

Rok Benčin\*

## Možni svetovi in nemožna pripoved: od Leibniza do Prousta

### Uvod

Svet – kot predstavo, idejo ali koncept – v filozofiji srečamo zelo pogosto, a praviloma nastopa v stranski vlogi, v senci subjekta in objekta, biti, substance ali zgodovine. Prikazati filozofski historiat »sveta« bi bila zato težka naloga, saj ne bi šlo ne za prikaz notranjega razvoja enega temeljnih pojmov ne za pogled s strani, ki bi filozofijo soočil s povsem zunanjim elementom. Po vsej verjetnosti je mogoč le kot selektivni in interpretativni zgodovinski prerez z vidika konstrukcije koncepta sveta v filozofski sodobnosti.<sup>1</sup>

Konstrukcijo sodobnega koncepta sveta pa po eni strani otežuje dejstvo, da se je filozofija več kot stoletje odvrčala od vsakršnega pojma totalitete. Nekateri so v tem videli neskladje s sočasnim procesom globalizacije, v katerem se je ekonomska in kulturna realnost sveta dokončno utrdila v totalnem sistemu, toda filozofija je s konceptualiziranjem tega, kar totaliteti uhaja, vendarle skušala reflektirati delitve, ki jih sproža globalizirana realnost. A po drugi strani morda prav odvrnitev od totalitete in s tem »konec velikih pripovedi« filozofiji omogoči misliti svet – ko se umaknejo metafizični okviri in ustavijo poteki zgodovine, ostane le še »svet« kot prazni pojem celote in skupnega.

Ni torej gotovo, ali »konec velikih pripovedi« za filozofijo pomeni konec ali začetek »sveta«. Sintagmo Jeana-Françoisa Lyotarda pa sem uporabil tudi z namenom, da bi odprl vprašanje razmerja med svetom in pripovedjo. Sočasno z odvrnitvijo od totalitete je namreč naraslo tudi filozofsko zanimanje za moderno pripovedništvo, predvsem z vidika preloma s tradicionalnimi narativnimi strukturami. V globalizirani, transportno in komunikacijsko povezani realnosti, ko svet tako rekoč prvič postane »predmet možnega izkustva«, literarno izkustvo

209

<sup>1</sup> Takšna je tudi nedavna knjiga Seana Gastona, *The Concept of World from Kant to Derrida* (Rowman & Littlefield, London in New York 2013), katere zgledni pregled klasikov očitno naddoloča specifični dekonstruktivistični vidik.

nasprotno zabeleži tisti »bankrot reprezentacije«, ki ga Gilles Deleuze postavi za pogoj modernega mišljenja.<sup>2</sup>

V nadaljevanju zastavljam tri vprašanja: 1) kakšni so zastavki sodobnih konceptualizacij »sveta«, 2) od kod trajen interes filozofije za moderno prozo in 3) na kakšen način obe problematiki osvetlujeta druga drugo. V zvezi s prvim vprašanjem bom izhajal iz treh sodobnih interpretacij pomena Leibnizeve problematike možnih svetov pri Deleuzu, Giorgiu Agambenu in posebej pri Alainu Badiouju. V zvezi z drugim pa se bom skliceval predvsem na nedavne tekste Jacquesa Rancièra, v katerih avtor trdi, da še vedno živimo v času velikih pripovedi (katerih narativno strukturo je utemeljil že Aristotel), ki obenem določajo skupni svet in njegovo delitev, v modernem pripovedništvu pa najde drugačen narativno-časovni model, ki ga razbira tudi v praksah emancipatorne politike. Razpravo bom zaokrožil z očrtom koncepta fikcijskega sveta, pri čemer bom izhajal iz Proustovega *Iskanja izgubljenega časa*.

### Leibniz danes: od kozmosa do kaozmosa

Svetovno-zgodovinske pripovedi, po katerih zadnjih sto let posega filozofija, lahko v grobem razdelimo na dve idealni vrsti, ki pa sta praviloma prepleteni. Prva je pripoved o izgubi, značilna predvsem za fenomenološko tradicijo. V običajni različici je to pripoved o vzponu in padcu metafizike, ki je zastrla tisto izgubljeno in nas pahnila v trajno krizo smisla, iz katere še nismo izšli. Druga tradicija – kamor lahko uvrstimo Frankfurtsko šolo in t. i. poststrukturalizem – veliki zgodbi izgube zoperstavlja »male« zgodbe prelomov: smisel ni pahnjen v epohalno krizo, zato pa lahko v zgodovini zasledimo dramatične ali komaj opazne menjave aparatov, ki smisel proizvajajo. Prelom ni izguba, ampak nova porazdelitev tega, kar je smiselno in kar je nesmiselno, kar je po novem omogočeno in kar ni več mogoče.

210

Prvi tip pripovedi prinaša skušnjava misliti svet v luči njegove izgube, izguba pa implicira ponovno najdbo, odprtje nekega izvornejšega smisla. Tako Heidegger govori o »omračit[vi] sveta« (skupaj z begom bogov, uničenjem zemlje in poma-sovljenjem človeka), ki se ji lahko zoperstavimo šele s ponovno »uskladit[vijo] z

<sup>2</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič et al., Založba ZRC, Ljubljana 2011, str. 29.

močjo biti«. <sup>3</sup> V nadaljnjem razvoju fenomenologije izguba in najdba sovpadeta. Jean-Luc Nancy tako izgubo sveta in smisla (ki imata isto strukturo) izenači z njunim resničnim odprtjem. <sup>4</sup>

Zgodbi o izgubi sveta in najdbi smisla se lahko izognemo tako, da dejanski svet sam definiramo kot neke vrste izgubo. Kadar totaliteto razumemo v smislu mitičnega kozmosa, religioznega stvarstva ali metafizičnega univerzuma, svet sam ne nastopi kot problem. Zunaj teh okvirjev (za katere nikakor ni nujno reči, da so »izgubljeni«) pa ostaja svet kot ime nujne, a nemogoče totalitete, torej kot ideja uma v kantovskem smislu. Idejo (dejanskega) sveta lahko na tej sledi razumemo kot ničelno točko metafizike: kot neodpravljlivo idejo celote, ki pa je ne more zaključiti nobeno načelo, ali kot neodpravljlivo idejo skupnega, ki pa si ga ne morem zares deliti z drugimi. Dejanski svet je to torej to, kar je, in kjer sem, a ne kot smiselna podlaga, ampak kot okvir, sestavljen iz antinomij.

