

INTERPRETÁCIE V BOJI O SKUTOČNOSŤ

MIROSLAV MARCELLI

Katedra elektronické kultúry a sémiotiky, Fakulta humanitných štúdií, Univerzita Karlova

E-mail: miroslav.marcelli@fhs.cuni.cz

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského

E-mail: marcelli@fphil.uniba

ABSTRACT

Interpretations in the Struggle for Reality

The article is a discussion of the relationship between interpretation and extra-textual reality. The first part focuses on the concepts of unlimited semiosis and intertextuality, which poststructuralist theorists believe guarantees the exclusion of references. The article considers the criticism of this understanding of unlimited semiosis (Umberto Eco) and intertextuality (Antoine Compagnon). As an example of a text that tries to introduce a new reality, the author of the article analyses Voltaire's *Candide* against the background of Leibniz's philosophy. In the last part, the article looks at Barthes's return to Realism in literature.

Keywords: interpretation; reality; reference; intertextuality; unlimited semiosis

I

1

V samom strede postštrukturalistických koncepcií interpretácie sa stretávajú, navzájom dopĺňajú a jeden druhému prispôsobujú dva pojmy: prvým je pojem neohraničenej semiózy, druhým pojem intertextuality. Ako je známe, pojem neohraničenej semiózy sa zrodil z úvah o formách a funkciách znaku, ktoré v ústraní, mimo amerických akademických inštitúcií rozvíjal zakladateľ semiotiky Charles Sanders Peirce. Genealógia druhého kľúčového pojmu postštrukturalistických teórií nás vedie na opačnú stranu sveta, do prostredia sovietskych vedeckých a pedagogických inštitúcií, kde Michail Michajlovič Bachtin pri štúdiu Dostojevského románov vytvoril pojem dialogizmu, z ktorého potom Julia Kristeva po svojom príchode do Paríža v Barthesovom seminári vytvorila (podľa svojich vlastných slov) „*gadget* zvaný intertextualita“¹.

Z perspektívy, ktorá sa otvorila po „obrate k textu“, sa stretnutie týchto dvoch pojmov môže javiť ako zvršenie pohybov, ktoré sa síce zrodili na vzdialených miestach, v krajinách geograficky i politicky priamo protikladných, no keď dospeli do prostredia seminárov venovaných postštrukturalistickým témam, odhalili svoju vnútornú, výberovú príbuznosť a spoločne poskytli oporu pre nové chápanie textu.

¹ Pozri: F. Dosse, *Histoire du structuralisme I*, Éditions la découverte, Paris 1991, s. 77.

Takáto predstava je však príliš zvodná na to, aby bola spoľahlivým obrazom stavu vecí. Už dlhšiu dobu sa vynárajú pochybnosti, či sa pri tomto prechode do rámca postštrukturalistického skúmania textu u oboch pojmov z ich pôvodnej podoby niečo dôležité neustratilo. Za všetky kritické reakcie tohto druhu uveďme aspoň dve.

2

Prvú z nich vo svojich štúdiách a vystúpeniach na prelome tisícročia vyjadril Umberto Eco a adresoval ju niektorým, podľa neho nekorektným prístupom k Peirceovmu pojmu neohraničenej semiózy. Pripomínajúc tézy svojho vystúpenia na medzinárodnom peirceovskom kongrese v článku *Interpretácia a dejiny* hovorí, že pojem neohraničenej semiózy neimplikuje záver, podľa ktorého interpretácia nemá nijaké vonkajšie kritériá: „Povedať, že interpretácia (ako základná vlastnosť semiózy) je potenciálne neohraničená, neznamená, že interpretácia nemá nijaký predmet, že „plynie“ iba sama pre seba.“²

Jeden Eco v neskorší článok priamo pomenúva koncepciu, ktorá si pojem neohraničenej semiózy prisvojila bez toho, aby zachovala jeho spätosť s predmetom. V priebehu úvah o perspektívach semiotiky v nadchádzajúcom tisícročí sa tu vracia k momentu, keď teórie textu objavili potencie skrývajúce sa v pojme neohraničenej semiózy. Priznáva, že využívanie tohto pojmu prinieslo pozoruhodné semiotické príspevky k štúdiu ideológie, kultúrnej identity a svetonázoru, no vzápätí dodáva: „Nemôžeme však popísať, že tieto prístupy vytvorili také ilúzie, že už není žiadny svet, nýbrž len texty, a že sémioze je nepretržitým a nekonečným prechádzaním od znaku ke znaku, od textu k textu.“³ Nasleduje uvedenie tých teoretikov, čo si túto ilúziu osvojili a pod menom neohraničenej semiózy s odkazom na Peircea šírili: „Nemyslím ani tak na Derridu, jako spíše na divokou verzi derridovského dekonstruktivistického prístupu, a chci trvat na tom, že mezi dekonstruktivistickým směřováním a peirceovským pojmem neomezené sémioze je radikální rozdíl.“⁴ K Derridovmu pokusu zaštitíť svoje chápanie semiózy ako nekonečnej hry Peirceovým textom Eco uvádza, že Peirce sice hovorí o nekončajúcej interpretácii, no zároveň spolu s ideou významu odkazuje na účel. „Účel je, beze stínu pochybností a aspoň v peirceovském rámci, spjat s něčím, co se nachází vně sémioze. Možná nemá nic společného s transcendentálním subjektem, ale má co do činění s referenty.“⁵

