávat a bránit liberalismus tak, že jej podpoří nějakými pravdivými propozicemi, které se dotýkají velkých témat, ironik se však domnívá, že úkolem intelektuála je rozšiřovat naši dovednost, poznávat a popisovat různé druhy drobností, z nichž jednotlivci nebo společenství dělají ústřední body svých životů a fantazijních představ. Ironik považuje slova, která jsou pro metafysiky zcela základní a především mají významné místo ve veřejné rétorice liberálních demokracií, jen za další text, za další soubor lidských drobností. Ironikova schopnost pochopit, co to znamená, když někdo tato slova postaví do středu

metaphysik... popis...

svého života, se příliš neliší od jeho schopnosti pochopit, co to znamená, jestliže někdo postaví do středu svého života lásku ke Kristu nebo Velkému Bratrovi. Jeho liberalismus však nespočívá v oddanosti zmíněným slovům, ale v jeho schopnosti pochopit funkci mnoha různých souborů slov. Zmíněné rozdíly pomáhají vysvětlit, proč toho ironická filosofie pro svobodu a rovnost mnoho nevykonala a ani nevykoná. Dále vysvětlují, proč "literatura" (v užším a starším smyslu toho slova) a kromě ní i etnografie a žurnalistika naopak v této oblasti dokážou hodně. Jak jsem již dříve řekl, bolest není lingvistická. Bolest je věc, která spojuje lidské bytosti se zvířaty, a ta jazyk nepoužívají. Proto oběti krutosti, trpící lidé, nemají v jazykovém vyjadřování velké možnosti. Proto ani neexistuje nic jako "hlas utlačovaných" nebo "jazyk obětí". Jazyk, který oběti dříve užívaly, dnes již nefunguje a ony trpí tolik, že nedokážou dát dohromady nová slova. Jejich situaci za ně budou muset jazykově vyjadřovat jiní. Proto se k tomuto úkolu výborně hodí liberální spisovatel, básník nebo novinář. Liberální teoretik toho obvykle moc nesvede.

Podezření, že ironismus ve filosofii liberalismu nepomohl, je oprávněné, ne však proto, že by ironická filosofie byla svou povahou krutá. Je tomu tak proto, že liberálové očekávají od filosofie splnění určitého úkolu - především že poskytne odpověď na otázku "Proč nebýt krutý?" a "Proč být laskavý?" -, protože cítí, že jakákoliv filosofie, která tento úkol odmítá, má určité srdce z kamene. Tento názor je však výsledkem metafysické výchovy. Kdybychom se ale mohli tohoto názoru zbavit, liberálové by po ironické filosofii nepožadovali, aby plnila úkoly, které plnit nedokáže a které podle vlastní definice sama sebe ani plnit nemůže.

Metafysik spojuje sociální naději s teorií a literaturu se soukromým zdokonalováním, ironická liberální kultura však chápe tyto vztahy obráceně. Obory, po kterých liberální metafysická kultura požadovala, aby pronikaly skrze mnoho soukromých jevů k jedné obecné společné realitě - tedy teologie, věda a filosofie -, byly právě ty obory, od nichž se očekávalo, že semknou lidstvo dohromady a že tím pomohou vymýtit krutost. Naproti tomu ironická kultura tento úkol ukládá oborům, které se specializují na podrobný popis věcí soukromých a charakteristických pro jednotlivce. Především romány a etnografie, které lidem umožňují pochopit bolest těch, kteří nemluví naším jazykem, musí splnit úkol, který podle všeobecně rozšířené představy měly splnit projevy společné lidské přirozenosti. Solidarita se musí budovat z malých kousků, stěží ji někde najdete, jak čeká ve formě prajazyka, který všichni poznáme, jakmile jej zaslechne.

Proto v naší čím dál tím více ironické kultuře nabývá filosofie stále většího významu spíše v soukromém zdokonalování než v plnění nějakého sociálního úkolu. V následujících kapitolách budu tvrdit, že ironičtí filosofové jsou filosofové soukromna - filosofové, kteří se zaměřují na zesílení ironie nominalistů a historicistů. Jejich dílo se dost dobře nehodí pro veřejné účely, liberálům jakožto liberálům není k užítku. V dalších kapitolách nabídnu příklady, jak romanopisci mohou podniknout něco, co je společensky užitečné - jak nám mohou pomoci, abychom si dali dobrý pozor na zdroje krutosti v nás samotných a na její výskyt v místech, kde jsme si jí ještě nevšimli.

HEIDEGGER, KUNDERA A DICKENS

Představte si, že zítřejší výbuchy termonukleárních bomb smetou ze zemského povrchu státy, které společně tvoří to, čemu říkáme "Západ". Obyvatelnou oblastí zůstane pouze východní Asie a subsaharská Afrika a lidé v této oblasti zareagují na zmíněnou katastrofu nemilosrdným odzápádněním - poměrně úspěšným pokusem zahladit vzpomínku na posledních tři sta let. Dále si představte, že několik lidí, většinou universitních učitelů, během této odzápádnovací kampaně pečlivě poschovává všechny upomínky na Západ, které se jim dostanou do rukou - spoustu knih, časopisů, drobné předměty, reprodukce výtvarných děl, filmy, videokazety a tak dále.

A ještě si představte, že kolem roku 2500, kdy už vzpomínka na katastrofu pomalu vymizí, se najednou otevřou tajné skryše a umělci a vědci začnou vyprávět o Západu. Bude kolovat řada odlišných příběhů a každý z nich ponese jiné poučení. Jeden příběh se bude odvíjet od rostoucího technického mistrovství, další od rozvoje uměleckých forem, další zase od změn ve společensko-politických orgánech a ještě jeden od zrušení sexuálních tabu. Vypravěči se budou moci chytit ještě řady dalších nitek. Užitečnost příběhů a zájem o ně budou záviset na konkrétních potřebách různých afrických a asijských společností, jimiž se budou šřit.

Jestliže však budou mezi lidmi, kteří budou takové příběhy psát, nějací filosofové, můžeme si představit, že vznikne řada sporů, které se budou točit kolem toho, co bylo "vzorově" západní, vzniknou pře o podstatu, esenci Západu. Můžeme si představit, že se objeví pokusy, jak všechny tyto příběhy spojit dohromady a vytvořit z nich jen jeden jediný - jediný pravdivý obraz Západu, který bude končit jediným pravdivým ponaučením o jeho existenci. Domníváme se, že filosofové budou mít k takovým pokusům sklon, protože jistou oblast kultury označujeme jako filosofii právě tehdy, jestliže v ní narazíme na pokus nahrazovat vyprávění teorií, tedy jasnou tendenci k hledání podstaty, k esencialismu. Esencialismus přinesl plody v mnoha oblastech - právě díky jemu jsme za složitými pohyby spatřili elegantní matematické vztahy a za matoucími makrostrukturami rozeznáváme průzračné mikrostruktury. Postupně však začínáme být nedůvěřiví vůči přenášení esencialismu na lidské záležitosti, myslím tím obory, jako jsou historie, sociologie a antropologie. Pokus objevit historické zákony nebo podstaty kultur - nahradit tedy vyprávění teorií, což nám mělo usnadnit pochopení sebe sama, jiných lidí a možností, které jeden druhému poskytujeme - je však dosud notoricky neplodný. Různé práce, jako jsou například Popperovy knihy o Hegelovi a Marxovi nebo knížky Charlese Taylora o redukcionistické společenské vědě nebo dílo Alastaira MacIntyry o roli tradice, přispěly k tomu, že jsme si tuto neplodnost uvědomili.