Če pa se odpravimo po drugi poti in poskušamo poiskati temeljni prelom v do-  
jemanju sveta, ne moremo mimo znanstvene revolucije. Alexandre Koyré znanstveno-filozofski prelom v 17. stoletju opiše kot »uničenje Kozmosa«, ko je

iz filozofsko in znanstveno veljavnih pojmov [...] izginilo pojmovanje sveta kot končne, sklenjene in hierarhično urejene celote [...], ta svet pa je nadomestil neomejen in neskončen univerzum, ki je povezan z identiteto svojih temeljnih sestavin in zakonov in v katerem so vse te sestavine postavljene na isto raven bivajočega. <sup>5</sup>

Matematizacija univerzuma pa ni prevedljiva v medij predstave in sama po sebi ne implicira nobene metafizike. Z znanstveno revolucijo se torej odpre razcep med vednostjo in predstavo pa tudi med znanostjo in filozofijo. Brez spuščanja v tedanje razprave, v metafiziko znanstvenikov in znanost metafizikov, zaključimo le, da je posledica tega preloma določena kontingentnost sveta, ki jo morda najboljše zabeleži Leibnizeva filozofija.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, prev. Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 38, 42.

<sup>4</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, Pariz 2001.

<sup>5</sup> Alexandre Koyré, *Od sklenjenega svet do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1988, str. 12.

Leibnizeva ontologija v nasprotju z Descartesovim dualizmom in Spinozinim monizmom temelji na mnogoterosti posameznih substanc ali »monad«, ob čemer se zastavlja vprašanje, kako množstvo monad tvori enoten svet. Po Leibnizu ima Bog pred sabo neskončno možnih svetov (kombinacij monad), ki jih mora razvrstiti po stopnji njihove popolnosti in izbrati najboljšega med njimi. Leibnizevi naporji so usmerjeni k temu, da bi pokazal, kako božja izbira kljub neskončnemu številu možnosti ni niti najmanj naključna.<sup>6</sup> Mnogoterost je Leibnizu uspelo zadržati v okvirih predstavljivega reda, zaradi česar ga je Foucault upošteval kot ključno figuro klasične, »reprezentacijske« misli.<sup>7</sup>

Leibniza torej privzemamo kot prelom v filozofskem mišljenju sveta, v katerem pusti sled kontingentnosti in mnogoterosti. To sled – sklicujoč se na Leibniza in obenem na literarne reference – vsak po svoje razvijeta dva sodobna filozofa, Deleuze in Agamben. Po Deleuzu je Leibnizeva filozofija in z njo barok »poslednji poskus, da bi ponovno vzpostavili klasični um in razporedili divergence kot možne svetove«. <sup>8</sup> Moderna misel to razporeditev poruši, kar pomeni, da se Leibnizeva mnogoterost možnih svetov začneja aktualizirati znotraj enega in istega sveta. »Divergentne serije v istem kaotičnem svetu začrtujejo poti, ki se nenehno cepijo, to je 'kaozmos', ki ga najdemo pri Joyceu, pa tudi pri Mariceu Leblancu, Borgesu ali Gombrowiczu.« <sup>9</sup> Deleuze se torej obrne k literarni prozi, da bi pokazal, kako se v enem svetu udejanji mnogoterost svetov ali kako se hkrati aktualizirajo nasprotujoče si možnosti (nekomposibilnosti).

A če Deleuze Leibnizevo urejeno razmerje med množtvom možnosti in eno dejanskostjo subvertira v korist presežka udejanjenja (možnost pa preobrazi v virtualnost), Agamben ubere obratno pot (sklicujoč se na neko drugo literarno figuro) z operacijo potencializacije ali »ozmoženja«. <sup>10</sup> Melvillov Bartleby s svojo formulo »*raje bi, da ne*« odgovarja na »nenehne tožbe« celotne piramide Leibnizevih možnih svetov, ki se z izjemo sveta na samem vrhu niso nikoli ure-

212

<sup>6</sup> Cf. G. W. Leibniz, »Principi filozofije ali monadologija«, v: *id.*, *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 131–150.

<sup>7</sup> Cf. Michel Foucault, *Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav, Studia humanitatis, Ljubljana 2010, str. 81–82.

<sup>8</sup> Gilles Deleuze, *Guba*, prev. Jana Pavlič, Študentska založba, Ljubljana 2009, str. 132.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>10</sup> Cf. Giorgio Agamben, »Bartleby ali o kontingenci«, prev. Samo Kutoš, v: *Bartleby: 'Raje bi, da ne'*, Mladen Dolar (ur.), Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2004, str. 116.

sničili, torej tožbe vsega, kar je »moralo biti žrtvovano, da bi bil dejanski svet tak, kakršen je«. <sup>11</sup> Bartleby torej ni le zagovornik »obrnjene teodiceje«, <sup>12</sup> ki ne opravičuje – kot pri Leibnizu – edinega obstoječega sveta, ampak vse ostale, ampak prihaja tudi kot »novi Mesija, [...] da bi rešil to, česar ni bilo«. <sup>13</sup>

Na preobrat v mišljenju sveta, ki je pri Leibnizu navzoč, a potlačen, pa se sklicuje tudi Badiou, pri katerem najdemo tretji način soočenja z Leibnizevim problemom mnogoterosti svetov. Badiou v *Logiques des mondes* svoje koncepte večkrat sooči z njihovimi izvori pri velikih figurah iz zgodovine filozofije, a Leibniz je edini, s katerim primerja svoj koncept sveta. <sup>14</sup> Badiou ugotavlja, da je njegov koncept sveta strukturno analogen Leibnizevemu: 1) oba izhajata iz biti (Leibniz: monade; Badiou: množstva-objekti); 2) svet je odgovor na vprašanje koherence pojavljanja biti (vnaprej določena harmonija; transcendental); 3) strinjata se tudi glede ontološkega neobstoja relacije (»monade nimajo oken«; svet ne določa sestave objektov). Razhajanje pa se (kot je opazil že Deleuze, pripomni Badiou) začne pri Leibnizevem vztrajanju pri moči enega (Boga), ki ukroti neskončnost. Danes moramo onstran Leibniza in enega »spet najti onto-logično korelacijo – ki nima druge opore kot samo sebe – med razsejano mnogoterostjo in pravilom, ki objektivira njene elemente«. <sup>15</sup>

## Badioujevi svetovi med fenomenologijo in politiko

Po izidu *Logik* »svet« postane tudi pomembna kategorija Badioujevih političnih intervencij (predvsem v knjigah iz serije *Circonstances*), čeprav povezava med svetom kot fenomenološko in svetom kot politično kategorijo ostaja nekoliko nejasna. Najbolj eksplicitno povezavo najdemo v *Le Réveil de l'Histoire*, kjer Badiou govori o »neobstoječih sveta« kot »ljudeh, ki so prisotni v svetu, a so odsotni iz njegovega pomena in odločitev o njegovi prihodnosti«. <sup>16</sup> Ti ljudje, ki so po svoji biti enaki z drugimi (ne kot nosilci človeškega bistva, ampak kot elementi indiferentnega množstva množtev), so po svoji eksistenci oziroma po-

213

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 115.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 122.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 120.

<sup>14</sup> Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes: l'être et l'événement*, 2, Seuil, Pariz 2006, str. 343–348.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 348.

