

# UDEJANJANJE RAZUMA

## PRIPOVED IN FILOZOFIJA V VOLTAIROVEM

### »L' HOMME AUX QUARANTE ÉCUS«

---

Madeleine Kasten

Univerza v Leidnu

UDK 1 Voltaire

UDK 821.133.1.09 Voltaire

*Članek raziskuje vlogo pripovednosti v Voltairovi misli, in to prek analize ene njegovih contes philosophiques, »L'Homme aux quarante écus«. Ugotavlja, da se zgodba odvija kot alegorija razsvetljenstva, v kateri protagonist postopoma pridobiva svojo identiteto. Dejstvo, da je ta identiteta utemeljena v tekstni heterogenosti, ne pa v koherentnosti, govori v prid tezi, da je za Voltairovo pojmovanje razsvetljenstva bistvena notranja različnost. Kajti Voltaire razume razsvetljenje kot projekt, ki je nenehno v nastajanju, njegov pomen pa kot nekaj, kar se upira fiksaciji. In narobe, Voltairova koncepcija razsvetljenstva pomaga razložiti, zakaj je izbral zgodbo kot medij za »udejanjanje« razuma v pripovednem aktu.*

Ključne besede: narativnost, alegorija, identiteta, razsvetljenje, Voltaire

## 1. Uvod

Kakšno je razmerje med filozofijo in umetnostjo pripovedovanja zgodb? Ali je lahko nekdo znotraj istega teksta filozof in hkrati tudi pripovedovalec? Če je, kako v takem primeru medij vpliva na sporočilo? Walter Benjamin v svojem slovitim esejju označi pripovedovalca kot mojstra, ki ima v zadnjem času čedalje redkeje priložnost deliti izkušnje z drugimi (»The Storyteller« I, 142). Pripovedovalec kot rojeni komunikator je tisti, ki ponuja nasvet svojim poslušalcem. Ta nasvet skuša biti praktične ali moralne narave. Značilno zanj je, da privzame obliko predloga, kako bi se pravkar povedana zgodba lahko nadaljevala. Se pravi, da to, kar je tako posredovano občinstvu, ni niti informacija niti neka abstraktna resnica, marveč modrost, »epska plat resnice«, kjer je nasvet neločljivo prepleten z resnično življenjsko izkušnjo (»The Storyteller« IV, 145–46).

Ob Benjaminovem hvalospevu pripovedovalcu kot posredniku med življenjem in resnico bi kdo utegnil pozabiti, da zahodni filozofi niso od zme-

raj z naklonjenostjo gledali na umetnost »udejanjanja resnice« v pripovedi. Spomniti se kaže, da že Platon v deseti knjigi *Države* izžene fikcijo iz svoje idealne države, zato ker je zmožna kvariti javno moralo (1230–1241). Skupaj s pesnikom odpravi tudi sofista, in sicer kot obrekovalca, ki si za cilj namesto načela resnice raje postavlja prostaškost uspešnega prepričevanja.

Platonov poskus razločevanja med resničnim in lažnim govorom je Michel Foucault označil kot temeljni preobrat v človeški zgodovini, ko je opozicija med resničnim in lažnim začela funkcionirati kot edini najpomembnejši mehanizem za nadzorovanje diskurza nasploh (*Order of Discourse* 54).<sup>1</sup> Seveda lahko opazimo, da je to spoznanje oprto na tradicijo zahodne filozofije, kjer je bila laž večkrat izenačena s fikcijo. Razmerje med filozofijo in pripovedjo je že od Platona naprej vprašljivo, čeprav je ironija v tem, da so si nekateri sloviti filozofi prislužili ugled ravno zato, ker so bili prepričljivi pripovedovalci zgodb.<sup>2</sup>

Zdi se, da primer François-Marie Aroueta *alias* Voltaira (1694–1778) povečuje to težavo. Neutrudljiv zagovornik razsvetljenstva je bil tudi človek mnogih različnih talentov, ki je svojo literarno produkcijo povezoval s svojim zgodovinskim in filozofskim delom, pa tudi s svojimi znanstvenimi interesi. Voltaire, če je verjeti njegovim lastnim besedam, ni videl bistvenih razlik med žanri, ki jih je pisal. »*J'ecris pour agir*«,<sup>3</sup> je dejal, to pa je rek, ki ustreza namenu njegovega *Dictionnaire philosophique* (1764), kot tudi namenu šestindvajsetih *contes philosophiques*. Te so njegova zapuščina svetu in na njih temelji njegov današnji literarni sloves.

Izraz *conte philosophique*, ki ga ponavadi uporabljamo za označevanje Voltairovih zgodb nemara kaže na to, da ni pristajal na zgoraj nakazano opozicijo med resnico in fikcijo. Roger Pearson poudarja, da jo je Voltaire redko uporabljal, čeprav izdaja njegovih del v kvartnem formatu, objavljenih leta 1771, vsebuje dva zvezka, katerih vsebinske enote so razvrščene kot *romans*, *contes philosophiques* itn. Poleg tega je, zato da bi razkrinkal čudežna poglavja biblijske zgodovine, metafiziko svojih kolegov filozofov od Platona naprej in bajeslovno zgodovinopisje starih, na slepo srečo uporabljal izraze, kot so *conte*, *fable* in *roman* (*Fables of Reason* 5–6). Vse kaže, da Voltaire ni samodejno sprejel Aristotelove predstave o pesniku kot nekom, ki si – drugače kot zgodovinar, kronist zgolj dejstev – prizadeva izraziti višjo, bolj filozofsko resnico (Aristotel 61–63).