Ako vidno, Eco sa nechce zmieriť s názorom, podľa ktorého peirceovská neohraničená semióza implikuje odmietnutie všetkých odkazov na vonkajší, mimo nej a mimo textu existujúci svet, čím vopred vyraduje nárok na objektívne poznanie sveta.

3

Pri intertextualite azda postačí, keď uvedieme niektoré názory, ktorými Antoine Compagnon charakterizoval vzťah tohto pojmu k „referenčnej ilúzii“. V postštrukturalistickej perspektíve sa po prijatí pojmu intertextuality všetky referencie, akými text odkazoval

² U. Eco, *Interpretácia a dejiny*, in: S. Collini (ed.), *Interpretácia a nadinterpretácia*, Archa, Bratislava 1995, s. 30.

³ U. Eco, *Semiotika v budúcom tisícročí*, in: U. Eco, *Mysl a smysl*, Vize 97, Praha 2000, s. 44.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 45.

na skutočný stav vecí, naozaj javili ako ilúzie, vyprodukované kódom realizmu. Compagnon pripomína Barthesovu formuláciu „účinko reálneho“ a zameriava sa na tvrdenie, že za papierom nie je skutočnosť, ale ilúzia pravdivého diskurzu o reálnom svete. Vzápätí Compagnon upozorňuje, akú silnú oporu toto presvedčenie nadobudlo vo chvíli, keď po svojom príchode do Paríža Kristeva z Bachtinového pojmu dialogizmu vypracovala pojem intertextuality.⁶ Zdalo sa, že intertextualita otvorením textu k iným textom zároveň text definitívne uzavrela v univerze kníh a znemožnila mu prinášať svedectvá o skutočnosti.

Bol však tento posun iba predĺžením vlastných tendencií Bachtinových skúmaní a zvýraznením významu, aký v literatúre pripisoval dialogizmu? Compagnon o tom presvedčený nie je. Tvrdí, že pri prechode od dialogizmu k intertextualite sa stratilo niečo podstatné: „Bachtinovo dielo, ako kontrapunkt k ruským a potom i francúzskym formalistom, ktorí dielo uzatvárali do imanentných štruktúr, vnieslo do textu opäť skutočnosť, históriu a spoločnosť a vnímalo ho ako komplexnú štruktúru hlasov, ako dynamický konflikt heterogénnych jazykov a štýlov. Interetextualita, hoci sa odvodzovala z bachtinovského dialogizmu, sa však znovu uzavrela okolo textu, znovu ho uväznila do esenciálnej literárnosti.“⁷ Intertextuálne tkanivo spája text iba s ďalšími textami; jeho dialóg so svetom je prerušený, potlačený, vyradený.

4

Na pripomenutie Bachtinového chápania dialogizmu a na zdôraznenie odklonu, akým sa postštrukturalizmus vzdialil od teoretických iniciatív, ku ktorým sa tak ochotne prihlasuje, v Compagnonových úvahách nadväzujú stránky venované vlastnému cieľu jeho skúmaní, ktorým je pokus znovu nadviazať vzťah medzi literatúrou a skutočnosťou. Naozaj, pri všetkých rozdieloch medzi Eco a Compagnonom, ani jednému, ani druhému nejde iba o pripomenutie významu, aký do svojich pojmov ich tvorcovia vložili. V oboch prípadoch historické referencie slúžia kritike koncepcie, ktorá pri skúmaní literárnych textov odmieta zohľadňovať ich vzťahy k mimotextovej skutočnosti. A tým sa zhody ešte nekončia, pretože táto kritika je u oboch iba prípravnou fázou, po ktorej prichádzajú s formulovaním takého stanoviska, čo nechce byť jednoduchým návratom k predstavám, aké pri interpretáciách literatúry vládli pred vpádom postštrukturalizmu. Eco sa nijako nemieni vrátiť k chápaniu textu ako zrkadlovej reprezentácie sveta, a pokiaľ ide o interpretácie, odmieta, že by jedinou alternatívou k čitateľsky orientovanej teórii bola teória, ktorá sa zameriava na zistenie pôvodného zámeru autora; podľa neho existuje tretia možnosť, a to hľadanie intencie textu.⁸ Ani Compagnon svoje kritiky nezavrhuje obhajobou „prirodzenej“, intuitívne prijímanej referencie. Jeho zámerom je vymaniť sa zo „zradnej alternatívy či preklatia binarizmu, ktoré nás vždy núti vybrať si z dvoch rovnako neudržateľných pozícií“.⁹ Ako dodáva, chce ukázať, že celá dilema vychádza z trochu obmedzeného či zastaraného pojmu referenčnosti a navrhnúť „niekoľko spôsobov,