<sup>16</sup> Alain Badiou, *Circonstances*, 6: *Le Réveil de l'histoire*, Lignes, Pariz 2011, str. 87.

javnosti izključeni. »Lahko bi rekli tudi, da je koncept biti ekstenziven (vsakdo se prezentira v enakosti z drugimi človeškimi živimi bitji), medtem ko je kategorija eksistence intenzivni predikat (eksistenca je hierarhizirana).«<sup>17</sup> Realna sprememba sveta se zgodi takrat, »ko neobstoječe sveta začne obstajati v istem svetu z maksimalno intenzivnostjo.«<sup>18</sup>

Prehod iz fenomenologije v politiko s pomočjo koncepta »neobstoječega«, ki ima osrednje mesto tudi v *Logikah*, odpira problem »istega sveta«, v katerem neobstoječe pridobi maksimalno stopnjo pojavnosti. V *Logikah* je fenomenologija subjekta resnice namreč osredotočena na koncept »telesa«, definiranega kot »bit-mnoštvo, ki pod pogojem nekega dogodka nosi subjektivni formalizem, ki se z njim pojavi na nekem svetu.«<sup>19</sup> Zastavlja se vprašanje, če je politični dodatek nujen tudi za samo fenomenologijo. Mora koncept telesa dopolniti koncept »istega sveta«? Če telo nosi pojavitev neobstoječega na *nekem* svetu, ki ni isti ali skupni svet, potem lahko za telo v slabšalnem smislu rečemo, da živi v *svojem* svetu, da torej nima univerzalnih konsekvenc, ki po Badiouju navsezadnje definirajo postopek resnice.<sup>20</sup> Konceptualizacija istega sveta pa je za Badiouja izziv, saj je njegova osnovna, tako ontološka kot fenomenološka predpostavka neobstoj celote/vsega.

Zdi se, da v to smer stopa koncept sveta v Badioujevi knjigi o Sarkozyju, kjer je trditev »obstaja en sam svet« postavljena kot »politični imperativ.«<sup>21</sup> Nasproti prepričanju, da obstajata dva svetova, svet revnih in svet bogatih, ki ga vsiljujeta kapitalizem in vladajoča politika, ko zavirata prosto gibanje ljudi in sprejemata anti-imigracijske ukrepe, emancipatorna politika temelji na »performativni trditvi« oziroma odločitvi, da obstaja »poenoten svet človeških subjektov.«<sup>22</sup> Obstoj

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 103.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 87.

<sup>19</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes*, str. 606.

<sup>20</sup> Ta problem najdemo tudi v napovedi Badioujevih seminarjev, ki so v zadnjih letih potekali pod naslovom »Kaj pomeni 'spremeniti svet'?«: »Za vsakega akterja spremembe mora obstajati možna priča njegovega delovanja, neka nespremenljivost, ki omogoča reči, da je sprememba za neki Subjekt realna.« (Dostopno na <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/10-11.htm>.) Badiou sicer to nespremenljivost enači z bitjo (eno množstvo-bit se lahko pojavlja v več svetovih), toda morda poleg ontološke potrebujemo tudi fenomenološko (kvazi-)nespremenljivost.

<sup>21</sup> Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prev. Miranda Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008, str. 69.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 61, 55.

enega sveta torej po Badiouju ni evidenca (je celo njeno nasprotje), ampak nekaj takšnega kot kantovski ideal uma.<sup>23</sup> Transcendental sveta tokrat ne nastopa kot načelo izključitve, ampak diferencial neskončnih razlik: »Svet je transcendentno isti, ker so živa bitja tega sveta različna.«<sup>24</sup> Razlike v tem svetu niso zatirane, ampak »podredijo svojo negativno dimenzijo (nasprotje drugega) svoji afirmativni dimenziji (razvoj istega)«. <sup>25</sup> Z vidika Badioujevega sistema »en svet« zastavlja vrsto vprašanj, na katera v tem članku ne moremo zadovoljivo odgovoriti: 1) kakšen je njegov status enosti/celote v filozofiji, ki eno/celoto vseskozi napada, 2) kakšen je status stalnosti političnega imperativa v filozofiji, ki poudarja dogodkovne prelome, 3) kako telo kot pojavnost resnice tvori svoj svet kot skupni/en svet in 4) kakšen je status transcendentala tega sveta, za katerega se zdi, da na ravni pojavnosti ponovi egalitarno mnogoterost biti (neskončne razlike)?

Omeniti pa moramo še eno dimenzijo Badioujevega ukvarjanja s pojmom sveta, in sicer priložnostne zapise ob komentarjih filozofskih del drugih avtorjev. V teh polemikah najdemo začasne in zasilne teze, ki jih lahko razumemo tudi kot ozadje kasnejšega izoblikovanja lastnega koncepta. Zapise iz devetdesetih let lahko povzamemo s tezo, da svet kot smiselna celota prikriva tako ontološko dejstvo netotalizabilne množtenosti kot dogodkovne prelome. Na tej točki tudi pomnožitev svetov ni rešitev, kot vidimo v Badioujevi recenziji knjige Barbare Cassin *L'Effet sophistique*, zapisani leta 1996:

Barbara Cassin sofistiko poveže s konsenzualno mnogoterostjo diskurzivnih iger, ki ustvarja svetove. [...] Filozofija pa v svojem prvem koraku uniči sam koncept sveta; zaveda se, kot se je zavedal tudi Lacan, da je svet le fantazma in da lahko šele z njegovim umikom ali porazom subtraktivno mislimo nekaj realnega.<sup>26</sup>

Neuskladljivosti Badioujeve ontologije s konceptom sveta lahko sledimo nazaj vse do njegove recenzije Deleuzove *Gube* iz leta 1989, napisane v času izida pr-

<sup>23</sup> Vzporednico med Badioujevo »performativno trditvijo« in Kantovim idealom uma najemo pri Radu Rihi: »naša teza je, da je Kantova rešitev tretje antinomije strukturno analogna Badioujevi deklaraciji eksistence enega samega sveta«. (Rado Riha, *Kant in drugi kopernikanski obrat v filozofiji*, Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 46.)

<sup>24</sup> Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, str. 64.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 69.

<sup>26</sup> Alain Badiou, »Logology Against Ontology«, v: *id.*, *The Adventure of French Philosophy*, prev. in ur. Bruno Bosteels, Verso, London in New York 2012, str. 317.

vega dela *L'Être et l'événement*, v katerem se Badiou loti sistematične razgrnitve razlik med svojo in Deleuzovo filozofijo. Toda v tem tekstu je nakazana tudi možnost rehabilitacije koncepta sveta skozi njegovo artikulacijo s podogodkovnim postopkom resnice. Za razliko od Deleuza, ki dogodek povezuje s polnostjo sveta, Badiou dogodek definira ravno z njegovo ločitvijo od sveta. Toda, dodaja Badiou, »kar je potem imenovano [naknadno imenovanje dogodka] v dušah in izvršeno v telesih, prinese globalno ali idealno svetovnost dogodka (zakasneli učinek, ki ga imenujem resnica)«. <sup>27</sup> Postopek resnice je torej »svetovna post-eksistenca« <sup>28</sup> dogodka, ki učinke njegove ločenosti od sveta vpisuje nazaj v svet. Dogodek torej ni izraz polnosti sveta, tako kot pri Deleuzu, ampak dodatek k svetu, ki sproži novo svetovnost.