Takšno sklepanje potrjuje članek o zgodovini, ki ga je Voltaire napisal za *Encyclopédie*. Svoj prispevek začne z orisom utečenega razlikovanja med historiografijo kot »le récit des faits donnés pour vrais« in bajko [angl. *fable*, op. prev.], ta je »le récit des faits donnés pour faux«. Vsakogar, ki bi ga nemara zamikalo izraz *faux* interpretirati v nevtralnem smislu, to je kot *izmišljen*, bo tu hitro spoznal svojo zmoto. Avtor v četrtem poglavju ugotavlja, da ima zgodovina svoje korenine v zgodbah (*réécits*), ki se prenašajo iz roda v rod; proces, v katerem zgodba postopoma izgubi sleherni verjetnost. To, kar ostane je *fable*, kjer se resnica izgubi (»la vérité se perd«); se pravi, da »toutes origines des peuples sont absurdes« (»Histoire«, *Oeuvres alphabétiques* I 164–165). Glede Herodotovih *Zgodb* pa opaža, da so nenavadna

mešanica resničnih stvari, o katerih je slišal, in *contes*, ki jih ima od govoric; mestoma se delo bere kot roman. Za tiste zgodovinarje, ki, podobno kot Voltairov starejši sodobnik Charles Rollin, nagibajo k temu, da občudujejo učenost (*science*) in resnicoljubnost (*véracité*) teh zgodb, bi bilo po njegovem bolje, če bi se zavedeli, da je čas preveč dragocen in zgodovina preveč brezmejna, da bi svoje bralce obremenjevali s takšnimi izmišljijami (70).

Ne samo da zgodbam manjka faktična resnica; Voltairova zadnja pripomba nakazuje, da bi tudi tam, kjer zgodba vsebuje »višjo« resnico, to morda lahko učinkoviteje posredovali prek drugih sredstev. Prav izraz *conte philosophique* je potemtakem potencialni problem v kontekstu Voltairovega opusa; okoliščina, ki je že sama po sebi razlog za podrobnejšo preučitev njegovega lastnega prakticiranja te zvrsti. Gotovo je kar nekaj resnice v Pearsonovi trditvi, da je Voltairovo splošno odklanjanje zgodb utemeljeno v njegovem prepričanju, da mnoge od teh zgodb ljudem preprečujejo videti stvari »takšne, kot v resnici so« (*Fables of Reason* 4). To, kar, po Pearsonu, počne Voltaire, je, da prodira na območje fikcije, kot da bi jo hotel uničiti od znotraj, tako da bajko kot izmišljeno zgodbo nadomesti s pristnejšo. Čeprav v svojem občinstvu nikakor noče zbuhati hrepenenja po iluzijah, se njegove zgodbe predstavljajo kot *alegorije*, ki jih mora bralec ali bralka uporabiti v skladu s svojim osebnim položajem. Mogoče je reči, da je ta didaktični načrt povsem v skladu z Voltairovim prepričanjem, da so najkoristnejše tiste knjige, ki jih avtor in bralec pišeta skupaj,<sup>4</sup> in obenem potrjuje avtorjevo koncepcijo *conte philosophique* kot hibridne strukture, katere filozofski pomen se pojavlja samo posredno, na točno določenem mestu, kjer bajke, ki so si jih izmislili drugi – filozofi, a tudi znanstveniki, zakonodajalci in cerkev – obrne proti njim samim.

V nadaljevanju bom preko analize ene Voltairovih uspešnejših *contes*, »L'Homme aux quarante écus« (1768) preučila vlogo pripovedi v Voltairovi misli. Utemeljeno namreč domnevam, da je bil Voltairov pogled na razsvetljenstvo kot na izrazito *zgodovinski* razvoj tisto, kar ga je prisililo izbrati narativni pristop. Vselej nezaupljiv do filozofskih sistemov, je razsvetljenjski projekt videl kot neskončen proces, ki se lahko odvija samo v delovanju posameznikovega razuma. »Lisez, éclairez vous,« tako eden od pripovedovalcev v »L'Homme« prigovarja obema, protagonistu in zunanjemu bralcu (327) – pri tem pa, kako značilno, ne ponudi nobenih naslovov za takšno izobraževanje. Branje, opravilo, kjer gre nujno za zaporedje, je pomembna tema v tej *conte*, kjer se junakov nenehno naraščajoč apetit do knjig predstavlja kot alegorija njegovega poskusa »brati« življenje.<sup>5</sup> Brati v tem širšem smislu pomeni razsvetljevati se, pomeni način *udejanjanja* [angl. *performing*. op. prev.] razuma skozi nenehni dialog z varljivim tekstom, ki je svet.