Přestože si čím dál tím víc uvědomujeme, že esencialistické myšlenkové návyky, které se v přírodních vědách vyplácejí, neprospívají morálnímu a politickému uvažování, přesto my, západní filosofové, stále ještě projevujeme citovou náklonnost k esencialismu, zvláště když srovnáváme jednotlivé kultury. Nedávno se to projevilo především v naší ochotě mluvit o "Západu" ne jako o pokračujícím, napínavém dobrodružství, jehož se osobně účastníme, ale spíš jako o nějaké struktuře, z níž lze vystoupit a s odstupem ji posuzovat. Zmíněná ochota je částečně příčinou a částečně následkem pronikavého vlivu Nietzscheho a Heideggerova na současný západní intelektuální život. Odráží se v ní společensko-politický pesimismus, který postihuje evropské a americké intelektuály od chvíle, kdy jsme se nenápadně vzdali socialismu, ale přitom jsme se nijak vřele nezamilovali do kapitalismu - od chvíle, kdy Marx přestal být pro Nietzsche a Heideggera alternativou. Tento pesimismus, který si někdy říká "postmodernismus", zrodil přesvědčení, že naděje na větší svobodu a rovnost, které zanechaly na nedávných dějinách Západu své stopy, jsou jaksi sebeklamem. "Postmoderní" pokusy zkratkovitě vyjádřit Západ a předložit jeho shrnutí se staly pobídkou k porovnávání Západu jako celku a zbytku světa jako celku. Takové pokusy pak přímo vybízejí k tomu, abychom začali používat výrazy "východní" nebo "nezápadní typy myšlení" jako jména pro záhadnou spasitelskou sílu, pro něco, co nám ještě může nabídnout naději.

O pokusech podat heslovitou charakteristiku Západu mám své pochybnosti, chovají se totiž k Západu jako k dokončenému předmětu, který dnes můžeme podrobovat strukturální analýze. Především chci protestovat proti snaze považovat Heideggerovu charakteristiku Západu za zaručeně tu pravou. Někdy se mi zdá, že roste ochota číst Heideggera jako poslední poselství, které Západ adresuje světu. Toto poselství obsahuje především tvrzení, že Západ, abych použil jednu z Heideggerových oblíbených frází, "vyčerpal svoje možnosti". Heidegger byl člověk obdařený jednou ze skvělých mnohostranných představitostí našeho století, jenže právě jeho výjimečné nadání činí jeho poselství mnohem přijatelnějším, než, domnívám se, ve skutečnosti je. Měli bychom si připomenout, že rozsah Heideggerovy představitosti, přestože byl značný, se omezoval především na filosofii a lyrickou poesii, a ještě úžeji na díla autorů, kterým přiznal titul "Myslitel" nebo "Básník". Heidegger se domníval, že podstatu historické epochy můžeme zjistit na základě četby díla filosofa, který je pro danou epochu charakteristický pod podmínkou, že se nám podaří určit jeho "Chápání Bytí". Domníval se, že dějiny Západu lze nejlépe pochopit tehdy, podaří-li se nám najít dialektický pokrok spojující díla po sobě následujících velkých filosofických myslitelů. Ti z nás, kteří učí filosofii, se zvláště ochotně poddávají přesvědčivé síle Heideggerova podání dějin a vyhlídek Západu. Jenže tato poddajnost je jen profesionální deformací, kterou bychom se měli snažit překonat.

Charlese Dickense připomínám jako jistého Antiheideggera jednak proto, že se snažím Heideggerovi oponovat a (obecněji) oponovat onomu druhu postheideggerovského myšlení, které odmítá chápat Západ jako pokračující dobrodružství. Kdyby moji imaginární Afričané a Asijci z neznámých důvodů nemohli zachovat díla obou autorů, byl bych mnohem raději, kdyby zachránili Dickense, protože Dickens by jim pomohl poznat celý soubor postojů, které byly pro Západ důležité a snad typické pouze pro Západ, což by Heidegger ani jiný filosof nedokázal. Dickensův příklad by je

přivedl k myšlence, že právě román, a především román morálního protestu, a ne filosofické pojednání, byl žánrem, v němž Západ skutečně vynikal. Kdyby se zaměřili na tento žánr, nedostali by se k západní technice, ale spíše k naději na svobodu a rovnost, která je nejvýznamnějším odkazem Západu. Z tohoto pohledu lépe dokládá vzájemnou reakci mezi Západem a Východem spíše Beethovenova Devátá symfonie, kterou si pouštěli studenti na náměstí Tien-an-men, než ocelárny v Koreji nebo vliv japonské grafiky na evropské malbě devatenáctého století.

Ve zbývající části tohoto eseje se budu zabývat třemi věcmi. Nejprve předložím Heideggerův výklad jako další doklad toho, čemu Nietzsche říkal "asketický kněz". Za druhé shrnu a několika poznámkami doplním výklad Milana Kundery o románu jako nositeli vzpoury proti ontoteologickému pojednání, tedy jako o antiklerikální reakci proti kulturní nadvládě asketických kněží. Za třetí použiji Dickense a doložím jím Kunderovu domněnku, že román je charakteristickým žánrem demokracie, že je to žánr, který se musí úzce spojit s bojem za svobodu a rovnost.

Heideggerovo pozdní dílo bylo pokusem podat jedinou správnou odpověď na otázku, kterou položili moji imaginární afričtí a asijská filosofové budoucnosti. Heidegger by těmto filosofům poradil, aby své uvažování o Západu zahájili přemýšlením o tom, co Západ zabilo - o technice -, a z tohoto bodu se vraceli zpět. S trochou štěstí by se jim podařilo obnovit příběh, který vyprávěl sám Heidegger, příběh, který nese název "historie Bytí". Podle Heideggera Západ začíná u předsokratiků, jak on sám říká, oddělením "tohoto" od "tamtoho". Toto rozdělení na to, čím je věc sama o sobě, a na vztahy, které má k dalším věcem, je zárodkem rozdílu mezi esencí a akcencí, mezi skutečností a jevem, objektivním a subjektivním, racionálním a iracionálním, vědeckým a nevědeckým a tak podobně - všech těch dualismů, které poznačují dějinné epochy rostoucí touhou po moci a zvýšenou neschopností dělat to, čemu Heidegger říkával "nechat věci být". Taková je historie, kterou Heidegger shrnuje Nietzscheovou frází *die Wüste wächst* (poušť roste nebo pustina se šíří). Heideggerův příběh vrcholí etapou, kterou nazývá "doba světového obrazu", dobou, v níž je vše zarámováno, všechno je přetvořeno na látku určenou buď k manipulaci nebo pro estetické potěšení. Je to věk gigantismu, esteticko-technického šílení. Je to doba, v níž lidé vyrábějí bomby o síle 100 megaton, kácejí deštné pralesy, pokoušejí se vytvářet umění, které je postmodernější než umění loňského roku, doba, kdy pozvou do jednoho sálu sto filosofů, aby porovnávali svoje představy o světě. Heidegger chápe všechny tyto činnosti jako doprovodné jevy jediného fenoménu: doba světového obrazu je dobou, v níž lidské bytosti zcela zapomněly na Bytí a nestarají se o to, že může existovat něco mimo vztah prostředek-účel.