Verjetno najbolj citirana Badioujeva teza o svetu, da danes živimo v času brez sveta, prav tako izhaja iz priložnostnega zapisa in sicer iz predavanja o filozofiji Jeana-Luca Nancyja leta 2002. Ta teza je po Badiouju skladna s sodobnim nihilizmom, ki pa deluje na dveh ravneh: na ontološki ravni pomeni preprosto, da na ravni biti svet ne obstaja, ampak obstaja le nekonsistentna mnogoterost, na eksistencialni ravni pa pomeni, da svet sicer obstaja, a je brez pomena. <sup>29</sup> Ontološka raven za Badiouja ni več problematična, zato pa se v času pisanja *Logik svetov* zastavlja svet kot fenomenološki oziroma eksistencialni problem. Da bi svojo zastavitev ločil od Nancyjeve, uvede dva pomena filozofskega pojma sveta, ki sta bila nazadnje združena v Platonovem *Timaju*: v filozofiji svet pomeni »izvir smisla« ali pa »logično figuro pojavljanja«, pri čemer Nancy pripada prvi, Badiou pa se odloči za drugo paradigmo. <sup>30</sup>

Logične figure pojavljanja (svetovi) so, kot smo že opazili, stvar virtualno neskončne (čeprav ne nekonsistentne) mnogoterosti, toda Badiou s tezo o odsotnosti sveta preide na nivo enega oziroma skupnega sveta, ki ga definira kot »logiko situacije, ki obsega vsa vidna živeča bitja«. <sup>31</sup> Do začetka 80. let prejšnjega stoletja je po Badiouju obstajal svet, ki je bil sicer daleč od najboljšega možnega, zato pa je bil svet, ki je človeškim bitjem podeljeval politična imena, pripadnost v političnih bojih in s tem tudi prihodnost, čeprav še tako negotovo. Ta svet je

<sup>27</sup> Alain Badiou, »Gilles Deleuze, The Fold«, v: *ibid.*, str. 262.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Cf. Alain Badiou, »The Ceasura of Nihilism«, v: *ibid.*, str. 61–62.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 63.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 64.



bil »kraj imen Zgodovine in skupen vsem«.<sup>32</sup> Danes, ugotavlja Badiou, je večina ljudi brez imena, kar pomeni, da so prikrajšani za svojo vidnost (prepoznamo lahko tezo iz kasnejše knjige o Sarkozyju), naloga filozofije pa je »pomagati najti nova imena«,<sup>33</sup> kar bi odprlo nov svet. Isti svet torej pri Badiouju ne spada ne v red faktičnosti (saj nikoli ni obstajal na ontološki, danes pa ne obstaja niti na fenomenološki ravni) ne v red smisla, ampak je predvsem časovna in politična kategorija, kategorija prebujajoče se oziroma kar prihodnje zgodovine, ki na ravni imperativa učinkuje v sedanjosti. Goli dejanski svet iz naše izhodiščne definicije torej po Badiouju postane svet šele, ko ga suplementira zgodovina. Seveda pa ne gre za vnaprej predpisan potek zgodovine, za zgodovinsko nujnost, ampak za sosledje sekvenc političnih imen in bojov, ki izhajajo iz preteklih dogodkovnih prelomov in napovedujejo prihodnje.<sup>34</sup>

### Rancière, velike pripovedi in izgubljena nit moderne literature

Pri Rancièru svet ne nastopa kot samostojni koncept, ampak kot satelit osrednjega koncepta »delitve čutnega«, ki je definiran kot »sistem razmerij med načini biti, delovanja, gledanja in mišljenja, ki obenem določa skupni svet in način soudeležnosti na njem«.<sup>35</sup> Svet je torej po Rancièru polje *aisthesis*, produkt določenega režima zaznavnosti in razumljivosti, ki razporeja reči in bitja ter obenem porazdeli zmožnosti zaznavanja in razumevanja. A ker ga zaznamuje delitev, ta režim določa tudi nezaznavnost in nerazumljivost določenih reči in nezmožnost zaznavanja in razumevanja nekaterih bitij. Delitev čutnega tako manj kot fenomenološkemu okviru smisla ustreza Badioujevemu pojmu transcendentala, ki ureja možnost in stopnje pojavnosti na nekem svetu.

Toda za razliko od Badioujevih svetov, ki jih določajo logične kategorije, je svet pri Rancièru proizvod časovnih oziroma narativnih kategorij: »Ko določijo neki zdaj, neki prej in neki potem ter jih povežejo v pripoved, vnaprej določijo tudi način, na katerega nam je skupni svet dano zaznati in misliti, a tudi mesto, ki

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 65.

<sup>34</sup> V zvezi z Badioujevo tezo o odsotnosti sveta (in primerjavo s podobnimi mesti pri Agambenu) cf. Jelica Šumič-Riha, *Večnost in spreminjanje: filozofija v brezsvetnem času*, Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 42–59.

<sup>35</sup> Jacques Rancière, »Čas, pripoved, politika«, prev. Rok Benčin, *Filozofski vestnik*, 35 (1/2014), str. 167. (Pričujoča številka.)

ga v njem zasedajo ti in oni, ter zmožnosti, ki jih imamo za zaznavo njegove resnice.«<sup>36</sup> Badiou subjektivno ali relativno zaznavnost obide z vztrajanjem pri objektivni, matematično-logični fenomenologiji, Rancière pa se ji izogne po navidez povsem drugačni poti, poti fikcije. Pripoved, ki določa svet, je fiktivna, kar pa ne pomeni, da je imaginarna: »Fikcija ni iznajdba imaginarnega sveta, ampak konstrukcija okvira, v katerem lahko subjekti, reči in situacije zaznavamo kot povezane v skupnem svetu, in v katerem lahko dogodke mislimo kot razporejene v razumno povezavo.«<sup>37</sup>

Izvor osnovne strukture lyotardovskih velikih pripovedi, ki naj bi še vedno določale naš svet, Rancière najde v Aristotelovi *Poetiki*, ki superiornost poezije nad zgodovino utemelji na podlagi razlikovanja dveh vrst časovnosti. Zgodovina predstavlja stvari, kakor *so se* zgodile, torej na način preprostega zaporedja dogodkov, medtem ko poezija predstavlja stvari, kakor bi se *lahko* zgodile. Ta »lahko« implicira dve obliki časovne racionalizacije: nujnost (povezano z vednostjo) in verjetnost (povezano s srečo). Ta delitev časovnosti je po Rancièru povezana z delitvijo oblik življenja, ki jo najdemo v Platonovi *Državi*, delitev na ljudi, ki imajo čas in lahko sodelujejo pri javnih zadevah, ker posedujejo vednost in prosti čas, in ljudi, ki nimajo časa in vednosti, saj njihovo življenje uravnava čas dela in reprodukcije.