Moja analiza se osredinja na vprašanje, kako, se pravi, s kakšnimi formalnimi sredstvi skuša Voltairova *conte* udejanjati razum v pripovedi; in na vprašanje, kakšne posledice ima ta narativni pristop za tako posredovano filozofsko resnico. Posebna pozornost bo posvečena nekoherentnosti zgodbe na ravneh prezentacije in naracije, saj je ta vidik bistven za mojo interpretacijo njenega alegoričnega pomena.

## 2. Gospod Povprečje<sup>6</sup> se nauči brati

»L'Homme aux quarante écus« je zgodba o človekovem iskanju vednosti. V tem smislu sovpadе z njegovo individualno rastjo v smeri narativne identitete.<sup>7</sup> Preden preidem na vprašanje oblike, bi rada orisala to tipično voltairovsko zgradbo.

»L'Homme« se začne s tožbo, narejeno po *ubi sunt* motivu, kjer neki starrec primerja sočasno stanje francoskega gospodarstva z njegovo slavnejšo preteklostjo. Glavni razlog, ki ga navaja za ta upad, je trenutno pomanjkanje poljedelske delovne sile, kar je med drugim posledica dejstva, da se je že toliko ljudi usmerilo v druge poklice.

Poglavje, ki sledi prologu, nas seznanja z nesrečo, ki je zadela protagonista, malega posestnika, čigar posest bi mu omogočila letni dohodek štiridesetih ekujev, če ne bi bilo davčne reforme. To so uvedle »quelques personnes qui, se trouvant de loisir, gouvernement l'État au coin de leur feu« (286).<sup>8</sup> Pokaže se, da so novi ministri uvedli davek na zemljo, pri tem pa izvzeli vse tiste, ki prejemale dohodke iz drugačnih virov. Tako se naš junak kot *seigneur terrien* mora odpovedati polovici svojega letnega dohodka v prid državi.<sup>9</sup> Potem, ko prestane zaporno kazen, ker ni zmožen plačati svojih obveznosti, sreča napihnjene kapitalista, kateremu se *skoraj* posreči, da protagonista prepriča o pravičnosti novega sistema: »Payez mon ami, vous qui jouissez en paix d'un revenu clair et net de quarante écus; servez biens la patrie, et venez quelque fois diner avec ma livrée.« (287)

Kapitalistova hvalnica povzroči, da začne *l'homme* misliti – redka dejavnost v njegovem koncu dežele (285). Vendar ugotovi, da samo s premišljevanjem ne bo našel odgovorov, nujno potrebnih za zavrnitev argumenta, kateremu ne verjame. Zato dvakrat zaporedoma pokliče na pomoč svoja *géomètres*.<sup>10</sup> Njegov prvi konzultant, ki prakticira metafizično različico te znanosti, ga samo zmede, ko ga skuša prepričati, naj ne verjame svojim lastnim očem. Na srečo pa mu njegov drugi mentor, *citoyen philosophe* zagotovi, da »la véritable géométrie est l'art de mesurer les choses existantes« (292). Prek niza statističnih izračunov se pokaže izračun tega »pravega« merilca: če bi vsoto vseh francoskih obdelovalnih površin delila s približnim številom njenega prebivalstva, bi se zgodilo, da bi na vsakega prebivalca odpadel letni dohodek štiridesetih ekujev. Na tem mestu torej *l'homme* ugotovi, da je prav on francoski gospod Povprečje. Toda to je položaj, ki mu niti malo ne ugaja, zlasti potem ko izve, da je povprečna življenjska doba Parižana triindvajset let in da si lahko obeta samo še tri leta znosnega življenja: »Quarante écus et trois ans à vivre! Quelle ressource imaginerez-vous contre ces deux malédictions?« (291)

Njegov svetovalec, zelo praktičen mož, nemudoma začne pojasnjevati program za izboljšanje ljudskega zdravja in higiene, kar zveni nenavadno moderno: poskrbi naj se za čistejši zrak, ljudje naj jedo manj in se gibljejo več, spodbuja naj se dojenje in cepljenje proti kozam. Glede bogastva pa lahko gospodu Povprečju svetuje samo poroko in štiri otroke, »kajti iz petih ali šestih nesrečnežev skupaj lahko nastane kar spodobno gospodinjstvo« (292). Čeprav živimo v železni dobi, ko vlada neenakost, je položaj

Francozov boljši od mnogih drugih narodov. Gospod Povprečje bi bil srečen človek, če bi le lahko sam sebe imel za srečnega! Toda filozofov učenec se noče zadovoljiti s takšnimi izmuzljivimi tolažbami. To, kar sledi, je lekcija iz »pravega« vladanja, po kateri je celotno prebivalstvo, vključno z novimi industrijalci, ustvarjeno za to, da prispeva svoj delež k razbremenitvi nacionalne zakladnice. Geometer, potem ko konča svoj govor, ironično priporoči gospoda Povprečja božji milosti. Toda njegov odgovor pokaže, da je že začel žeti sadove izobraževanja: »On passe sa vie à espérer, et on meurt en espérant.« (301)