Chápání věcí tímto způsobem je příkladem toho, co Habermas popisuje jako Heideggerovu charakteristickou "abstrakci esencIALIZACÍ". V roce 1935 Heidegger považoval Stalinovo Rusko a Rooseveltovu Ameriku za "z metafyzického hlediska totožné". V roce 1945 považoval masové vyvražďování Židů a vyhnání etnických Němců z východní Evropy za dva případy téhož fenoménu. Habermas to vyjadřuje slovy "pod nivelizujícím pohledem filosofa Bytí se dokonce i vyhlazování Židů jeví jen jako další událost, která je stejná jako mnohé jiné." Heidegger se snaží o širší úhel pohledu, a tím se pozvedá nad potřebu počítat relativní množství lidského štěstí. Z jeho hlediska jsou úspěšná a neúspěšná dobrodružství - například úspěch Gándhího a neúspěch Dubčeka - jen povrchovými odchylkami, zavádějícími odbočkami, překážkami, které nám brání pochopit, co se skutečně děje.

Heideggerova nechuť zabývat se hlouběji holocaustem je typickým výrazem naléhavé touhy podívat se vyprávění Západu pod kůži nebo za jeho zdi a pátrat po jeho podstatě, tedy po esenci Západu, touhy, kterou se filosofové liší od spisovatelů. Člověk, u něhož taková touha převládá, bude vyprávět nějaký příběh jen jako část postupu, jehož smyslem je zbavit se jevů, aby byla odhalena skutečnost. Vyprávění je pro Heideggera vždy druhořadým žánrem - svůdným, avšak nebezpečným. Na začátku Bytí a času Heidegger varuje před pokušením plést si ontologii s příběhem, který uvádí jedny bytosti do vztahu s jinými bytostmi. Na konci svého života bere zpět svoji domněnku, že toho, čemu říkal "úkol myšlení", by se dalo dosáhnout vyprávěním Dějin Bytí, tedy vyprávěním příběhu o tom, jak metafysika a Západ vyčerpali svoje možnosti. V roce 1962 připomíná sám sobě, že už musí přestat s vyprávěním příběhů o metafysice, musí metafysiku ponechat sobě samé, jestliže se mu tento úkol má kdy zdařit.

Přes všechnu podezřívavost vůči epice a upřednostňování lyriky zůstává Heideggerovým největším darem jeho schopnost sprádat dramatické příběhy. Na jeho díle je nejoriginálnější a nejpozoruhodnější,

alespoň podle mého názoru, nový dialektický vzorec, který nachází v kanonické řadě západních filosofických textů. Domnívám se, že ho k němu inspiroval Nietzscheův výklad lidí, které nazýval "asketičtí kněží", a jejich pokusů o moudrost, meditaci a chladnokrevnost, což Nietzsche vykládal jako skrytý a opovrženšhodný výraz jejich vůle po moci.

Heidegger se však pokoušel Nietzsche přenietschovat tím, že samotného Nietzsche četl jako posledního metafysika. Doufal, že se zbaví onoho opovržení, které přes vlastní výlučnost dával Nietzsche tak okázale najevo. Heidegger doufal, že kdyby se dokázal zbavit onoho opovržení a touhy vládnout, mohl by se zbavit i Západu, a díky tomu, citoval přitom Hölderlina, "zazpívat novou píseň". Domníval se, že by se mohl zbavit touhy po moci díky tomu, že prohlédl její poslední převlek. Domníval se, když ponechá metafysiku sobě samotné, když se od vyprávění Dějin Bytí obrátí k tomu, co nazýval "myšlení z Ereignis" (událost, dění, aropriace), že se mu podaří dosáhnout přechodu od epiky k lyrice, vymanit se ze Západu a dostat se k něčemu "Naprostu Jinému, než je Západ".

Já však Heideggera čtu jako dalšího ze zástupu postav, které Nietzsche nazýval "asketičtí kněží". V jeho pokusu vyjádřit Západ v kostce, shrnout jej, a získat tak od něho odstup, nevidím nic jiného než další hru na moc. Heidegger si nepochybně silně uvědomoval nebezpečí, že takovou hru tvoří. Jestliže si však silně uvědomujete nějaké nebezpečí, neznamená to ještě, že jste mu unikli. Já alespoň čtu Heideggera jako člověka, který se pokoušel dělat přesně to, o co se pokoušel Platón, když vytvořil nadmyslový svět, z něhož shlížel dolů na Atény, nebo co prováděl Augustin, když si představoval Město Boží, z něhož shlížel na středověk. Opouští boje, které spolu svádějí jeho spoluobčané, a hledá si pro svůj mozek vlastní místo, vytváří si svůj vlastní příběh, který je jediným příběhem, na kterém skutečně záleží, a tím, že se zdržuje činů, se staví do pózy spasitele své doby. Heidegger historizuje platónské rozdělení podobně jako Hegel a kácí je na bok. Heideggerův protějšek Platónova světa jeví, na nějž se shlíží z výšky, je Západ nahlížený z pozic metafysiky. Heidegger se však na něj nedívá z výšky jako Platón, ale ohlíží se za ním. Oba dva doufají, že získali odstup, že se očistili od toho, na co se dívají.

Uvedená naděje přivádí oba muže k myšlence, že musí existovat nějaká očistná askeze, která je může připravit na styk s něčím Naprostu Jiným - například na obtěžkání Formou Dobra nebo na Otevřenost vůči Bytí. Tato myšlenka je významnou součástí západní tradice a má zřetelné analogie (možná i zdroje) na Východě. Právě proto je Heidegger západním myslitelem dvacátého století, který je nejčastěji uváděn "do dialogu" s východní filosofií. Heideggerovská témata, jako je například potřeba ponechat stranou vztahy mezi bytími a kácí je na bok, uniknout ruchu, naučit se ocenit nádhru jednoduchého, najdete na Východě snadno.