Ta struktura se v modernosti prevede v velike pripovedi o zgodovinski nujnosti: »Nekateri živijo v času spoznanja, času kavzalne povezave, drugi (večina) pa živijo v času nevednosti, izključenega zaporedja, ki ima različne oblike: ujetost v sedanost ponavljanja, navezanost na zastarelo preteklost in iluzorno pričakovanje prihodnosti, ki še ni mogoča.«<sup>38</sup> Tovrstno strukturo po Rancièru danes reciklira neoliberalna pripoved o reformi in krizi: ne eni strani poteka racionalni čas nujnosti in spoznanja, na drugi pa čas preprostega zaporedja in nevednosti, v katerem živijo tisti, ki v imenu »pravic« branijo zastarele »privilegije«, s tem pa nas potiskajo proti prihajajoči katastrofi.

Emancipacija od aristotelovske časovno-narativne strukture pri Rancièru pomeni prehod v drugo vrsto fikcije, ki afirmira »moč trenutka, ki spočne neki

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 167 sl.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 168.

drugi čas[,] nov skupni čas, ki se vzpostavi na podlagi vrzeli, narejenih v dominantnem redu časa«.39 Produkcijo takšnih vrzeli je opisal predvsem v svojih knjigah o delavski emancipaciji v 19. stoletju in pedagoški metodi Josepha Jacotota.40 V nadaljevanju pa se bomo posvetili predvsem načinu, kako se ta transformacija fikcije zgodi v sami literaturi. Opozoriti je treba, da pri tem ne gre za vprašanje reprezentacije političnih procesov ali identitet v literaturi, ampak za način prezentacije delitve čutnega, ki je navzoča tako v politiki kot v umetnosti: »Politično delovanje, ki imenuje subjekte, identificira situacije, povezuje dogodke in iz njih deducira možnosti in nemožnosti, prav tako kot romanopisci ali režiserji uporablja fikcije.«41 Predmet zanimanja tako ni povezava med politiko in literaturo, ampak paradigme narativne časovnosti, ki jih lahko zasledimo v obeh domenah.

V *Le Fil perdu* (kot tudi sicer pri Rancièru) kot glavna figura literarne revolucije nastopa Gustave Flaubert. *Vzgoji srca* so kritiki njegovega časa očitati ohlapno strukturo brez narativne hrbtenice, brez pravega uvoda, jedra in zaključka, torej brez aristotelovske časovne racionalnosti.42 Narativnim zakonitostim nujnosti in verjetnosti, ki določajo svet velikih pripovedi, ki ni dostopen vsem, se s Flaubertovimi romani zoperstavi »zmožnost anonimnežev« za zaznavo »neosebni čutnih mikrodogodkov«.43 Čas preprostega zaporedja je tako redefiniran kot čas trenutkov, povezanih z na novo odkritim sensoriumom nepovezanih čutnih zaznav, ki so lahko zaznave kogarkoli. Rancière poetološko ubesedenje tega premika najde pri Virginiji Woolf, ki modernost nove literature vidi prav v osvoboditvi resničnega zaznavnega življenja izpod kalupov klasičnih narativnih vzorcev:

»V um zaide deset tisoč vtisov – trivialnih, nenavadnih, mimobežnih ali vgraviranih z ostrim jeklom. Z vseh strani pritekajo kakor neustavljiva ploha neštetihi atomov; in ko padejo, ko se izoblikujejo v življenje ponedeljka ali torka, se poudarek znajde na drugem mestu [...]; in ko bi bil pisatelj svoboden, ne pa zasužnjen [...],

39 *Ibid.*, str. 176.

40 Cf. Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*, Fayard, Pariz 1981; id., *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, prev. Suzana Koncut, Zavod Enknap, Ljubljana 2005.

41 Jacques Rancière, *Le Fil perdu: essais sur la fiction moderne*, La Fabrique, Pariz 2014, str. 11.

42 *Ibid.*, str. 7–9.

43 *Ibid.*, str. 32.

potem v pripovedništvu ne bi bilo ne fabule, ne komičnega, ne tragičnega, ne ljubezenskih zapletov ali razočaranj[.]«<sup>44</sup>

Tako Flaubert kot Woolfova pripada estetskemu režimu umetnosti, za katerega je po Rancièru med drugim značilna enakovrednost snovi in slogov ter opustitev pravil, ki snovi povezujejo z ustreznimi formalnimi zakonitostmi njihovega izraza. Z vidika estetskega preloma, ki je predvsem prelom z aristotelovsko oz. reprezentacijsko tradicijo,<sup>45</sup> svojo težo izgubi neka druga, za literarno zgodovino in teorijo precej bolj ključna prelomnica, ki bi morala ločevati tudi Flauberta in Woolfovo, prelomnica med realizmom in modernizmom. Realizem torej po Rancièru ni zaostritev, ampak začetek konca reprezentacijskega načela. Težnja po realnem namreč razkrije ta drugi sensorium, »ploho nešteti atomov«, ki uide izpod nadzora značajev in zapletov. Modernizem je torej le nekoliko bolj zaostrena verzija dialektike, ki jo sproži realizem, dialektične napetosti med dvema čutnima svetovoma, svetom zgodb in junakov na eni ter »neosebni čutnih dogodkov« na drugi strani: »Ontologija nove fikcije je monistična, a njena praksa je lahko le dialektična; obstaja lahko le kot napetost med velikim lirizmom neosebnega Življenja in ureditvijo zgodb, napetost, za katero so značilne tako modulacije kompromisov kot nasilna žrtvovanja.«<sup>46</sup>

## Od možnih svetov do sveta fikcije

Pregled konceptualizacij sveta pri izbranih avtorjih je pokazal, da Leibnizev problem kljub ovržbi njegovih rešitev še vedno vztraja: kako monade tvorijo svetove oz. kako od neskončnih možnih pridemo do dejanskega sveta? Ta problem je mogoče izraziti na različne načine: kako artikulirati razmerje med neskončnim množtvom in enim, med ontologijo in fenomenologijo, med egalitarno nevtralnostjo biti in hierarhijami sveta, med mnogoterostjo vtisov in njihovo povezavo v pripovedi?

Kot smo videli, Agamben in Deleuze predstavita dve nasprotujoči si rešitvi Leibnizevega problema. Prvi možnost radikalizira z operacijo potencializacije, ki

<sup>44</sup> Virginia Woolf, »Moderno pripovedništvo«, v: *id.*, *Ozki most umetnosti*, prev. Breda Biščak, LUD Literatura, Ljubljana 2011, str. 29.

<sup>45</sup> O razliki med estetskim in reprezentacijskim režimom cf. Jacques Rancièr, *Nelagodnje v estetiki*, prev. Marko Jenko in Rok Benčín, Založba ZRC, Ljubljana 2012.