Resničnost tega poslednjega uvida je – spet ironično – preverjena, ko se gospoda Povprečja, zdaj obubožanega zaradi nove davčne zakonodaje, spretno otrese bosonogi karmeličan, ki ga je gospod poprosil za hrano. Ko se udeleži javne seje, ki jo vodi *contrôleur général* – gospod Povprečje upa, da bo pred njim lahko predstavil svoj primer –, dobi še nadaljnje dokaze za to, da deželi vlada nepravilnost. Posvetna in cerkvena oblast druga drugi odrekata pravico do izžemanja ljudi, *contrôleur* pa, zatekajoč se k biblijskemu jeziku, poje hvalnico izžemalcem. Redek trenutek resnice nastopi, ko »zares genialen človek« predlaga, da bi odmerili davek na duhovitost; *contrôleur* se na to odzove tako, da govorca nemudoma oprostí davka za vse življenje (404). Ko gospod Povprečje končno dobi priložnost, da zaprosi za svojo pravico, mu povejo, da je bil žrtev potegavščine. Kot odškodnino prejme precejšnjo vsoto in oprostitev davkov za vse življenje. Sejo zapusti, blagoslavljaljoč *contrôleurja*.

Anonimni dopisovalec, ki je prebral poročilo o spremenljivi sreči gospoda Povprečja in spoznal, da je gospod strastni bralec, mu pošlje izvod nekega gospodarskega časnika. Pisca samega je namreč uničil nasvet, natisnjen v takem časniku. Zato opozarja gospoda Povprečja, naj ne zaupa tam predstavljenim novim ekonomskim teorijam in poljedelskim sistemom: »Gardez-vous des charlatans.« (307)

Tej vstavljeni zgodbi o človeku, ki se je naučil brati, sledi druga, in sicer odlomek iz rokopisa starega samotarja, v katerem ni težko prepoznati Voltairovega *alter ega*. Samotar ne obravnava več stvariteljev novih sistemov vladanja svetu, marveč se osredini na tiste, ki bi radi odstavili Boga, medtem ko si prizadevajo s pisanjem poustvariti njegov univerzum. V tem smislu poroča o dialogu, kjer ga je eden od teh mislecev, Talesov potomec, skušal prepričati, da je svet sprva pokrivala voda in da je zemeljska krogla narejena iz stekla. On pa pravi, »plus il m'indoctrinait, plus je devenais incrédule« (308). Tudi ustvarjalci metafizičnih sistemov – Leibniz, Descartes – in raziskovalec Maupertius, ki je predlagal zgraditi mesto v središču zemlje, ne zvožijo nič bolje s tem zagrizenim skeptikom.

Medtem je gospod Povprečje precej napredoval na poti do izobrazbe. Kot imetnik manjšega premoženja se poroči s prijetno žensko, ki kmalu zanosi. Njegovo bližajoče se očetovstvo sproži nova vprašanja. Zato se, da bi ugotovil, kako se zaplodijo otroci, obrne na svojega geometra. Ta zanika sleherno neposredno vednost o zadevi, a se ponudi, da mu bo posredoval, kaj nekateri »filozofi« mislijo o tej temi, »se pravi, kako se otroci *ne* delajo« (311). Prikazane so različne teorije, od Hipokratovih pojmovanj o mešanju

moškega in ženskega semena do Harveyjeve hipoteze, da ženske, podobno kot vsi sesalci, rodijo iz jajc, ki zorijo v jajčnikih. Ravno ko bodoči oče prizna, da so mu jajca njegove soproge zelo pri srcu, inštruktor pokvari vzdušje, ko pove, da se je znanost naveličala tega sistema in da se dandanes otroci delajo drugače (313). Sledi krog novih spekulacij, do katerih postaja učenec čedalje bolj kritičen. Ko *géomètre* izjavi, da se bodo na koncu znanstveniki morda »vrnili k jajcem«, gospod Povprečje vpraša, kaj je potemtakem korist vseh teh razprav. Odgovor je – dvom. Znanstveniki, pravi *géomètre*, imajo pomembno prednost pred teologi, saj utegnejo imeti različne poglede, pa se zato ne pobijajo med seboj. Četudi izrecno ne govori o prednosti dvoma za znanost, pa gospodu Povprečju vseeno svetuje, naj dvomi o vsem v življenju – razen, seveda, o osnovnih načelih geometrije (315).

Ko skuša gospod Povprečje ta nasvet uporabiti v praksi, naleti na zmeraj nove nesreče in čudaštva tega sveta: brezmejno bogastvo meniških redov in izgubljene talente tistih, ki vanje vstopajo; nehumanost sistema dot, ki revne plemiče sili pošiljati hčere v samostane; nepravilnost desetih in cerkvenih davkov, ki jih francoski državljani plačujejo neposredno Svetemu sedežu; nesorazmerno visoke kazni, ki jih izrekajo sodišča (»un pendu n'est bon à rien«, 323); priznanja, izsiljena z mučenjem; in končno nadloga, ki se ji pravi sifilis. Tega bi bilo mogoče – po mnenju vojaškega zdravnika armade, ki prinaša bolezen v tisti konec dežele, kjer domuje gospod Povprečje – premagati samo s še eno križarsko vojno (332).