⁶ A. Compagnon, *Démon teórie*, Kalligram, Bratislava 2006, s. 117–119.

⁷ Tamže, s. 120.

⁸ U. Eco, *Interpretácia a dejiny*, pozri hore, s. 31–32.

⁹ A. Compagnon, *Démon teórie*, pozri hore, s. 123.

ako znovu nadviazať vzťah medzi literatúrou a skutočnosťou¹⁰. Ako sa Eco pri všetkých výhradách k teórii zbavujúcej interpretáciu záväzku k čomukoľvek za hranicami textu nechce vrátiť k predstave diela, ktoré sa zrodilo z autorskej intencie a prináša reprezentáciu daného stavu vecí tohto sveta, tak Compagnon po uvedení námietok voči tým, čo referenciu chceli nahradiť intertextualitou, nemieni postupovať priamo opačným smerom, aby tak vrátil práva referencii vyhlásenej za ilúziu.

5

Pravdaže, zhodu, čo takto Eco a Compagnon prejavujú zaujímaním kritického postoja k postštrukturalistickým tendenciám uzavrieť text v jeho imanencii, by sme nemali preceňovať. Cesty, akými sa vo svojich prácach po tomto odmietnutí uberajú, sú dosť odlišné a niekedy úplne divergentné. No pri uvádzaní týchto dvoch príkladov bolo naším zámerom upozorniť práve na to, že naliehavá potreba hľadať v texte odkazy na skutočnosť sa ohlasuje v rozličných, navzájom vzdialených metodologických pozíciách. Na pozadí rozdielov, ktoré výsledky Ecovho semiotického skúmania kultúry oddeľujú od záverov Compagnonových konfrontácií teórie literatúry s bežným myslením, sa črtá spoločný záujem o takú interpretáciu, čo v texte nachádza nielen iné texty, ale aj skutočnosť. Zároveň je pre obidva prístupy príznačné, že toto uznanie skutočnosti sprítomnenej v texte nechápu ako precitnutie z teoretického závratu, po ktorom prichádza pokorné prijatie reality daného sveta, voči ktorej sú výsledky našich poznávacích a umeleckých snáh iba viac či menej vydatými kópiami. Po všetkých kritických súdoch na adresu teórie Compagnon napokon jej riešeniam prizná jednu prednosť: „Pohli prevzatými myšlienkami, otriasli dobrým alebo zlým svedomím interpretácie.“¹¹ Ako sme už naznačili, ani Eco svoj návrat k peirceovskému chápaniu neohraničenej semiózy nechápe ako návrat k predstávam panujúcim pred „obratom k textu“.

V ďalšej časti chceme nadviazať na teoretické východiská, ktoré interpretáciu textu spájajú s potrebou zohľadňovania mimotextovej skutočnosti bez toho, aby sa vzdávali pojmov intertextuality a neohraničenej semiózy. Nejde nám však len o ilustráciu možnosti, aké sa pre uplatnenie tohto prístupu teoretickým interpretáciám ponúkajú. Chceme vzťah textov ku skutočnosti ukázať v ich zápase o skutočnosť. Ak skutočnosť chápeme ako predmet zápasov, potom je zrejmé, že tento predmet nie je od počiatku každému daný ako referent, na prítomnosť ktorého výrazy jednoducho odkazujú. Aby sa tento predmet stal zjavným, treba ho najskôr vyslobodiť spod nánosov, akými ho predchádzajúce texty so svojimi interpretáciami sveta zasypali. Pokúsime sa zachytiť jeden moment, v ktorom sa takéto odhalenie skutočnosti odohralo. Je to moment, keď proti totalizujúcemu nároku filozofickej teórie vystúpila literárna reflexia novej skutočnosti, čím ohlásila koniec baroka.