V západním myšlení však existují další prvky, které Heidegger nesnášel a které nelze tak snadno uvést do dialogu s něčím na Východě. Především je to román - rabelaisovská odpověď asketickým kněžím. Takže pokud se my, filosofové, spokojujeme buď s dialogem mezi Platónem a Východem nebo s dialogem mezi Heideggerem a Východem, pak se pokoušíme vyklouznout z problému porovnávání kultur. Pokud se soustředíme na filosofii, zjistíme, že se soustřeďujeme na určitý specifický typ člověka, který se s jistotou objeví v jakékoli kultuře - na asketického kněze, na člověka, který se chce oddělit od ostatních lidských bytostí spojením s tím, čemu takový člověk říká "opravdové já" nebo "Bytí" nebo "Bráhma" nebo "Nicota."

Všichni filosofové v sobě mají přinejmenším krapet asketického kněze. Všichni dychtíme po podstatě a máme zálibu v teorii, kterou chápeme jako protiklad k vyprávění. Jestliže to u sebe nepozorujeme, měli bychom se poohlédnout po nějaké jiné práci. Proto si musíme dávat dobrý pozor na to, aby nás tyto záliby nesváděly k troufalé domněnce, že spolehlivým zdrojem informací v oblasti jiných kultur jsou pouze naši partneři, tedy lidé, kteří mají podobné sklony jako my. Musíme si bedlivě uvědomovat, že filosofie není jen královskou cestou vedoucí k porovnávání kultur, ale že může být i cestou, která od takového porovnávání odvádí pryč. Může totiž vyjít najevo, že ve skutečnosti porovnáváme pouze způsoby, jak se jeden jediný nadkulturní charakterový typ adaptoval na rozdílné okolí.

Lidé, kteří takový charakterový typ ztělesňují, se vždy snaží zbavit jazyka svého původního kmene. Asketický kněz totiž pokládá takový jazyk v Sartrově smyslu za slizký. Jeho snahou je pozvednout se nad něj nebo mimo něj nebo probít se z něj ven, záleží na tom, jakou jazykovou formu zvolíte. Cílem asketického kněze je vždy nevyslovitelné. Pokud asketického kněze nutíte, aby používal jazyk, chce jazyk, který buď dává slovům kmene čistší smysl, nebo ještě lépe jazyk, který je životu

kmene naprosto vzdálen, tudíž jazyk, který je lhostejný vůči pouhému hledání radosti a vyhýbání se bolesti. Pouze takový člověk může sdílet Nietzscheho a Heideggerovo pohrdání lidmi, kterým Nietzsche říkal "poslední lidé". Jen on může porozumět smyslu Heideggerovy pohrdavé poznámky, že největší katastrofa - šíření pustiny (která se chápe jako zapomenutost Bytí) - může "jít snadno ruku v ruce se zaručenou životní úrovní pro všechny lidi a uniformizovaným štěstím pro všechny lidi." Asketičtí kněží nemají mnoho trpělivosti s lidmi, kteří se domnívají, že pouhé štěstí nebo pouhé zmírnění utrpení by mohlo být protiváhou Seinsvergessenheit, tedy zapomenutosti Bytí.

Moje adaptace Nietzscheho pojmu "asketického kněze" je záměrně hanlivá a pohlavní. Načrtávám portrét člověka posedlého falocentrismem, člověka, jehož postoj vůči ženám se typicky podobá Sókratovu odmítavému pobouření, když se ho zeptali, jestli existují i formy pro bláto a vlasy. Takový člověk s Nietzschem sdílí donekonečna opakovanou touhu především po čistotě. S Heideggerem ho zase spojuje touha po jednoduchosti. Pravděpodobně bude mít stejné postoje i k pohlavnímu světu i ke světu podnikání; oba jsou podle něho špinavé. Proto chce, aby ženy zůstaly na svém tradičním podřízeném místě, aby sešly z očí a z mysli, a rozhodně dává přednost kastovnímu systému, v něm mužní válečníci, kteří se často koupají, stojí výš než zapáchající kupci na bazaru. Nad válečníkem pochopitelně stojí kněz - ten se koupe ještě častěji a je ještě mužnější. Kněz je mužnější, protože pro něj není důležitý tělesný falus, nýbrž falus nehmotný - ten, který proniká závojem jevů a stýká se s pravou skutečností, falus, který se dostává ke světlu na konci tunelu tak, jak to žádá válečník nesvede.

S pomocí autorů, jako jsou Rabelais, Nietzsche, Freud a Derrida, lze tyto hledače nevýslovného, nehmotného a čistého snadno zesměšnit. Abychom se k nim ale zachovali spravedlivě, měli bychom si připomenout, že asketičtí kněží jsou velmi užiteční lidé. Sám Nietzsche připustil: "Až do příchodu asketického ideálu neměl člověk, zvířecí člověk, na této zemi žádný cíl." Je nepravděpodobné, že by na Západě nebo na Východě vzniklo mnoho vysoké kultury, kdyby v nich nepůsobili asketičtí kněží. Jestliže se totiž někdo snaží najít jazyk, který se liší od jazyka jeho kmene, znamená to, že tím obohacuje jazyk pozdějších generací. Čím více asketických kněží si může společnost dovolit, čím více nadhodnoty má k dispozici pro tyto kněze, aby měli čas a pohodlí tvořit své fantazie, tím bohatší a rozmanitější nebude pravděpodobně jen jazyk, ale i projekty takové společnosti. Navíc vedlejší produkty soukromých očišťovacích projektů zhusta mívají značnou společenskou užitečnost. Asketičtí kněží obvykle nebývají moc zábavní společníci a většinou jsou úplně k ničemu, jestliže vám jde o štěstí, stali se z nich však tradiční nositelé jazykové novosti, a díky této novosti může daná kultura získat budoucnost, která je zajímavější a odlišnější od její minulosti. Asketičtí kněží umožnili kulturám, aby se změnily, aby se vymanily ze své tradice a aby se jim otevřely dveře do dříve nemyslitelné budoucnosti.

Smyslem této studie však není dospět k meznímu, spravedlivému ohodnocení Heideggera nebo asketických kněží obecně. Místo toho se pokouším poukázat na protiklad mezi smyslem asketického kazatele pro teorii, jednoduchost, strukturu, abstrakci a podstatu a smyslem spisovatele pro vyprávění, detail, odlišnost a náhodu. Od tohoto okamžiku se z této studie stává kázání o následujícím úryvku z Kunderova *Umění románu*:

"Moudrost románu je jiná než moudrost filosofie. Román se nerodí z ducha teorie, ale z ducha humoru. Jedním z největších nedostatků Evropy je, že nikdy nepochopila nejevropštější umělecký žánr - román; nepochopila jeho ducha, ani jeho velké poznání a objevy, dokonce ani autonomii jeho dějin. Toto umění inspirované božím smíchem není od přirozenosti určeno k službě ideologickým jistotám, právě naopak: protirečí jim. Podobně jako Penelopa každou noc rozprává rubáš, který přes den utkali teologové, filosofové a učenci... Necítím se oprávněn přít se s lidmi, kteří obviňují Voltaira z existence gulagu. Cítím se však oprávněn k následující větě: Osmnácté století není jen stoletím Rousseaua, Voltaira, Holbacha, je rovněž (možná především) stoletím Fieldinga, Sterna, Goetha a Laclose."