Ker si gospod Povprečje prizadeva, da bi bil njegov duh nenehno odprt, in pazi, da ne bi ničesar jemal za čisto zlato, mu postopoma uspe izpopolniti svojo izobrazbo. Njegov napredek spremlja tudi materialni uspeh. Nič manj kot tri dediščine od sorodnikov mu omogočijo, da si začne ustvarjati lastno knjižnico. Njegovo najpomembnejše junaštvo v zgodbi pa je nemara to, da si končno dobi ime. Od tod naprej »notre nouveau philosophe« nastopa pod imenom Monsieur André (332).

M. André v svoji novi pristojnosti modreca hitro pridobi ugled kot posrednik v sporih. Ko med teologi izbruhne na videz nerešljiv prepir, ali duša poštenega poganskega cesarja Marka Avrelija biva v nebesih ali v peklu, povabi obe strani na večerjo in ju taktno prepriča, naj pustijo cesarjevo dušo *in statu quo*, »z opustitvijo poslednje sodbe« (334). Zanimivo je, da uspe prebiti led s tem, ko svojim gostom pove neko *conte* (334). V zadnji epizodi ga vidimo, kako s svojo ženo načeluje gostiji, kjer povablencem različnih veroizpovedi in življenjskih poti uspe skupaj preživeti zelo prijeten večer. Tisti, ki pripoveduje o tem sklepnem prizoru, je prepričan, da priložnost v ničemer ne zaostaja niti za Platonovo gostijo: »J'avoue que le banquet de Platon ne m'aurait pas fait plus de plaisir que celui de monsieur et de madame André« (342).

### 3. Voltairova alegorija razsvetljenstva

Paul Ricoeur v svoji monumentalni razpravi *Čas in pripoved* opredeli človekovo identiteto kot nekaj, kar se konstituira predvsem prek pripovedi. Kot človeški agensi živimo v kontinuirani sedanosti zgodovinskega časa,

kjer določamo svoja dejanja na osnovi preteklih izkušenj in pričakovanja prihodnosti. Za to, da bi tej kompleksni zgodovinski sedanjosti dali izraz, potrebujemo zgodbe. Samo prek preoblikovanja zgodovinskega časa lahko našo individualno izkušnjo umestimo v medoseben kontekst sveta, ki ga naseljujemo. To je zato ker – drugače kot zgodovinska sedanjost – zgodovina ni zaporedje nepovezanih dogodkov. Ko pripovedujemo zgodbo, projiciramo poenotujočo strukturo zapleta na zaporedje nepovezanih dogodkov in pripetljajev; s tem ustvarimo iluzijo kavzalne koherence. »Čas postane človeški,« pravi Ricoeur, »kolikor se artikulira prek pripovednega načina«, pripoved pa doseže svoj polni pomen, ko postane pogoj časovnega obstoja.« (*Time and Narrative I*, 65). Zgodbe nam omogočijo, da heterogenost sintetiziramo v razumljivo celoto (I, 65). Obenem nam pomagajo sprijazniti se s končnostjo naših življenj, tako da nam dovolijo skonstruirati predzgodovino in predstavo o možnem nadaljevanju našega obstoja. Skratka, zgodbe potrebujemo za *osmislitev* naših življenj.<sup>11</sup>

Če sodimo po gornjem orisu Voltairove povesti, lahko sklenemo, da je »L'Homme« odlična ponazoritev Ricoeurjeve teorije. Podobno kot *Kandid*, Voltairova najslovitejša *conte*, se tudi »L'Homme« odvija kot *Bildungsroman*, kjer človek, ki ga najprej zadene nesreča, preraste svojo vlogo pasivnega lika – v primeru prihodnjega M. Andréja, *dobesedno* lika – in se postopoma nauči jemati usodo v svoje roke, s čimer pridobi osebno identiteto.<sup>12</sup> Ta identiteta pa se lahko zares razkrije samo v zgodbi, kjer so junakove pretekle izkušnje zbrane na enem mestu in povezane z njegovim sedanjim položajem. Podobno tudi iluzija, da je protagonist izpolnil svojo usodo in s tem na svoj življenjepis pritisnil poenotujoč pečat, v celoti temelji na dejstvu, da se zgodba na določeni točki *konča*.

Primerjava med »L'Homme« in *Kandidom* prinaša nadaljnje zanimive podobnosti. Obe *contes* sta anti-bajki, saj uporabljata pripovedni način za smešenje obstoječih miselnih sistemov. V tem pogledu se razlikujeta od konvencionalnejših filozofskih pripovedi, kjer zgodba zgolj služi ponazranju resnice; Ezopove basni so zahodni prototip tega žanra.

