

# O literaturi drugače

Vid Snoj

Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana  
vid.snoj@guest.arnes.si

*Članek odpira postsekularno perspektivo na literarno vedo in v njej opozarja na to, kar se literarni vedi izmika – na prvotno enotnost religije, filozofije in pesništva oziroma literature. Vprašanje o njihovem medsebojnem razmerju potem obrne navznoter, v notranjost literature same, in v njeni intimi kot to, kar si deli z religijo in filozofijo, odkriva vero/verjetje in mišljenje.*

Ključne besede: literarna veda / literatura in religija / literatura in filozofija / pesništvo / fikcija / prozopopojja

Na kaj meri naslov članka, ni težko ugotoviti. Meri na drugačnost govora o literaturi. Govoriti »o literaturi drugače« pomeni: ne tako, kot to zvečine oziroma v svoji merodajni izobliki počne literarna veda. Govor o literaturi pa v članku samem ne dobi le hipotetične oblike optativa, ne izraža le potrebnosti, nuje, neodložljivosti drugačnega govora, ampak tudi postaja takšen govor. Postaja njegov performativ.

Ta govor je heretičen: odceplja se od sekularnih kanonov literarne vede, ki si je v disciplinarni delitvi in področnem razrezu novoveških znanosti in ved kot predmet svojega preučevanja prizadevala vzpostaviti čisto literaturo.

## Literarna hereziologija

Predmet novoveške, v najširšem pomenu moderne literarne vede je literarno delo s svojo intencionalno oziroma fikcionalno in formalno strukturo, z načini produkcije v pravih zvrsti, z vzrokom v avtorju in učinkovanjem v bralcu. Literarna veda je pri vzpostavljanju tega tridelnega ali, morda še raje, dvokrilnega predmeta, avtorja–dela–bralca, ves čas izhajala iz razmišljanja o pesništvu, ki se je prvič v zgodovini Zahoda in najmerodajneje v filozofiji pojavilo v stari Grčiji. V delitvi pripovednih načinov iz tretje knjige Platonove *Države* (394b–394d) je na primer odkrila zametek naratologije in v opredelitvi pesništva iz devetega poglavja Aristotelove *Poetike* (1451b), češ da za razloček od zgodovinopisja prikazuje to, kar bi se lahko zgodilo, našla nastavek za teorijo fikcije. V metaliterarnovedni refleksiji je svoj lastni razvoj motrila kot prečiščevanje in pretanjanje pojmov, zasnovanih

v grškem premisleku o pesništvu, ter v njem zrla osvobajanje svojega predmeta, literature, izpod normativov filozofske kritike in predvsem iz spon religije, v katere naročju je literatura nastala. Opravičenje za to osvobajanje je venomer dobivala tudi v prepoznavanju sekularizacijskih gibanjih znotraj moderne literature same; tako naj bi bil roman kot odlikovana novoveška literarna zvrst »epopeja sveta, ki ga je Bog zapustil« (Lukács 66).

Vendar kljub dejanskemu obstoju protiizročilnih, »ikonoklastičnih« literarnih gibanj čista literatura ni nič danega. Njeno domnevno čisto jedro se ne skriva v zgodovinski kontingentni žlindri, ki bi jo bilo mogoče odstraniti z metodično doslednostjo znanstvene objektivnosti. »Čista literatura« je destilat literarne vede, ki ni nič drugega kot izvrševalka in hkrati poganjek novoveške sekularizacije, ki pa sama spet ni nič drugega kot speljava človeškega duha in njegovih del v izključno domeno in avtonomijo človeškega.<sup>1</sup> In kot taka je čista literatura nekaj vzpostavljenega na področju človeške oblasti: sekularizat. Tako se kaže v postsekularni perspektivi na literarno vedo, ki jo skušam skicirati. Pa vendar zato nočem trditi, da je celoten sekularizacijski projekt samo stvar človeške (samo)volje.