¹⁰ Tamže.

¹¹ Tamže, s. 284.

Možno to pri metafyzikovi, akým Leibniz bezpochyby bol, vyznieva zvláštne, no máme dôvody predpokladať, že k postulátu Boha ako posledného dôvodu všetkých vecí ho priviedol záujem o skutočnosť. Leibniz v nej chcel nájsť nielen možnosť, ale priamo nevyhnutnosť, a tak vo svojich úvahách urobil krok, po ktorom sa jeho metafyzika začala zblížovať s teológiou. V *Monadológii* o tom píše: „Teda posledný dôvod vecí musí byť v nevyhnutnej substancii, ktorá môže detailné fakty zmien obsahovať iba eminentne (spôsobom vyššej dokonalosti), akoby vo svojom prameni: a práve tento nazývame *Bohom*.“¹² Takto sa postup od možného k skutočnému završuje postulovaním Božieho rozumu, v ktorom sa niektorým esenciám, patriacim do oblasti možného, dostáva od Božej vôle privilegium existencie. Po prekročení hraníc analytického prístupu Leibnizova metafyzika dospela k substancii, ktorá je v postupe hľadajúcom dostatočný dôvod existencie vecí tohto sveta tým posledným, no vzhľadom na pôvodnosť a nezávislosť tým prvým. Svet je Božie dielo, takže hľadanie dôvodu existencie jednotlivých vecí nás zakaždým privedie k jedinému tvorcovi a jeho zámerom, akými z možného vybral skutočné.

Dokonalosť priznávaná Božiemu dielu má u Leibniza vlastné meno, ktoré najlepšie vyjadruje jej povahu: je to *harmónia*. Predurčená harmónia, ktorá panuje medzi substanciami i v každej z nich, zaručuje súlad vnútorných zákonov duší, ktoré sú uzavreté, a pritom odrážajú celý svet. Táto harmónia spája ríšu milosti s ríšou prírody. Vďaka tejto harmónii sa pôsobiace príčiny zhodujú s finálnymi, vďaka nej ideál dokonalého usporiadania našiel svoje uskutočnenie v stvorených veciach, vďaka nej sa Božie rozhodnutia napĺňajú ľudskými činmi a vďaka nej telo človeka poslúcha príkazy jeho duše. V *Teodiceii* Leibniz rezumuje výsledky svojich predchádzajúcich úvah o harmónii: „Byl jsem už jinými úvahami přesvědčen o principu *harmonie* obecně, a v důsledku toho i o *preformaci* a předzjednané harmonii mezi všemi věcmi, mezi přírodou a milostí, mezi Božími úradky a našimi předem poznanými činy, mezi všemi částmi látky a dokonce mezi budoucností a minulostí, a to všechno ve shodě se svrchovanou Boží moudrostí, jejíž díla jsou harmonická v největší myslitelné míře.“¹³ Princíp harmónie takto vytyčuje trasu zostupného pohybu Leibnizovej metafyziky: od najvyššieho tvorcu k jeho dielu, od dôvodu k odôvodnenému, od esencií k existenciám, od finálnej príčiny k účinnej, od duchovného k telesnému. Všetky tieto prechody sú podobami harmonizácie, ktorá transcendentný prameň skutočnosti spája s prírodnými súcami a napokon aj s ríšou milosti. Na konci *Monadológie* pred nami Leibniz rozprestiera súvislé univerzum, kde nad všetkými ríšami vládne jediný mocnár. Hovorí: „Teda dokonalý súlad medzi dvoma ríšami prírody, a to medzi ríšou pôsobiacich príčin a ríšou príčin účelových, sme už stanovili, musíme tu však pripomenúť aj iný súlad, súlad medzi fyzickou ríšou prírody a mravnou ríšou milosti (čínorodej lásky), takrečeno súlad medzi Bohom ako architektom vesmírneho stroja a Bohom ako mocnárom Božieho sveta duchov.“¹⁴ Zahrnutím mravnej ríše

¹² G. W. Leibniz, *Monadológia*, in: E. Várossová (ed.), *Antológia z diel filozofov*, zv. VI, *Novoveká racionalistická filozofia*, Nakladateľstvo Epoque, Bratislava 1970, s. 344.