Poglavitna tarča Voltairove satire v *Kandidu* je Leibnizova monadologija, zlasti njeno optimistično prepričanje, da živimo v najboljšem vseh možnih svetov. To je utemeljena domneva, če verjamemo, da gre za stvaritev Boga.<sup>13</sup> Lik, skozi katerega govori Leibniz, je Kandidov vzgojitelj, učeni doktor Panglos, ki je bil zadolžen, da svojega učenca poučuje v *métaphysico-théologo-cosmolo-nigologie* (28). Zgodba se odvija tako, da častitljivega doktorja zadenejo vse možne nesreče, toda njegovo prepričanje, da se Leibniz ni mogel motiti, se nikakor ne omaje (146). Povsem drugače je s *Kandidom*, ki so ga njegove lastne preizkušnje pripeljale do pregovornega, toda skrivnostnega sklepa, da »il faut cultiver notre jardin« (153). Grenka izkušnja ga je naučila, da se edina resnica nahaja v koristnem *dejanju*. Umovanje je nadomestilo udejanjanje razuma, udejanjanje, ki ne vsebuje nobenega jamstva za prihodnost, pač pa samo nalogo, katere alegorični pomen mora sleherni novi bralec vsakič na novo dojeti.<sup>14</sup>

Videli smo, da tudi »L'Homme« ponuja gospodu Povprečju in njegove-  
mu zunanjemu bralcu pouk v razkrivanju neutemeljenih prepričanj drugih.

Tako kot v *Kandidu*, tudi tu »pravo branje« ni nikoli stvar preproste zamenjave enega sistema z drugim. Struktura pripovedi, utemeljena na iskanju, služi prenašanju resnice z ene tekstne ravni na naslednjo, dokler končno ne izgine onkraj obzorja zgodbe. Gostoljubno vzdusje, ki vlada *chez André*, je posledica dejstva, da so gostje zmožni sodelovati v živahnem pogovoru in pri tem ne skušajo drug drugega spreobračati. Zato se večer sklene povsem neobremenjeno, tako kot prijetna pesem, ki jo je nekdo iz družbe zložil za gospe.

In vendar so med obema *contes* opazne tudi pomembne razlike. Najočitnejša med njimi, vsaj po moje, zadeva raven naracije in fokalizacije.<sup>15</sup> Tako v *Kandidu* kot v »L'Homme«, začetni udarec usode spravi protagonista v vrtinec nepovezanih izkušenj, glede katerih se zdi, da so povsem brez smisla in ga puščajo v tem času povsem nenadzorovanega. Toda v *Kandidu* prisotnost zunanjšega pripovedovalca, ki integrira vstavljene zgodbe v eno samo perspektivo, vseskozi zagotavlja pripovedno enotnost, v »L'Homme« pa bi takšno enotnost zaman iskali.

V prologu naletimo na personalnega pripovedovalca, ki sprašuje starega moža. Šele v naslednji epizodi se pokaže, da je ta pripovedovalec protagonist, ki nadaljuje s pripovedovanjem svoje lastne zgodbe do prizora, in vključno z njim, kjer *contrôleur* reši njegove gmotne težave. Do tu se zdi, da gospod Povprečje usmerja svojo lastno zgodbo, če ne celo svojo usodo. Na tem mestu pa se njegova pripoved prekine, najprej z anonimnim dopisovalcem, ki zatrjuje, da je prebral zgodbo o nesreči gospoda Povprečja in poznejši naklonjeni usodi, in potem z odlomkom iz rokopisa starega samotarja (308), Voltairovega fikcijskega dvojnika, ki ne izpusti priložnosti, da ne bi bralce usmeril k nekaterim drugim svojim tekstom.

Naslednja epizoda, v kateri gospod Povprečje prejme nagel pouk iz biologije, zaznamuje še en premik, ko začetek pripoveduje zunanji pripovedovalec. V tem poročilu torej gospod Povprečje prvič funkcioniра kot predmet fokalizacije drugega pripovedovalca. Vendar sogovornika kmalu prevzame besedo in tekst hitro privzame dramski način. Toda vrine se še neki drugi personalni pripovedovalec (Voltaire?, geometer?), dialoška prvina se torej ohranja, protagonist pa postaja čedalje bolj predmet fokalizacije drugih. Zgodba se še enkrat prekine, tokrat zato, da poskrbi za niz izvlečkov iz (zgodovinskega) dokumenta o kazenskem pravu, ki ga je napisal Voltairov sodobnik. V sklepnih odlomkih ima neidentificirani pripovedovalec še enkrat vse trdno pod nadzorom. V tem času se začne tudi pripovedni čas premikati iz preteklosti v sedanost, iz časa v čas, in tako nakazovati sovpadanje časa pripovedi s časom pripovedovanja.

Če vse to povzamemo, lahko rečemo, da protiutež preobrazbi gospoda Povprečja v Monsieurja Andréja predstavlja njegova postopna sprememba iz pripovednega subjekta in fokalizatorja v pripovedovano osebo in objekt fokalizacije, in da je ta poslednja sprememba razlog za naš vtis, da je protagonist dosegel svojo razsvetljeno usodo na točki, kjer se zgodba sklene.

In vendar bi to bila preveč preprosta razlaga, še zlasti, če pomislimo, da tekstu manjka pripovedna enotnost, kar je posledica izmenjave različnih, večkrat neidentificiranih pripovedovalcev. Občutek nekoherentnosti, ki iz



tega sledi, poudarja tudi mešanica različnih tekstov, diskurzov in žanrov; ti se namreč v naglem zaporedju predstavljajo bralcu. In končno tudi na ravni fabule obstaja razkorak med praktično naravo interesov našega junaka in očitno pravljlično naravo spreminjanja njegovega bogastva, kar grozi uničiti sleherni namig na *vraisemblance*.