První poučení, které jsem si z této pasáže odnesl, je, že bychom si při analýzách jiných kultur měli pečlivě všimnout rozmachu nových žánrů - žánrů, které vznikají jako reakce na teoretizování o lidských záležitostech nebo jako jeho alternativa. Pravděpodobně získáme mnohem zajímavější a mnohem prakticky užitečnější srovnání mezi Východem a Západem, jestliže doplníme dialogy mezi našimi teoretickými tradicemi o dialogy našich antiteoretických tradic. Nám, západním filosofům, by v naší

orientaci na Východě velmi pomohlo, kdybychom mohli poznat některé východní kulturní tradice, které se vysmívaly východní filosofii. Nemyslím tím legraci, jakou si ze sebe v soukromí dělají filosofové (například legraci, jakou si tropí Platón na účet Prótagory, Hume na účet přírodní teologie, Kierkegaard z Hegela nebo Derrida z Heideggera). Spíš jde o legraci, jejímiž autory jsou lidé, kteří nedokázali sledovat filosofickou debatu, i když se snažili, nebo lidé, kteří se jí vůbec sledovat nesnažili. Je třeba, abychom nehledali jen japonské Heideggery, indické Platóny a čínské Humy, ale také čínské Sterny a indonéské Rabelaisy. Jsem příliš nevzdělaný, než abych věděl, zda lidé druhého typu ve zmíněných kulturách existují, doufám však a věřím, že existují. Někde na Východě se určitě vyskytovali lidé, které bavilo rozprávět, které utkali jejich svatí a mudrci. Potřebu rozprávět lze považovat za pomstu obyčejných lidí motivovanou lhotejností kněží vůči největšímu štěstí největšího počtu lidí. Tuto lhotejnost dokládá například způsob, jak Horkheimer a Adorno pátrají po dialektice osvícenství; jde jim o to, aby mohli vedle Candida podle stejného vzoru zapříst do rubáše i Osvětím a aby mohli po úvaze nad oním vzorem dospět k přesvědčení, že naděje osvícenství byly marné. Je to také vidět v tom, jak Heidegger rozleptává rozdíl mezi továrnami na automobily a vyhlazovacími tábory. My, filosofové, totiž chceme vidět nejen dialektické vzory, které obyčejní lidé nevidí, navíc toužíme po tom, aby se z těchto vzorů staly stopy, které nás přivedou k odhalení výsledků světových dějinných dramát. Přes veškerý svůj asketismus chceme spatřit sami sebe a lidi, jako jsme my, jako osoby zaměstnané něčím vyšším než pouhými soukromými projekty. Chceme vztáhnout vlastní soukromé obsese, soukromé fantazie o čistotě, novosti a autonomii k něčemu většímu, než jsme my sami, k něčemu nadanému neurčitou silou, k něčemu skrytému a stojícímu v pozadí, k něčemu, co podmiňuje chod lidských dějin. Z Kunderova hlediska je filosofův esencialistický přístup k lidským dějinám, jeho pokus nahradit úvahou, dialektikou a osudem takové věci, jako jsou dobrodružství, vyprávění a náhoda, jen neupřímným způsobem následujícího sdělení: to, na čem záleží mně, je přednější než to, na čem záleží tobě; umožňuje mi to nevšímat si toho, na čem záleží tobě, protože já jsem v kontaktu s něčím - s realitou -, s níž ty v kontaktu nejsi. Spisovatelova replika zní: Je komické, jestliže někdo věří, že jedna lidská bytost je v bližším kontaktu s něčím nelidským než jiná lidská bytost. Je komické, jestliže někdo používá svoje hledání nevýslovného Jiného jako omluvu pro ignorování docela jiných hledání jiných lidí. Je komické, jestliže se někdo domnívá, že by mohl dosáhnout něčeho vyššího než hledání štěstí, že by nějaká teorie mohla být něčím vyšším než prostředkem vedoucím ke štěstí, je komické, jestliže se někdo domnívá, že existuje něco, čemu se říká Pravda, která je nadřazená radosti a bolesti. Spisovatel nás vidí stejně, jako Voltaire viděl Leibnize, jako Swift viděl vědce z Laputy a jako Orwell viděl marxistické teoretiky - tedy jako komické postavy. Komické je na nás především to, že sami nedokážeme spatřit to, co vidí každý - věci jako zvýšené nebo zmenšené utrpení -, protože přesvědčujeme sami sebe, že tyto věci jsou "pouhými jevy". Spisovatel za rozdíl mezi jevem a realitou dosazuje rozdílnost názorů, mnohost popisů jedněch a těch samých událostí. Spisovateli připadá především velmi komický filosofický pokus obdařit jeden z mnoha popisů zvláštními výsadami a považovat jej pak za záminku k pomíjení všech ostatních popisů. Spisovatel obzvláště nepovažuje schopnost ostře zamítnout všechny popisy s výjimkou jediného za nejvyšší hrdinství, nejvyšším hrdinstvím je schopnost pohybovat se mezi nimi dopředu a dozadu. Právě tohle považuji za smysl následujícího Kunderova výroku:

"Člověk se stává jednotlivcem, když ztrácí jistotu pravdy a jednohlasného souhlasu ostatních. Je to území, kde nikdo nevlastní pravdu, ani Anna Kareninová, ani Karenin, ale kde má každý právo být pochopen, jak Anna, tak i Karenin."

Kundera zde termín "román" definuje téměř jako synonymní s termínem "demokratická utopie" - s imaginární společností budoucnosti, v níž nikdo nesní o tom, že Bůh nebo Pravda nebo Přírozenost věcí jsou na jejich straně. V takové utopii by nikdo nesnil o tom, že existuje něco skutečnějšího, než je radost nebo bolest, nebo že se nám ukládá nějaká povinnost, která je nadřazena hledání štěstí. Demokratická utopie by byla společenstvím, v němž by hlavními intelektuálními ctnostmi byly spíše tolerance a zvědavost než hledání pravdy. Byla by to společnost, v níž by se nic ani vzdáleně nepodobalo státnímu náboženství nebo státní filosofii. V takovém společenství by z filosofie zbyla pouze mravní zásada z Millova díla O svobodě nebo zásada rabelaisovského karnevalu: každý si

Co je funkce lit. a fil. je stejné?