<sup>46</sup> Jacques Rancièr, *Le Fil perdu: essais sur la fiction moderne*, str. 67.

subvertira realizacijo, drugi pa ukine oba pola ter ju zamenja z dvojico virtualno/aktualno. Agamben se naveže na Aristotelovo definicijo zmožnosti, ki je predvsem »zmožnost ne«, saj se zmožnost nečesa razkrije le ob suspenzu realizacije.<sup>47</sup> Aristotelov nauk o zmožnosti je bil ključen tudi za islamske aristotelovce *falasi-fa*, ki so jim nasprotovali sunitski teologi *mutakalimun*, ki so pojem zmožnosti ukinili skupaj s pojmom vzroka. Po *mutakalimun* moje delovanje ni uresničenje zmožnosti in povzročanje učinkov, ampak niz božjih čudežev: bog ustvari pripetljaj moje volje, pripetljaj premika moje roke, pripetljaj premika peresa, ki ga drži roka itn.<sup>48</sup> Agamben ta nauk označi za »absolutno demondializacijo sveta«, svojo filozofsko pripadnost pa zapiše *falasi-fa* – filozofija je »namreč trdna afirmacija zmožnosti [...]; ne pisanje, temveč beli list«. <sup>49</sup> Bartleby je po Agambenu torej figura potencializacije, ki se odreče pisanju, da bi (p)ostala beli list.

Melanholični figuri pričanja o tožbah neuresničenih možnih svetov lahko zoperstavimo Deleuzove figure shizofrenije ali – kot smo videli v njegovi interpretaciji Leibniza – hkratne aktualizacije divergenc. Po Deleuzu nismo nikoli soočeni z belim listom, kakor tudi slikar ni nikoli soočen praznim, ampak z virtualno že popolnoma zapolnjenim platnom.<sup>50</sup> Deleuza lahko vse prej postavimo na stran *mutakalimunskega* nenehnega čudeža. Njegov koncept virtualnega namreč ukine celotno dialektiko možnega in realiziranega: »V vsem tem je edina nevarnost ta, da virtualno pomešamo z možnim. Kajti možno se zoperstavlja realnemu; proces možnega je torej ‘realizacija’. Virtualno pa [...] sámo po sebi poseduje polno realnost.«<sup>51</sup> Ne zadostnost Leibnizeve filozofije Deleuze na tem mestu pripiše prav nenehnemu zapadanju z ravnim virtualnega nazaj na raven možnega.<sup>52</sup>

Tudi po Rancièru radikalizacija možnosti ne more biti rešitev, saj je, nasprotno, jedro problema. Možnost je namreč temeljna kategorija aristotelovske časovne racionalnosti velikih pripovedi. Poezijo od zgodovine namreč ločuje prav to, da opisuje dogodke, kot bi se *lahko* zgodili, torej z vidika njihove možnosti. Razlika

<sup>47</sup> Cf. Giorgio Agamben, »Bartleby ali o kontingenci«, str. 88.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, str. 92.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 94.

<sup>50</sup> »Dejansko bi bilo napačno verjeti, da slikar dela na prazni in nedolžni površini. Površino so v celoti virtualno zasedli vsakovrstni klišeji, ki jih je treba razbiti.« (Gilles Deleuze, *Logika občutja*, prev. Stojan Pelko in Suzana Koncut, Hyperion, Koper 2008, str. 14.)

<sup>51</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 331.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, str. 333–335.

med tistim, kar se je pač zgodilo, in tistim, kar bi se lahko zgodilo, v časovnost uvede delitev in hierarhijo. Možnost je torej le ovinek, ki realnost podredi nujnosti. Ker se realnost sama po sebi ne podreja racionalni časovnosti, ampak preprostem zaporedju, nastopi možnost kot imperativ nujnosti, torej kot *edina* možnost. Čas spoznanja in edine možnosti pa na poti svoje uresničitve naleti na iracionalno sedanost tistih, ki živijo v preteklosti in se upirajo realnosti, kakršna bi nujno morala postati.

V literaturi je po Rancièru prav realizem tisti, ki poruši načelo možnosti kot temeljno kategorijo reprezentacijske poetike, saj proza preveč približa rečem samim, ki so z vidika pripovedne racionalnosti odveč.<sup>53</sup> Končno ovržbo možnega Rancière izbrska pri Josephu Conradu, ki v nekem pismu zapiše: »Vse je mogoče, toda znak resničnosti ni v možnosti reči, ampak v njihovi neizbežnosti. Neizbežnost je edina gotovost; je samo bistvo življenja, pa tudi sanj.«<sup>54</sup> Dialektika možnega in nujnega je tako nadomeščena s kategorijo kontingence, naključnega, a – ko se enkrat zgodi – neizbežnega srečanja, ki ne sledi časovni racionalnosti, ampak golemu zaporedju dogodkov, in ki je enako realna v realnosti, sanjah ali fikciji.

Po drugi strani pa prekinitev z reprezentacijo ni čisti rez. Ostaja namreč vprašanje, kako »ploho nešteti atomov« ujeti v pripoved. Kot Rancière poudari v tekstu o Deleuzovem spisu o Bartlebyju, shizofrenija še ni knjiga.<sup>55</sup> Deleuze naj bi namesto deklariranih »sil, ki delujejo pod reprezentacijo«,<sup>56</sup> dejansko opisoval srečanje dveh svetov, pod in nad reprezentacijo, ter figure postajanja na njuni meji, ki na ravni fabule ponazarjajo antirepresentacijsko delovanje literature. Eksplicitno antirepresentacijska in antinarativna poetika se tako zaplete v vrsto paradoksov, saj mora neprestano iskati podobo neupodobljivega, pri tem pa zavrača vsakršno dialektiko med njima. Bartleby je figura, ne pripoved, novela in ne roman.

<sup>53</sup> Cf. Jacques Rancière, *Le Fil perdu: essais sur la fiction moderne*, str. 22.

<sup>54</sup> Citirano po *ibid.*, str. 44.

<sup>55</sup> Cf. Jacques Rancière, »Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula«, v: *id.*, *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, ang. prev. Charlotte Mandell, Stanford University Press, Stanford 2004, str. 151–157.

<sup>56</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 29.

Če ne sprejmemo ne melanholikove ne shizofrenikove rešitve, še vedno ostajamo pri Leibnizovem problemu. Vidimo, da problem sveta ni toliko problem njegovega konca (prav konec sveta je vprašanje, s katerim se na sledi Jacquesa Derridaja in Maurica Blanhota ter njunih filozofskih branj literature ukvarja Gaston<sup>57</sup>), kot problem njegovega začetka. *Chaque foi unique, le commencement du monde!* Iščemo torej koncept sveta, ki bi ga oblikovala nemogoča pripoved, ki ne sledi več aristotelovski racionalnosti možnega, obenem pa ni le hipno razkritje nekega drugega, sicer nedostopnega »podreprezentacijskega« sveta.