Ali naj ta *faux-pas* pripišemo avtorjevim starostnim blodnjam? Konec koncev je imel Voltaire štiriinšestdeset let, ko je napisal »L'Homme«. Po moje obstaja zanimivejša možnost. Prav pomanjkanje formalne koherence, tako kot pravo bahtinovsko kakofonijo glasov v zgodbi, je mogoče brati tudi kot del njenega alegoričnega pomena. Takšna interpretacija omogoči, da »L'Homme« razumemo kot posredovanje resnice – filozofske ali kakšne druge –, da je realnost sama nepopravljivo razdrobljena in da je sleherna sugestija notranje enotnosti lahko samo rezultat zapleta.

Po drugi strani pa Voltairova *conte* tudi dokazuje, da je notranja različnost lahko produktivna. Konec koncev je Monsieur André, razsvetljeni svetovalec *par excellence*, sam uspešni produkt tega raznorodnega teksta. Prav tako ni nujno, da bi bila različnost vselej sinonim za nestrinjanje, kot kaže zgled gostoljubja v sklepnem prizoru. Vzajemne različnosti gostom ne preprečujejo, da ne bi uživali v družbi drug drugega. Nasprotno, celo poživljajo pogovor. Tu se lahko spomnimo geometrove lekcije, da se znanstveniki tudi lahko naučijo živeti s svojimi nestrinjanji.

Notranje razlike so neogibna okoliščina Voltairovega lastnega pogleda na razsvetljenstvo kot na odprt proces, ki se upira slehernemu poskusu zakoličenja svojega pomena. V skladu z isto logiko utegne biti jasno, da za poudarek te filozofske poante potrebuje zgodbe. Rezultat v »L'Homme« je hibrid, ki zmeraj znova očara s svojim smelim udejanjanjem razuma.

Prevedla Jelka Kernev Štrajn

## OPOMBE

<sup>1</sup> Vendar Foucault jasno pove, da bo ta opozicija razkrila svoj vidik naključnega nasilja samo s položaja zunaj govora, ki naj bi ga usmerjala. Znotraj dane govorne skupnosti je lahko potreba po razločevanju med resnico in lažjo videti kot samoumevna (*Order of Discourse* 54).

<sup>2</sup> »[...] med filozofijo in pesništvom obstaja že neki starodavni spor. Takšni izrazi, kot so 'hrupna psica, ki laja na gospodarja', 'velik v praznem govoričenju nerazumnih', 'drhal premodrih glav', 'ti, ki pretanjeno razmišljajo', da so 'pač ubogi', in nepreštevni drugi, so namreč znamenja starodavnega nasprotovanja te dvojice. Kljub temu pa naj bo povedano: če lahko posnemanje in pesniška večšina, ki imata za svoj smoter užitek, navedeta kakšen razlog (logos) za to, da morata obstajati v polisu, ki ima dobre zakone, bi ju vsaj mi z veseljem sprejeli, ker se zavedamo, kako smo od njiju očarani.« (Platon, »Država X« 1241).

<sup>3</sup> Navedba (iz Voltairovega pisma Jacobu Vernesu, z datumom 15. april 1767) je vzeta iz Pearsona (*Fables of Reason* 7).

<sup>4</sup> « Les livres les plus utiles sont ceux dont les lecteurs font eux-mêmes la moitié; ils étendent les pensées dont on leur présente la germe; ils corrigent ce qui

leur semble défectueux, et fortifient par leurs réflexions ce qui leur paraît faible » (Uvod v *Dictionnaire philosophique* I 284). Voltairov pogled na zvezo med priliko in alegorijo obelodanja prvi stavek članka o *fables*, ki ga je napisal za to delo: « Les plus anciennes fables ne sont-elles pas visiblement allégoriques? » (*Dictionnaire philosophique* II 99). Drugje v istem članku se sprašuje, ali « l'ancienne fable de Vénus, telle qu'elle est rapportée dans Hésiode, n'est [...] pas une allégorie de la nature entière » (101).

<sup>5</sup> Primerjaj naslednjo navedbo iz »L'Homme«, ki se pojavi pri koncu: « Comme le bon sens de monsieur André s'est fortifiée depuis qu'il a une bibliothèque! Il vit avec les livres comme avec les hommes [...] » (336).

<sup>6</sup> To ime si sposojam pri Pearsonu (*Fables of Reason* 22).

<sup>7</sup> Prim. Ricoeur: »Pripoved med ustvarjanjem identitete pripovedovane zgodbe ustvari identiteto značaja, kar je mogoče imenovati njegova ali njena pripovedna identiteta. Identiteta zgodbe je tista, ki ustvarja identiteto značaja.« (*Oneself as Another* 147–148).

<sup>8</sup> Kolikor ni drugače označeno, so vse navedbe iz izdaje Henrija Bénaca.