¹³ G. W. Leibniz, *Theodicea*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 113.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Monadológia*, pozri hore, s. 350.

do univerzálnej harmónie sa metafyzický zostup k stvorenému svetu završuje predstavou domu sveta, kde žije ľudský rod. Človeku jeho konečnosť nebráni zaujať v stvorenom svete privilegované postavenie: ako duch, ktorý v sebe rozvinul vklady svojej rozumovej duše až po ich spoločenské a morálne dôsledky, nachádza v sebe milosťou obdarené dieťa a okolo seba domov. Zisťuje, že žije vo svete, kde vládne múdry a dobrotivý mocnár: tu, v stvorenom svete, je oňho postarané.

2

Týmito metafyzickými a teologickými postulátmi určuje Leibniz miesto človeka vo svete. Hovorí pritom o človeku ako takom, nijako nešpecifikuje konkrétne historické a kultúrne podmienky jeho existencie. Práve týmto univerzalizmom však jeho myslenie nesie znaky doby, ktorá takúto filozofiu zrodila a prijala: Leibniz je filozofom baroka, jeho svet je svetom baroka, jeho filozofia zodpovedá barokovému svetu. Gilles Deleuze to vo svojej knihe o Leibnizovi vyjadril celkom jasne: „Leibniz se tolik účastní světa, jemuž dává filosofii, která mu chyběla.“¹⁵ K barokovému svetu sa Leibniz obracia s filozofiou harmónie, ktorá od mnohosti individuí stúpa k ich jednotiacemu prameňu a vzápätí zostupuje až k existujúcim súcnam. Pohyb tejto harmonizujúcej metafyziky Deleuze opisuje takto: „Harmonická jednota není jednota nekonečna, ale ta, která dovoluje myslet existující jako z nekonečna vyplývající; je to numerická jednota, jelikož zahrnuje mnohost (existovat není nic jiného než být harmonický); pokračuje ve smyslovém, přičemž ji smysly chápou zmateně, esteticky.“¹⁶ K tomu dodávame len toľko, že pokračovaním postupu tejto filozofie harmonickej jednoty sú záverečné paragrafy *Monadologie*, kde sa jednota predstavuje v podobe Božej obce, zhromaždenia duchov radujúcich sa z najmúdrejšieho poriadku sveta. Záver, ktorý postulát harmonickej jednoty privádza k problematike ľudskej existencie, pripomíname preto, lebo nás zaujíma, ako túto filozofickú interpretáciu sveta a teóriu skutočnosti prijme myslenie rodiace sa v nových spoločenských a kultúrnych podmienkach.

3

Opýtajme sa teda, ako Leibnizovu filozofiu harmónie prijala doba, ktorá prišla po baroku. O tom, že univerzalistický nárok, s akým sa Leibnizova metafyzika obracala ku každej udalosti, aby ju zahrnula do poriadku panujúceho v dome sveta, stratil v časoch osvietenstva svoju presvedčivosť, nás upovedomuje ironická reakcia mysliteľa, ktorý sa stal zvestovateľom novej skúsenosti rodiacej sa v priebehu 18. storočia.

„Pretože ak je sopka v Lisabone, nemůže byť inde. Pretože je nemožné, aby věci neboli tam, kde sú. Pretože všetko je dobré.“¹⁷ Tak znie záver, ktorý doktor Pangloss vo Voltairovom *Candidovi* vyvodil z nespochybniteľných téz „metafyzicko-teologicko-kozmolonológíe“. Tento neochvejný hlásateľ Leibnizovej metafyziky sa síce momentálne nachádza uprostred ruín, na ktoré sa v priebehu jedného dňa premenilo prekvitajúce mesto, to však

¹⁵ G. Deleuze, *Záhby. Leibniz a baroko*, Herrmann a synové, Praha 2014, s. 216.

¹⁶ Tamže, s. 220.

¹⁷ Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, Larousse, Paris 1990, s. 54.

jeho presvedčenie nijako neoslabuje. Metafyzika najlepšieho sveta predsa svoje závery nepodmieňuje rozsahom zla, čo na ľudí doľahlo. Ako vždy a všade, aj teraz a tu, priamo pred následkami prírodnej katastrofy, pri pohľade na zhorené domy, rozoborené kostoly a mŕtvolu veriacich by malo platiť, že je nemožné predstaviť si lepší svet.