může dělat, co chce, pokud při tom neubližuje jinému. Jak říká Kundera: "Svět jediné Pravdy a relativní mnohoznačný svět románu jsou uhněteny ze zcela odlišných látek." Člověk může, chce-li, chápat Kunderu a Heideggera jako lidi, kteří se snaží porazit společného nepřítel: tradici západní metafysiky, tedy tradici, která odkazuje na Jediný Pravdivý Popis, který ukazuje, že pod zjevnou rozmanitostí spočívá jistý vzor. Existuje však značný rozdíl mezi tím, co Otevřenost k Bytí, něco, čeho lze nejnádhavněji dosáhnout v předtechnologické rolnické obci s jejími neměnnými zvyky. Heideggerova utopie je pastorální; řídké osídlené údolí v horách, údolí, v němž životu dává tvar jeho vztah k prvotní čtveřici - k zemi, obloze, člověku a bohům. Kunderova utopie je karnevalová, dickensovská, dav výstředníků, kteří se vyžívají ve vlastních zvláštnostech, kteří touží spíše po novosti než po nostalgické prvotnosti. Čím je dav větší, pestřejší a bouřlivější, tím lépe. Heidegger překonává touhu vládnout tak, že ustupuje a z velké dálky pozoruje Západ a jeho historii mocenských her, podobně jako hinduistický mudrc, který z dálky pozoruje Kolo Života. Kundera překonává touhu vládnout vědomím, že každý člověk tuto touhu vždycky měl a vždy mít bude, trvá však na tom, že nikdo nemá větší či menší právo vládnout než kdokoli jiný. Nikdo není suverénem v oblasti Pravdy nebo Bytí nebo Myšlení. Nikdo si nemůže dělat nárok na něco Jiného nebo Vyššího. Všichni jsme tady jen sami za sebe, rovnoprávní obyvatelé ráje jednotlivců, v němž má každý právo být pochopen, ale nikdo nemá právo vládnout.

Kundera shrnuje svůj postoj vůči asketickým kazatelům, když říká:

"Člověk touží po světě, kde lze snadno rozlišit dobro a zlo, protože má vrozenou a nepotlačitelnou touhu soudit dříve, než pochopí. Náboženství a ideologie z této touhy vycházejí... Požadují, aby měl někdo pravdu: buď je Anna Kareninová obětí úzkoprsého tyрана, nebo se Karenin stal obětí nemorální ženy; buď je K. nevinný člověk drcený nespravedlivým soudem, nebo soud představuje Boží spravedlnost a K. je vinen.

Toto "buď-anebo" v sobě zahrnuje neschopnost tolerovat podstatnou relativitu lidských věcí, neschopnost hledět zpříma v nepřítomnosti Nejvyššího Soudce."

V krátké narážce na Heideggera Kundera zdvořile vykládá jeho termín "zapomenutost Bytí" jako zapomenutost této podstatné relativity. To je však příliš zdvořilé. Heidegger nikdy, dokonce ani ve své rané, "pragmatické" fázi nevěřil v podstatnou relativitu v Kunderově smyslu tohoto termínu. Heideggerovým žánrem, jak jsem již řekl, je lyrika: jeho hrdinou je Hölderlin, ne Rabelais nebo Cervantes. Pro Heideggera druhá lidská bytost existuje kvůli Mysliteli a Básníkovi. Tam, kde je přítomen Myslitel nebo Básník, je lidský život ospravedlněn, protože něco Naprosto Jiného se ho dotýká a je jím dotýkáno. Tam, kde nikdo z nich není přítomen, rozprostírá se pustina. Zatímco Heidegger se domnívá, že v jistých životech existují určité chvíle, které jednak spasí dějiny a jednak umožňují stručně charakterizovat minulost, Kundera naopak nechává dějiny pokračovat, vrhá se do nich. Avšak toto vrhání se do dějin není totožné s tím, které doporučuje ideologický revolucionář. Nejde o to nahradit Tradici Rozumem nebo Chybu Pravdou. Kundera se domnívá, že jestliže chceme vědět, jak se pokazily vyhlídky osvícenství, měli bychom číst raději Flauberta než Horkheimera a Adorna. Říká:

"Flaubert objevil hloupost. Odvážuji se tvrdit, že jde o největší objev století, které se tolik pyšnilo svým vědeckým myšlením. Samozřejmě, dokonce i před Flaubertem lidé věděli, že hloupost existuje, ale chápali ji poněkud jinak: považovali ji za pouhou nepřítomnost vědění, za chybu, kterou lze napravit vzděláním... Flaubertova představa hlouposti vypadá takto: Hloupost neustupuje vědě, technice, modernosti, pokroku; právě naopak, vyvíjí se společně s pokrokem!"

Chápu Kunderu tak, jako by říkal, že osvícenství se mylilo ve svých nadějích dospět k věku bez hlouposti. Místo toho by se mělo doufat, že nastane doba, kdy převažující odrůdy hlouposti budou způsobovat méně zbytečné bolesti, než jí naše odrůdy hlouposti způsobují dnes. Každá doba má svoj slávu a svoji hloupost. Spisovatelovým úkolem je upozorňovat nás na obojí. A protože neexistují žádný Nejvyšší Soudce a žádný Jediný Správný Popis, protože nelze uniknout do Naprosto Jiného je to ten nejdůležitější možný úkol. Je to však úkol, který na sebe může z celého srdce vzít jen někdo koho netrýzní sny o nehistorickém rámci, v němž se odehrávají lidské dějiny, koho netrápí sn o universální lidské přirozenosti, s jejíž pomocí lze dějiny vysvětlit, nebo o daleké božské události

k níž dějiny nevyhnutelně mřít. Abychom přijali podstatnou relativitu lidských věcí v Kunderově smyslu, je třeba vzdát se posledních zbytků pokusů asketického kněze, jejichž smyslem je uniknout času a náhodě, posledních zbytků pokusů vidět samy sebe jako herce v dramatu, které bylo napsáno dřív, než jsme vstoupili na jeviště. Heidegger se domníval, že může uniknout metafysice, představě Jediné Pravdy, když bude historizovat Bytí a Pravdu. Domníval se, že může uniknout platónské unikavosti, jestliže bude vyprávět spíše příběh o události, o Ereignis, kterou byl Západ, než když bude vyprávět příběh o Bytí. Jenže z Kunderova pohledu byl Heideggerův projekt jen dalším pokusem uniknout času a náhodě, přestože se tentokrát jednalo o únik do historičnosti spíš než do věčnosti. Pro Kunderu jsou jak věčnost, tak i historičnost stejně komické, stejně esencialistické pojmy. Rozdíl mezi Kunderovou a Heideggerovou reakcí na západní metafysickou tradici vychází nejlépe na světlo v jejich postojích vůči konečnosti. Pro Kunderu je podstatné, že vidí západní dobrodružství jako dobrodružství s otevřeným koncem - schopnost neustále vidět nové druhy románů, zaznamenávat nové druhy radostí a důmyslných nových stupidit - zatímco pro Heideggera je podstatné, že trvá na stanovisku, že Západ vyčerpal svoje možnosti. Objevuje se to v Kunderově tvrzení, že román nemá nějakou podstatu, ale jen dějiny, že román je "sérií objevů". Román nemá žádnou platónskou Formu, k níž by směřoval, nemá žádnou podstatnou strukturu, kterou lze u některých románů rozeznat lépe než u druhých, stejně jako neexistuje podobná Forma nebo struktura pro lidské bytosti. Román nemůže vyčerpat svoje možnosti, obdobně jako lidské bytosti nemohou vyčerpat svoji naději na štěstí. Kundera říká:

"Jediný kontext, v němž lze zjistit hodnotu nějakého románu, jsou dějiny evropského románu. Spisovatel se nemusí zodpovídat nikomu kromě Cervantese."