<sup>9</sup> Davčni sistem, kot je opisan tukaj, je v Voltairovem času zares obstajal, a samo v obliki teorije, ki jo je predlagala skupina ekonomistov, imenovana fiziokrati. Njihova zamisel, osnovana na prepričanju, da je obdelovanje zemlje najboljši način za zagotovitev ekonomskega bogastva, je bila v tem, da Francija potrebuje razvoj svojega poljedelstva. Avtor predloga, da je treba zemljo obdavčiti z enim samim davkom, je Le Mercier de la Rivière. Toda v Franciji ga nikoli niso zares prakticirali (Pearson, *Fables of Reason* 21). Mogoče je torej reči, da je Voltaire svojo lastno zgodbo utemeljil v ekonomski bajki, ki so si jo izmislili drugi.

<sup>10</sup> Beseda pomeni oboje, geometer in nadzornik. Pripoved, ki sem jo prej opredelila kot proces učenja branja, je mogoče videti kot udejanjenje premestitve od prvega k drugemu pomenu.

<sup>11</sup> »Prvič, konfiguracijska razporeditev transformira zaporedje dogodkov v eno pomensko celoto, ki je korelat akta zbiranja dogodkov, in kar omogoči, da zgodbi lahko sledimo. Zahvaljujoč temu refleksivnemu aktu, je mogoče celoten zaplet prevesti v eno samo 'misel', ki ni nič drugega kot njena 'poanta' ali 'tema'« (*Time and Narrative* I 67).

<sup>12</sup> Z vidika identitete se zgodba o preobrazbi gospoda Povprečja v Monsieurja Andréja zdi še toliko presenetljivejša, saj sprememba njegovega imena kaže, da je svoj alegorični status zamenjal za identiteto človeka iz mesa in krvi.

<sup>13</sup> Za odlično vendar dostopno razlago o Leibnizevi metafizični misli glej G. MacDonald Ross, peto in šesto poglavje.

<sup>14</sup> Deloffre v uvodu k svoji izdaji *Kandida* nakaže možno povezavo med Kandidovim vrtom in Voltairovim zasebnim »Gospodovim vinogradom« (Mt 21:28). Gre za Voltairov večkratni predlog Diderotu, d'Alambertu in drugim, da se mu pridružijo na njegovem postestvu, kjer bi združili sile in skupaj dokončali delo na *Encyclopédie* (22). (Prim. Pearson, *Voltaire Almighty* 269–271).

<sup>15</sup> Gl. Bal, ki opiše naratološko razlikovanje med tremi različnimi tipi tekstne dejavnosti: pripovedovanje, gledanje in delovanje. Te tri različne narativne funkcije poveže s tremi odgovarjajočimi pripovednimi ravnmi, s tekstom, z zgodbo in s fabulo. Pod *fabulo* razume pripovedno snov ali globinsko strukturo pripovedi, »niz logično in kronološko povezanih dogodkov, ki so delo akterjev«. Predstavitev te fabule se dogaja na ravni *zgodbe* in vsebuje dejavnost fokalizacije, to pomeni predstavljanje zgodbe z določene perspektive. Končno, zgodba doseže zunanjega bralca v obliki *teksta*, ki ga posreduje *pripovedovalni* agens (*Narratology* 5–7).

## LITERATURA

- Aristotel. »Poetika.« *O pesništvu*. Prev. Anton Sovre in Kajetan Gantar. Ljubljana: MK. 1963. 52–73.
- Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. [1985]. 2. izd. Toronto itn.: University of Toronto Press, 1997.
- Benjamin, Walter. "The Storyteller: Observations on the Works of Nikolai Leskov." [1936]. Prev. Harry Zohn. *Selected Writings* 3. Ur. Howard Eiland – Michael W. Jennings. Cambridge, MA – London: Belknap Press of Harvard University Press, 2002. 143–166.
- Foucault, Michel. "The Order of Discourse." [1970]. Prev. Ian McLeod. *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Ur. Robert Young. Boston itn.: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Pearson, Roger. *Fables of Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . *Voltaire the Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*. London: Bloomsbury, 2005.
- Platon. »Država.« *Zbrana dela* 1. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004. 1230-1241.
- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. [1990]. Prev. Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- . *Time and Narrative*. Trije zvezki. 1. zv. [1983]. Prev. Kathleen McLaughlin – David Pellauer. Chicago – London: University of Chicago Press, 1984.
- Ross, G. MacDonald. *Leibniz*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Russell, D.A. – M. Winterbottom, ur.. *Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations*. Oxford: Clarendon, 1972.
- Voltaire (François-Marie Arouet). *Les Oeuvres complètes de Voltaire. The Complete Works of Voltaire*. Ur. T. Besterman et al. Geneva, Banbury in Oxford: The Voltaire Foundation and Taylor Institution, 1968.
- . *Kandid ali optimizem*. Prev. Oton Župančič. Ljubljana: CZ, 1988. (Zbirka »Sto romanov«).
- . *Dictionnaire philosophique*. Zv. I – II. Ur. Christiane Mervaud. *Oeuvres complètes* 35 in 36.
- . *Les Oeuvres alphabétiques*. Zv. I. Ur. Jerom Vercruysse. *Oeuvres complètes* 33.
- . « L'Homme aux quarante écus ». *Romans et contes*. Ur. Henri Bénac. Paris: Garnier, 1960.