Celý účinok Voltairovho rozprávania spočíva v tom, že na scéne, kde človeka zo všetkých strán obklopuje desivá skutočnosť, zaznievajú slová, podľa ktorých by to všetko mal pokladať za prejav rozumného a dobrého poriadku sveta. V tejto konfrontácii metóda metafyzických asimilácií stráca svoju účinnosť, pretože výsledok, aký sprostredkúvaním akéhokoľvek súcna ponúka, na tomto mieste jednoducho odporuje predstave dobrého sveta. Aby sa rozchod metafyziky so skutočnosťou tohto sveta vyjavil v plnom svetle, nie je potrebné analyzovať argumentačné postupy Leibnizovej teórie. Stačí ukázať, že konklúziu, v ktorej postulát harmónie dospel k idej sveta ako domova, nijako nepotvrďuje postavenie, v akom sa človek ocitol zoči-voči prítomnému stavu. Podľa veľkého metafyzického kalkulu vychádzajúceho z predpokladu rozumového základu všetkého súcna mala človeka oblažovať harmónia dobre usporiadaného sveta; pozerá sa na trosky mesta a odmieta veriť, že aj tieto hrôzy sú jej súčasťou. Vníma skutočnosť, ktorá stratila predchádzajúce metafyzické záruky, ešte donedávna také účinné.

Voltaire v *Candidovi* s Leibnizovou metafyzikou nepolemizuje priamo, ale prostredníctvom jej literárnej karikatúry v postave doktora Panglossa. Ani vo *Filozofickom slovníku* sa nepúšťa do dôkladnejších analýz a celú Leibnizovu filozofiu redukuje na tézu, že všetko je dobré, proti ktorej namieta, že dogma o dedičnom hriechu dovoľuje uvažovať aj o lepšom svete, než je tento.¹⁸ Zaiste, ten metafyzik, proti ktorému Voltaire tak dôrazne obracia zbrane svojej irónie, je iba jednou z Leibnizových podôb, je to, povedané s Bertrandom Russellom, „populárny“ Leibniz. Voltairov prínos naozaj nespočíva v nejakej originálnej myšlienkovvej iniciatíve, ktorá by nadväzovala na veľké systémy minulosti a novým spôsobom pristupovala k tradičným filozofickým problémom. Z nášho hľadiska sa jeho príspevok k filozofickému mysleniu zrači v tom, že pred barokový svet univerzálnej harmónie postavil skutočnosť, ktorá sa z neho vymykala a pri náležitom zinscenovaní (na ktoré Voltairovi určite nechýbali schopnosti) mu vystavovala dementi. Lúč osvietenského rozumu dopadávajúci na túto scénu nechal v tieni všetky dômyselné pojmové konštrukcie a sústredil sa na jediné miesto, ktorého prítomnosť hovorila sama za seba: toto nie je autentický prejav harmonicky usporiadaného sveta. V takomto nasvietení sa kritériom filozofickej koncepcie stala prežívaná skutočnosť, ktorá stratila oporu pojmového sprostredkovania, a tým aj schopnosť prinášať zmierenie.

Ako sme si všimli, Voltaire pri opise tejto skutočnosti necháva zaznieť prejav, ktorý Leibnizovu metafyziku redukuje na všeobecnú tézu o najlepšom svete a vyvodzuje z nej, že aj lisabonská pohroma je dobrá. Je to bezpochyby veľké zjednodušenie teórie, ktoré ponecháva bokom mnohé pojmy a skracaje argumentačné postupy. Keď sa však opýtame, či by ich dôkladnejšie uplatnenie prinieslo iný záver, odpoveď je negatívna. Úvahy, ktoré sám Leibniz rozvíjal, predsa tiež ústili do prijatia a posvätenia skutočnosti, nech by bola akákoľvek. Voltairova simplifikácia je ukázkou situácie, keď sa nejaký postup vynechaním argumentačných krokov zredukuje na uplatňovanie univerzálnej schémy abstrahujúcej od osobitostí jednotlivých prípadov. Výsledkom je, že metafyzik pri pohľade na desivé

¹⁸ Voltaire, *Filozofický slovník*, Pravda, Bratislava 1976, s. 68–69.

následky katastrofy vie zo svojho hľadiska povedať iba to, čo by povedal na ktoromkoľvek inom mieste tohto sveta. Osobitosťou tejto konkrétnej, dejinne podmienenej konfrontácie metafyziky s obrazom pohromy je, že v nej metafyzika zlyháva. Ak metafyzika pozná čosi ako falzifikáciu, tak jej príklad leží pred nami.

Voltaire, tento citlivý seizmograf svojej doby, ironizovaním filozoficky fundovaného optimizmu celej vtedajšej Európe zvestoval, že jedna epocha dejín sa skončila. A zvestoval to tak, že literárnymi prostriedkami znemožnil výsledok, akým baroková filozofia spracúvala prítomnosť, aby ju mohla spojiť s prvým, rozumovým zdrojom skutočnosti a najvyšším dôvodom každej existencie. Voltairove ironické pripomienky inaugurujú svet, ktorý už tak takéto záruky nemá.