Totéž se objevuje, když Kundera tvrdí, že dějiny románu a Evropy nelze posuzovat časovou politickou budoucností Evropy - nebo časovým osudem Západu, bez ohledu na to, co se myslí termínem Západ. Především Západ zničený vlastními bombami by se neměl vykládat jako soud nad románem nebo nad Evropou - ani nástup nekonečné totalitární noci. Takovýto postup by znamenal, že budeme lidský život posuzovat prismaticem nějaké směšné náhody, která končí násilně, nebo že budeme posuzovat technologii Západu prismaticem Osvětlení. Kundera říká:

"Když jsem si také myslel, že budoucnost je jediným oprávněným soudcem našich děl a činů. Později jsem pochopil, že honba za budoucností je nejhorším konformismem ze všech, že je zbabělým lichocením mocným. Protože budoucnost je vždy mocnější než přítomnost. Samozřejmě že nad námi vynese svůj soud. Ale bez oprávnění."

Dále pokračuje:

"Jestliže pro mě budoucnost není hodnotou, k čemu pak Inu? K Bohu? K zemi? K lidem? K jednotlivci?"

Moje odpověď je stejně upřímná jako směšná. Nelnu k ničemu jinému než k odepisovanému odkazu Cervantese."

Kunderovu frázi "ráj pro jedince" lze vztáhnout na Dickense, protože nejoslavovanějším a nejvýraznějším rysem Dickensových románů je nedefinovatelná, nezařaditelná osobitost jeho postav. Dickensovy postavy odolávají zařazování do morálních typologií, nelze je popsat jako charakter, které vykazují jisté ctnosti a nectnosti. Naopak: jména Dickensových postav zaujímají místo morálních zásad a seznamu ctností a nectností. Umožňují nám totiž popsat jiného člověka jako "Skimpolea", jako pana "Pickwicka", "Gradgrinda", "paní Jellybyovou", "Florence Dombeyovou". V morálním světě, který Kundera nazývá "moudrost románu", by se při morálním srovnávání a soudech nepoužívalo obecných termínů nebo zásad, ale vlastních jmen literárních postav. Společnost, která převzala svůj morální slovník spíše z románů než z ontoteologických či ontickomorálních traktátů, by si nekladla otázky o lidské přirozenosti, cíli lidské existence nebo o smyslu lidského života. Spíš se ptala sama sebe, co můžeme udělat pro to, abychom vzájemně vycházeli; jak můžeme věci zařít tak, abychom spolu pohodlně žili; jak lze změnit instituce, aby právo každého člověka na porozumění mohlo být lépe uspokojeno.

Lidé, kteří jsou s Nietzschem zajedno, že "poslední lidé" páchnou, se budou vysmívat představě, že cílem lidské společenské organizace a morálního uvažování je pohodlí. Dickens by se však této

představě nevysmíval. Proto marxisté a jiní asketičtí kněží Dickense slavnostně prokleli jako "buržoasního reformátora." Termín "buržoasní" je marxistický výraz pro Nietzschova "posledního člověka" - vyjadřuje všechno to, co chce asketický kněz smýt s povrchu zemského. Neboť marxismus chce, podobně jako platónismus a heideggerianismus, pro lidské bytosti víc než pohodlí. Chce změnu, změnu podle jediného universálního plánu; marxisté před sebou neustále vidí to, čemu říkají "nový socialistický člověk". Dickens po nikom nechtěl, aby se změnil, s jedinou výjimkou: chtěl, aby si lidé všimli jiných lidí, které míjeli na ulici, a pochopili je. Chtěl, aby se lidé vzájemně netrápili používáním morálních nálepek, ale aby poznali, že ostatní lidské bytosti kolem nich - Dombey a paní Dombeyová, Anna a Karenin, K. a soudce - mají právo na pochopení. Přestože Dickens neměl žádný vyšší cíl než pohodu v mezilidských vztazích, udělal pro rovnost a svobodu obrovskou práci. Poslední řádka Swiftova vlastního epitafu - "Napodobujte ho, odvážte-li se toho; sloužil lidské svobodě." - by se hodila i na Dickensovu náhrobní desku. Dickens však neposkytoval svoje služby lidské svobodě pomocí "divokého rozhořčení", které si Swift oprávněně připisoval, ale pomocí něčeho mnohem buržoasnějšího - sentimentálních slz a toho, čemu Orwell říkal "štedrý hněv". Dickens nás dojmá jako buržoasnější spisovatel než autor, který popsal Jahúy, protože Dickensovi se pohodlněji žije s lidskými bytostmi a doufá v ně. Jedním náznakem této pohody je skutečnost, o níž v následujícím úryvku píše Orwell:

"V Oliveru Twistovi, Zlých časech, Ponurém domě a Malé Dorritce Dickens zaútočil na anglické instituce se zuřivostí, jakou nikdo předtím nepoužil. Přitom provedl tak, že ho za to nikdo nezačal nenávidět, navíc právě lidé, na něž útočil, ho spolklí tak kompletně, že se z něj stala národní instituce." Důležité je, že Dickense za jeho psaní nikdo nenáviděl. Domnívám se, že tomu tak bylo částečně proto, že neútočil na nic tak abstraktního, jako je "lidskost jako taková" nebo doba nebo společnost, v níž žil, ale napadal spíš konkrétní případy konkrétních lidí, kteří ignorovali utrpení jiných konkrétních lidí. Dokázal tudíž promluvit jako "jeden z nás" - hlasem člověka, který si náhodou všiml něčeho, na co bychom my ostatní reagovali se stejným rozhořčením hned, jakmile bychom si toho všimli.

Dickens byl, jak říká Orwell, "vyrovnaný antinomista", tímto termínem lze rovněž označit Rabelaise, Montaigna nebo Cervantese, ale stěží už Luthera, Voltaira či Marxe. Vykládám si proto Orwellův termín "štedrý hněv" jako "hněv, který je bez zášti, protože se domnívá, že chyba spočívá spíše v nevšímavosti než v zášti, domnívá se, že k nápravě zla stačí, když si ho člověk všimne". Takový hněv nacházíme později u Martina Luthera Kinga, ne však u asketických kněží. Neboť ti věří, že společenská změna není věcí vzájemného přizpůsobení, ale nového tvoření - chceme-li věci vylepšit, musíme vytvořit nový druh lidské bytosti, takové, která si uvědomuje spíše skutečnost než jevy. Hněv asketických kněží je neštedrý ne proto, že se nezaměřuje na nedostatek pochopení určitých lidí jinými určitými lidmi, ale spíše proto, že se zaměřuje na ontologickou nedostatečnost, která se vyskytuje buď u lidí obecně nebo přinejmenším u lidí soudobých. Štedrost hněvu Dickensova, Stoweové a Kinga vychází na světlo z jejich předpokladu, že stačí, když lidé obrátí svoje zraky k lidem, kterým se ubližuje, když si povšimnou podrobností bolesti, kterou trpí; zmínění autoři nevycházejí z předpokladu, že si lidé musí přebudovat celý svůj poznávací aparát.