Morda moramo v ta namen zamenjati izhodišče – namesto iz filozofskega koncepta možnega sveta lahko izhajamo iz literarnega, fikcijskega sveta. Teoretizacijo razlike med njima najdemo pri Jeanu-Jacquesu Lecercle: »Možni svetovi so dovršeni in konsistenti. Fikcijski svetovi niso nikoli dovršeni (resnične vrednosti v njih ne dobi vsaka propozicija) in niso nujno konsistenti (nujne resnice v njih ne držijo vedno, možna pa so protislovja).«<sup>58</sup> Razlika med obema vrstama svetov je povezana z načinom njunega nastanka. Možni svet je dovršen, ker je izveden iz dejanskega sveta z operacijo določene funkcije; je celoten dejanski svet, na katerem pa spremenimo neko lastnost ali dejstvo,<sup>59</sup> npr. svet, v katerem Cezar ni prečkal Rubikona ali na katerem med živalskimi vrstami najdemo tudi samoroğa. Fikcijski svet pa je »opremljen« (*furnished*) in necel, v njem obstaja le tisto, kar je zapisano na straneh literarnega dela: »Z drugimi besedami, fikcijski svet tvori serija interpelacij entitet v singularnosti, posamezne elemente sveta.«<sup>60</sup>

V luči tega, kar smo povedali do zdaj, lahko možni svet razumemo kot svet delitve čutnega, saj celoto sveta razdeli glede na določeno funkcijo, ki možno ločuje od nemožnega ali, kar je isto, nujno od zgolj dejanskega (npr. svet je, kakršen je, le da bo državno premoženje v njem privatizirano, ali, svet je, kakršen je, le da homoseksualci v njem ne posvajajo otrok). Fikcijski svet pa je svet kontingence in neizbežnosti: omejen je na to, kar v njem srečamo, a med tem, kar srečamo, ne ločimo nujnega in dejanskega, saj je vse enako neizbežno. Fikcija torej suspendira funkcijo.

<sup>57</sup> Sean Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, str. 104–108, 147–151.

<sup>58</sup> Jean-Jacques Lecercle, *Interpretation as Pragmatics*, St. Martin's Press, New York 1999, str. 186.

<sup>59</sup> Cf. Jean-Jacques Lecercle, »Napaka/ogledalo: kako proizvajati fikcijo?«, prev. Rok Benčin, *Filozofski vestnik*, 34 (3/2013), str. 117–119.

<sup>60</sup> Jean-Jacques Lecercle, *Interpretation as Pragmatics*, str. 186.

V naslednjem koraku konstrukcije koncepta sveta fikcije moramo poiskati literarni primer. Referenčni primer pa ne more biti katerokoli delo fikcije, ampak delo, za katerega je lastna sinteza problem. Poiskati moramo roman, katerega glavna téma je lastna forma; roman, katerega pripoved ni odvisna od zunanje strukture, ampak sloni zgolj na sami sebi. Skratka delo, ki razrešuje literarno ustreznico Leibnizevega problema. Kot sem poskušal pokazati na drugem mestu, je problem sveta, kot nastopa v sodobni filozofiji, tudi problem enega ključnih romanov moderne literature, Proustovega *Iskanja izgubljenega časa*.<sup>61</sup>

Tudi po Rancièru »Proust dejansko predstavlja najvišje protislovje celotnega podjetja literature«, problem povezave posameznih čutnih epifanij v knjigo, torej v zaključeno pripoved.<sup>62</sup> Proust namreč »izenači fikcijski zaplet z literarnim zapletom«,<sup>63</sup> problem fikcije kot take torej postane problem Proustovega romana. Njegovo protislovje Rancière prikaže izhajajoč iz prizora na plaži v Balbecu, na kateri mladi Marcel sreča »malo jato« deklet, ki divjajo po plaži in se mu prikazujejo kot nerazločljiv roj gibov in telesnih delov.<sup>64</sup> Junak romana iz te gmote počasi izloči Albertine, ki bo kot ljubezenski objekt poskrbela za enega izmed vodilnih literarnih zapletov romana, medtem ko bo pisatelj sam krenil po obratni poti in »mlada dekleta naredil za še bolj nedostopna, še bolj nečloveška« na »velikem kolesu metamorfoz«, ki definirajo novo, nenarativno in nereprezentacijsko fikcijsko realno moderne literature, ki je »edino resnično življenje«. <sup>65</sup> Ta paradoksn preplet je tudi problem, ki je mučil Deleuza, ki prvo izdajo svoje knjige o Proustu začne prav z vprašanjem: »V čem je enotnost *Iskanja izgubljenega časa*?«<sup>66</sup> Na to vprašanje Deleuze odgovarja s konceptom sveta: enotnost Proustovega romana tvorijo trije osnovni svetovi, svet visoke družbe, svet ljubezni in svet čutnih vtisov, ki jih v celoto integrira četrti, suplementarni svet umetnosti, ki je v zadnji instanci svet romana samega.<sup>67</sup> Sam bom v nadaljeva-

<sup>61</sup> Cf. Rok Benčín, »Logike Proustovih svetov«, *Filozofski vestnik*, 34 (3/2013), str. 125–143. V nadaljevanju se – z drugačnimi poudarki – naslanjam na nekatere od ugotovitev tega članka.

<sup>62</sup> Jacques Rancière, »Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula«, str. 152.

<sup>63</sup> Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Galilée, Pariz 2007, str. 75.

<sup>64</sup> Cf. Marcel Proust, *Iskanje izgubljenega časa*, 2: *V senci cvetočih deklet*, prev. Radojka Vrančič, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1975, str. 397–400.

<sup>65</sup> Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, str. 75–76.

<sup>66</sup> Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, prev. Jana Pavlič, Študentska založba, Ljubljana 2012, str. 13.

<sup>67</sup> *Ibid.*, str. 15–23.



nju iz Prousta (na tem mestu zgolj shematično) izpeljal štiri elemente za teorijo fikcijskega sveta: kontingentnost, dogodkovnost, redukcijo in suplementacijo.

*Kontingentnost* sveta lahko v *Iskanju* povežemo s podobo prebujanja, s katero se roman prične. Prebujenje je po Proustu leibnizevsko stvarjenje v malem, saj raztrga pravilno zaporedje svetov, ki so razporejeni okoli spečega človeka.<sup>68</sup> Ko se prebudimo, ne vemo, kje smo – vsakič na novo moramo izbirati iz množstva možnih svetov, še prej pa smo soočeni s tesnobno izgubljenostjo, ki priča o kontingentnosti udejanjenja.