III

1

Vráťme sa ešte na chvíľu k sporom o skutočnosť, ktoré sa odohrávali na poli semiotických a literárne teoretických skúmaní. Ak Voltairovu poviedku pochopíme ako príklad literatúry, ktorá sa neuzatvára v imanencii textu, ale prináša svedectvá o mimotextovej skutočnosti a dokonca zvestuje jej príchod, ocitneme sa mimo interpretačných prístupov, akými Roland Barthes vysvetľoval odkazy na realitu v literárnom texte poukazovaním na „účinnok reálneho“. V rovnomennom článku Barthes tento účinok, o vyvolanie ktorého sa opisom detailov usiloval literárny realizmus, vysvetľuje ako prejav referenčnej ilúzie, ktorej „pravdou“ je podľa neho toto: „Keď bolo ‚reálne‘ odstránené z realistického vypovedania ako označované denotácie, vracia sa tam ako označované konotácie, pretože v okamihu, keď sú tieto detaily poverené priamo denotovať reálne, bez toho, aby to povedali, robia iba to, že označujú [...] inak povedané, sám nedostatok označovaného v prospech samého referenta sa stáva vlastným označujúcim realizmu: vzniká účinok reálneho, základ tej nepriznanej pravdepodobnosti, ktorá utvára estetiku všetkých bežných diel modernity.“¹⁹ Barometer, ktorý sa objavuje v jednej Flaubertovej novele ako malý, pre dej bezvýznamný, vlastne celkom vedľajší prvok má vystupovať ako svedectvo o skutočnom svete; no ako bezvýznamný detail je príznakom literatúry, ktorá sa opisovaním detailov prihlasuje k realizmu.

Na začiatku šesťdesiatych rokov Barthes svoje chápanie realizmu v literatúre niekedy dovádzal do priamej negácie. Svedčí o tom odpoveď, ktorú poskytol časopisu *Tel quel*. Odpovedajúc na otázku, ako chápe literárny realizmus, najskôr upozornil na nejasnosti týkajúce sa samého chápania reality, aby vzápätí prešiel k dôvodom, pre ktoré sa mu literárny realizmus javil mýtickým. Prvý a najdôležitejší z týchto dôvodov znie: „literatúra je iba jazykom“, „jej bytie je v jazyku“.²⁰ Rozvíjaním myšlienky o jazykovej povahe literatúry dochádza k záveru, ktorý je priamym odmietnutím realizmu: „Vzhľadom na samy predmet je literatúra fundamentálne, konštitutívne irealistická; literatúra je ireálne samo; alebo, presnejšie povedané, ďaleko od toho, aby bola analogickou kópiou reálneho, *lite-*

¹⁹ R. Barthes, *L'effet de réel*, *Communications*, roč. 11, 1968, č. 1, s. 88.

²⁰ R. Barthes, *La littérature, aujourd'hui*, in: *Essais critiques*, Éditions du Seuil, Paris 1964, s. 164.

ratúra je naopak samým vedomím ireálnosti jazyka: „najpravdivejšia“ literatúra je tá, ktorá o sebe vie, že je najväčšmi ireálna, keďže o sebe vie, že je podstatne jazykom.“²¹ Keď sa realizmus pokúša opísať detailov vyvolať referenčnú ilúziu, klame nielen čitateľa, ale aj sám seba, lebo sa chce (pravdaže, márne) spreneveriť záväzkom vyplývajúcim z jeho vlastnej jazykovej povahy. Teoretikovi na odhalenie tejto dvojitej ilúzie stačí, aby upozornil, čo to znamená byť jazykom.