Uvedený předpoklad se jakožto empirický požadavek často falšuje: jakožto morální postoj rozdělují lidi na ty, kteří vyprávějí příběhy, a na ty, kteří budují teorie o tom, co spočívá za naší současnou představivostí, protože to spočívá za naším jazykem. Myslím si, že když Orwell zjistil povahu štedrého hněvu jako příznaku "svobodné inteligence", vytušil tím stejný druh protikladu mezi teoretikem a romanopiscem, jaký se pokouším v tomto eseji vyložit. Již dříve jsem řekl, že teoretici, jako je Heidegger, chápou vyprávění jako druhořadé, jako úvod k uchopení něčeho hlubšího, než je viditelný detail. Romanopisci jako Orwell a Dickens mají zase sklon chápat jako druhořadou teorii, teorie pro ně není nikdy víc než odkaz na jistý účel, totiž jak lze vyprávět nějaký příběh lépe. Domnívám se, že dějiny společenské proměny moderního Západu ukazují, že druhá koncepce vztahu mezi vyprávěním a teorií je plodnější.

Jestliže tvrdím, že je plodnější, chci tím říci, že když zvažujete, co dobrého a špatného udělali společenští romanopisci a co dobrého a špatného udělali společenští teoretikové, dospějete k přání, aby bylo více románů a méně teorií. Budete si přát, aby vůdci úspěšných revolucí četli méně knih, které jim poskytly jejich obecné myšlenky, a naopak více knih, které jim daly schopnost ztotožnit se pomocí vlastní představivosti s lidmi, jimž tyto revolucionáři vládli. Když čtete knihy, jako jsou

například Kolakowského dějiny marxismu, pochopíte, proč stranický teoretik, člověk zodpovědný za "správnou ideologickou linii", vždy byl, kromě nejvyššího vůdce, nejobávanějším a nejnenáviděnějším členem ústředního výboru. Možná že vám to připomene Guzmána, vůdce quasimaoistického hnutí Světla stezka v Peru, který napsal disertaci o Kantovi. Možná že vám to připomene Heideggerovu reakci na uvěznění jeho sociálně demokraticky orientovaných kolegů v roce 1933, když se omezil na větu: "Neotravujte mne s takovými podružnostmi."

Při srovnávání romanopisců a teoretiků je důležité, že romanopisci věnují velkou pozornost podrobnostem. To je další důvod, proč je Dickens užitečným vzorem pro román. Znovu cituji Orwella:

"Významnou, nepochybnou známkou Dickensova psaní je 'podružný detail'; Dickens je samý fragment, samé detaily - shnilá architektura, avšak báječné chrlice - a nikdy není lepší než právě v okamžiku, kdy buduje nějakou postavu, která bude v budoucnosti nucena jednat nesourodě, v rozporu se svým přesvědčením."

Jestliže učiníme z Dickense vzor, který je pro Západ typický, a doufám, že by tak učinili i moji vymyšlení Afričané a Asijci, pak pochopíme, že nejnázornějším prvkem nedávných dějin Západu je jeho zvýšená schopnost tolerovat rozmanitost. Pohlížíme-li na tento fakt z jiného úhlu, jde o zvýšenou schopnost zacházet se zjevnou nesourodostí ne jako s faktem, který je třeba zavrhnout jako neskutečný nebo zlý, ale spíše jako s příznakem nepatřičnosti našich soudobých slovníků, které jsme určili k vysvětlování a soudnímu rozhodování. Popsaná změna našeho zacházení se zjevnou nesourodostí odpovídá rostoucí schopnosti pohodlně žít vedle celé palety různých druhů lidí, a tudíž odpovídá i naší rostoucí ochotě nechat jiné lidi, aby si kráčeli za vlastním světlem. Tato ochota se odráží v růstu pluralistických buržoasních demokracií, tedy společností, v nichž se politika stává spíše věcí sentimentálního volání po zmírnění utrpení než morálních výzev k velikosti.

Snad to vypadá podivně, že tuto ochotu připisují právě soudobému Západu: oně kultuře, o níž se často tvrdí - a skvěle to lze zdůvodnit -, že je rasistická, sexistická a imperialistická. Ale je to samozřejmě také kultura, která si dělá velké starosti se svým rasismem, sexismem a imperialismem, dále také se svým evropocentriem, zápečnictvím a nedostatkem intelektuální snášenlivosti. Je to kultura, která si silně uvědomuje svoji schopnost vražedné nesnášenlivosti, a tudíž se snad nesnášenlivosti více obává a je citlivější k potřebě rozmanitosti než jakákoliv jiná kultura, o níž se dochovaly záznamy. Chci tím naznačit, že my, západané, dlužíme toto vědomí a tuto citlivost spíše svým romanopiscům než svým filosofům či básníkům.

Když se snášenlivost a pohodlná spolupatřičnost stávají ústředními slovy dané společnosti, člověk by už neměl doufat v světovou historickou velikost. Jestliže taková velikost - radikální odlišnost od minulosti nebo oslnivá nepředstavitelná budoucnost - je to jediné, co si člověk přeje, pak toto místo zaplní asketický kněz jako Platón, Heidegger a Suslov. Pokud po tom netouží, pak mohou stačit romanopisci jako jsou Cervantes, Dickens a Kundera. Skutečnost, že filosofie je žánr, který je těsně spojen s hledáním takové velikosti - s pokusem zaměřit veškeré myšlení do jediného úzkého paprsku a vysílat jej za hranice všeho, o čem se dosud přemýšlelo -, může vysvětlit, proč právě mezi filosofy Západu dnes nejvíce převažuje nenávisť vůči Západu. Afričany a Asijce - hlavní oběti imperialismu a rasismu Západu - může tato sebenenávisť svádět k názoru, že právě to si Západ zasluhuje. Chtěl bych však navrhnout, abychom tuto sebenenávisť považovali jen za další příznak starého známého hledání čistoty, které se odvíjí anály asketického kněžství jak na Východě, tak i na Západě. Jestliže odložíme tyto anály stranou, můžeme získat lepší příležitost k tomu, jak najít na Západě něco odlišného, co by Východu bylo k užtku, a naopak.

RNDr. MIROSLAV MACHALA, CSc., narozen 1955 v Hradci Králové, bydlí v Brně, studium biochemie na přírodovědecké fakultě MU v Brně, pracuje ve Výzkumném ústavu veterinárních léčiv, zabývá se interakcí cizorodých látek s enzymovými systémy. Největší záliba: moderní a postmoderní literatura a filosofie; nejoblíbenější autoři: Samuel Beckett, Jorge Luis Borges, Ludwig Wittgenstein, Jacques Derrida, Richard Rorty.

PhDr. KAREL KLUSÁK, nar. 1957 v Brně, po maturitě na třebíčském gymnáziu studium anglistiky a bohemistiky na FF MU v Brně, diplomová práce věnovaná B.S. Johnsonovi. V současné době na volné noze.