Toda *Iskanje* se začne dvakrat, na začetku in na koncu. Možni svetovi, v katere se prebujajo pripovedovalci, še ne tvorijo fikcijskega sveta, ki bo svet pripovedi *Iskanja*. Ta svet se začne šele na koncu, ko niz trivialnih pripetljajev (neravni tlakovci pod nogami, piski v vodovodni napeljavi ...) sproži miselni niz, v katerem se pripovedovalcu, potem ko je že davno ugotovil, da je nezmožen dobrega pisanja, razkrije forma romana (prav tistega, ki smo ga ves čas brali).<sup>69</sup> Tu ne gre več za še enega možnih svetov (in prav tako ne za možnost pisanja romana), ampak za neizbežno srečanje, dogodek, ki omogoči nastanek novega sveta. Svet fikcije ima torej *dogodkovno* poreklo.

Drugi začetek pa je potrebno še izpeljati. Dogodek ni nič, če mu ne sledi »opremljanje« fikcijskega sveta, torej delo razvijanja konsekvenc, pisanja samega *Iskanja*. To delo je operacija *suplementacije*, gradnje tega novega sveta, ki je, če si izposodimo Badioujevo definicijo resnice, »neskončen rezultat naključnega dopolnjevanja«. <sup>70</sup> Vemo, da so bile zaključne scene ene prvih, ki jih je Proust napisal, telo romana pa je nastajalo z vrivanjem vedno novih listov v tipkopise in vrivanjem vedno novih stavkov v slavne proustovske dolge povedi. Suplementacija pa predpostavlja še komplementarno operacijo, *redukcijo*, ki zadeva množstvo možnih svetov. Fikcijski svet reducira mnogoterost svetov, saj med njimi nastopi kot orientacijska točka in uvede kriterije združljivosti s samim sabo. Ostali svetovi v romanu, svet ljubezni ali svet visoke družbe, bodo

<sup>68</sup> Cf. Marcel Proust, *V Swannovem svetu*, prev. Radojka Vrančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1987, str. 107.

<sup>69</sup> Cf. Marcel Proust, *Iskanje izgubljenega časa, 7: Spet najdeni čas*, prev. Radojka Vrančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1987, str. 181–187.

<sup>70</sup> Alain Badiou, »Manifest za filozofijo«, v: *id.*, *Ali je mogoče misliti politiko? / Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 129.

v zadnji instanci prikazani z vidika novega, suplementarnega sveta. Mnoštva svetov, v katere smo »vrženi«, ni več mogoče živeti povsem ločeno od tega novega, fikcijskega sveta.

Obe operaciji bi bilo napačno razumeti kot pozitivno in negativno plat istega. Že suplementacija ima poleg svoje pozitivne, kreativne, tudi svojo negativno plat, saj je zanjo vse, kar ni njen svet, indiferentno. Spomnimo se le na znano podobo Prousta na smrtni postelji, ki ne počne drugega kot da na poživilih narekuje svoj roman.<sup>71</sup> Njena pozitivna stran pa je, da ni le redukcija na fikcijski svet, ampak tudi redukcija mnoštva svetov okoli njega na fikcijski svet. Fikcijski svet svojo zunanost vsaj začasno reducira nase, kar pomeni, da ni le ujet v svojem svetu, ampak v svoj svet zajame tudi ostale svetove, ki zabeležijo njegove učinke in ga ne morejo ignorirati. Če zopet povlečemo vzporednico z Badioujevo definicijo resnice: umetniška resnica spremeni splošno percepcijo sveta, ne le za tiste, ki so neposredno pod njenim vplivom, tako kot znanstvena resnica spremeni splošno razumevanje sveta, ne le za tiste, ki jo razumejo.<sup>72</sup>

### Sklep: k tipologiji svetov

Vrste svetov, s katerimi smo se srečali, bi lahko ob podrobnejši obravnavi morda razvili v predlog tipologije, za zdaj pa le povzemimo njihove opise. Izhajali smo iz ideje o *neskončnosti možnih svetov* pri Leibnizu, ki zabeleži trenutek, ko svet pade iz mitoloških, kozmoloških ali teoloških tečajev in postane problem. To figuro neskončnosti pa najdemo v paru z enostjo *dejanskega sveta* (tudi pri Agambenu, po katerem naj bi se z »razstvarjenjem« vrinili nazaj k neskončnosti možnosti), ki smo ga definirali kot aporetični okvir izkustva nedovršene celote in skupnega, ki si ga ne moremo deliti. To je tudi svet smisla, kakršnega opisuje fenomenološka tradicija; smisla, ki podpira neskončne variacije, a jih obenem tudi stabilizira.

Nadaljevali smo z *možnim svetom*, tokrat v ednini, povezanim z Aristotelovim »kot bi se *lahko zgodilo*«. Konstituirajo ga neka nujnost, ki pa je zgolj možna, saj

<sup>71</sup> Proust naj bi pred smrtjo užival le še sladoled in pivo, saj je bilo to še edino, kar je lahko okusil, potem ko si je prebavni trakt uničil z uživanjem adrenalina. (Cf. Adam A. Watt, *Cambridge Introduction to Marcel Proust*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, str. 16.)

<sup>72</sup> Uvodno predavanje seminarja »L'immanence des vérités«, 24. oktober 2012, dosegljivo na <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>.

se mora šele uresničiti. Operacija tega sveta je operacija delitve, ki deli tiste, ki nujnost poznajo, od nevednežev, ki ovirajo uresničitev nujnosti edine možnosti. Temu svetu se zoperstavlja *nemožni svet* »podreprezentacijskih sil« (Deleuze), »indiferentne mnogoterosti biti« (Badiou) ali »egalitarnosti čutnih vtisov« (Rancière), ki se zoperstavlja hierarhičnim prisilam možnega sveta, a ker ga definira njegova nemožnost, ne more zares oblikovati svojega, alternativnega sveta. Ni torej drugi svet transcendence, ampak imanenca dejanskega sveta, logično predhodna njegovi smiselni konstituciji.

Na koncu pa smo prišli do koncepta *fikcijskega sveta*, ki smo ga izpeljali iz Proustovega *Iskanja izgubljenega časa* in ki predstavlja možno rešitev težav, ki jih pri sodobnih filozofih povzročča »Leibnizev problem«. Fikcijski svet je konstituiran kontingentno in dogodkovno z operacijama suplementacije in redukcije. Koncept odgovarja na nekatera od zgoraj odprtih vprašanj razmerja med resnico in svetom pri Badiouju. Postopek resnice je izgradnja fikcijsko strukturiranega sveta, ki vsaj začasno reducira množstvo svetov in vpiše določene konsekvence svojega obstoja v dejanski svet. Ta dodatek k fenomenologiji resnice nam omogoči misliti njene učinke tudi ločeno od usode njenega subjektivnega »telesa«. Po drugi strani fikcijski svet odgovarja tudi na problem nemožne pripovedi pri Rancièru, saj ponudi način prozne artikulacije poetičnih izkustev, ki ni nujno zgolj kompromis dveh nezdružljivih principov, ampak tista »razširitev moči trenutka«, <sup>73</sup> ki jo najde pri Gaunyju in Jacototu.

<sup>73</sup> Jacques Rancière, »Čas, pripoved, politika«, str. 175.