2

Mohlo by sa zdať, že odhalenie možností, aké pre vylúčenie reality poskytuje pojem intertextuality, Barthesa v tomto odmietavom postoji k realizmu iba posilnilo. V inauguračnej prednáške, ktorú roku 1977 vyslovil pri svojom nástupe na Collège de France, sa však o realizme v literatúre najskôr vyjadril spôsobom, aký po jeho predchádzajúcich vyjadreniach prekvapuje: „Proto je možno říct, že bez ohledu na školy, jejímž jménem je deklarována, je literatura absolutně a kategoricky realistická: je to realita sama, tj. samo záření reálného. Avšak – a právě tím je vskutku encyklopedická – literatura tyto vědomosti uvádí do pohybu, nefixuje a nefetišizuje žádnou z nich; každé dává pobočné místo a právě tato nepřítomnost je vzácná.“²² Barthes tentoraz v súvislosti s realizmom nehovorí o ilúzii, nepokúša sa účinok reálneho pripísať konotáciám; celú literatúru zaraďuje do realizmu a nachádza v nej „žiarenie“ reálneho. Upozornenie na nestály, ustavične pohyblivý charakter literárnej reflexie reality je dôležité, pretože práve vďaka tomu sa Barthes môže vrátiť k určaniu, ktoré pri charakteristike literatúry vo svojich textoch zo šesťdesiatych rokov tak dôrazne uvádzal. Hovorí: „Před okamžikem jsem v souvislosti s věděním řekl, že literatura je kategoricky realistická, neboť předmětem jejího přání je vždy reálno; nyní – a aniž bych si protirečil, protože používám slova v jeho běžném významu – říkám, že literatura je právě tak úporně irealistická; přání nemožného pokládá za smysluplné.“²³ Toto pranie nemožného, ktorým sa literatúra obracia k realite, aby ju spojila s ireálnym, nazýva Barthes utopickou funkciou. Upozorňuje, že moderná doba sa začala v momente, keď sa nová skutočnosť premietla do výzvy zmeniť jazyk tak, aby dostal politickú funkciu a stal sa prejavom nového profetizmu. Barthes je presvedčený, že literárne dejiny by sa nemali uspokojovať s radením škôl, a stavia pred ne úlohu vymedziť zlom, v ktorom sa vynára nový profetizmus, profetizmus písania.

3

Voltaireovo písanie, ku ktorému sa na záver vraciame, sa nedá pokladať za prejav toho profetizmu, aký Barthes vo svojej inauguračnej prednáške v literatúre nachádza. Vo Voltairovom vystúpení ešte nie je výraznejšie prítomný utopický rozmer tohto druhu písania. Je tam však veľmi zreteľne prítomná negácia jazyka, ktorý dovoľoval akúkoľvek udalosť hladko zaradiť do veľkého poriadku sveta, a napriek svojmu pôvodnému poslaniu uchopiť skutočnosť zdegeneroval v schematických procedúrach jej zastierania. Voltaire

²¹ Tamže (zdôraznil R. B.).

²² R. Barthes, *Lekce*, in: M. Merleau-Ponty; C. Lévi-Strauss; R. Barthes, *Chvála moudrosti*, Archa, Bratislava 1994, s. 86.

²³ Tamže, s. 88.

po vyjadrení tohto odmietnutia privádza svojho Candida k pochopeniu, že beh sveta treba prijať, takže preňho bude najrozumnejšie, keď svoje úsilie zameria na kultivovanie vlastnej záhrady. No uvoľnením skutočnosti zo zovretia pojmového systému sa spustil proces, v ktorom sa zmena jazyka čoraz tesnejšie spájala s požiadavkou zmeny sveta, čím pripravovala príchod nového profetizmu.

Ako sme si všimli, Barthes literatúre pripísal tak realizmus, ako aj irealizmus, pričom ich spojil v profetickej funkcii. Tá by podľa neho mala byť zohľadnená v literárnych dejinách. Zvážme, či by reflexia tejto funkcie nebola produktívnym príspevkom pri skúmaní interpretácií. Dovoloilo by nám to zachytiť pohyb, akým interpretácie vymaňujú skutočnosť zo zovretia schém, aby jej priznali charakter stávania.

Podakovanie

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510.

LITERATÚRA

- Barthes, R., La littérature, aujourd'hui, in: Barthes, R., *Essais critiques*, Éditions du Seuil, Paris 1964.
- , L'effet de réel, *Communications*, roč. 11, 1968, č. 1, s. 84–89.
- , *Lekce*, in: Merleau-Ponty, M.; Lévi-Strauss, C.; Barthes R., *Chvála moudrosti*, Archa, Bratislava 1994.
- Compagnon, A., *Démon teórie*, Kalligram, Bratislava 2006.
- Deleuze, G., *Záhyb. Leibniz a baroko*, Herrmann a synové, Praha 2014.
- Dosse, F., *Histoire du structuralisme I*, Éditions la découverte, Paris 1991.
- Eco, U., Interpretácia a dejiny, in: Eco, U., *Interpretácia a nadinterpretácia*, Archa, Bratislava 1995.
- , Sémiotika v prístím tisíciletí, in: *Mysl a smysl*, Vize 97, Praha 2000.
- Leibniz, G. W., *Monadológia*, in: Várossová, E. (ed.), *Antológia z diel filozofov, zv. VI, Novoveká racionalistická filozofia*, Nakladateľstvo Epoque, Bratislava 1970.
- , *Theodicea*, OIKOYMENH, Praha 2004.
- Voltaire, *Filozofický slovník*, Pravda, Bratislava 1976.
- , *Candide ou l'optimisme*, Larousse, Paris 1990.