Sekularizacija, v katero je ob drugih znanostih in vedah vprežena tudi literarna veda, je konsekvantna izpeljava nekega davnega razcepa, namreč razcepa celovitega človekovega razmerja do skrivnosti, ki obdaja in predira njegovo bivanje. S tem razcepom, ki se je dogodil že v stari Grčiji, so nastala ločena področja religije, filozofije, pesništva in znanosti. Z njihovo ločitvijo pa je vzniknila tudi možnost izločanja filozofije in pesništva iz tega, kar se nam prav v postsekularni, ločitev samo pretrpevajoči perspektivi, v kateri izgubljeno celoto uziramo, razbiramo ali celo samo slutimo v njenih delih, lahko prikaže kot bistveno religiozna dimenzija razmerja do skrivnosti. Razcep v religijo, filozofijo, pesništvo in znanost se je dovršil s sekularizacijo, v kateri je zmago slavje slavila znanost. Vendar je sekiro, s katero je znanost presekala njihove skupne in med sabo prepletene korenine, nanje nastavilo že samoizločanje filozofije in pesništva iz prvotne enotnosti.

Znanstvena sekularizacija, ki je torej razcep le izpeljala do konca, je ob izzvenetju grštva in sorazmerni marginalnosti judovstva v poznejši zgodovini Zahoda neposredno zadela predvsem bogato izročilo krščanstva, ki je vase povzelo tudi marsikateri judovski in grški duhovni tok. Na področju pesništva oziroma literature si je svoj predmet seveda odsekala literarna veda. To »odsekanje« pa, spet v postsekularni perspektivi, pripravlja možnost obrata. V njej se literarnovedno motrenje literarnih fenomenov, kolikor je celostnost nadomestilo s čistostjo svojega predmeta, pokaže kot *prvotna* herezija. Govor o drugačnosti literature, za katero mi gre, je zato herezija na herezijo, *trópos*, »obrat« od heretičnosti literarne vede, odvrnitev, ki se vzpostavlja v kritičnem razmerju do nje, vendar v takšno razmerje ne

stopa od zunaj, ampak se zasnavlja znotraj nje same: *literarna hereziologija*. Mišljenje literature, katerega prva skrb, čeprav ne edina, je ozir na njeno prvotno enotnost z religijo in filozofijo.

Da ima pesništvo in sploh vsa umetnost zgodovinski in celo prazgodovinski izvir v kultu, ni nič novega. Znano in sprejeto je, da pesništvo pri starih Grkih v različnih merah izvira iz kulta vse od himnike do tragedije. V postsekularni perspektivi, ki se odpira proti drugosti literature, pa postane pomembno dejstvo, da s kultom in še zlasti s preročiščem ni bilo povezano samo pesništvo, ampak tudi filozofija oziroma modrost, predhodnica filo-zofije kot ljubezni do modrosti. Tesne vezi s preroškimi ubesedovanjem ohranjata tako Pindar kakor Heraklit.

Za Pindarja, tako kot pred njim že za Homerja in Hezioda, so Muze tiste, ki vedo, saj zrejo to, kar je bilo, kar je in kar bo. Pindarjevo navezovanje na homersko invokacijo, ki kliče Muzo v pričevalsko pričujočnost in naredi iz pesnika njena usta, se v celoti godi v risu metafore preročišča. Pindar v nekem pajanu (6, 6) sebe imenuje »preroka Pierid v spevu«. Razmerje, v katerem je z Muzo, je razmerje Pitije in delfskega svečenika: Muza vedežuje kakor Pitija, on sam pa prerokuje kakor *prophètes*, se pravi, da govori muzično, tisto, kar je od Muze, naprej oziroma da to sploh šele upoveduje, prevaja v vezano besedo. Pesem, da se posreči, terja tako božji kakor človeški delež (prim. Bowra 3–14). Po drugi strani pa je prerok tudi Heraklit. Modrost, ki se v njegovih izrekih izkazuje z enigmatično zgoščenostjo, temno globino in besednoigrivo večsmiselnostjo, izdaja svoje poreklo v oraklju. Heraklit v enem izmed izrekov pravi, da delfski bog »niti ne govori niti ne skriva, ampak daje znamenje« (fr. 22 B 93); in kakor Apolon, tako se v znamenjih znani tudi božanski logos, ki je za Heraklita tisto edino modro in ga sam znani naprej v človeški besedi. Heraklit je njegov prerok (prim. Guthrie 413–415).

Spomin na soizviranje pesništva in modrosti iz preročišča še zmeraj hrani filozofija. Platonov Sokrat, ki se v *Apologiji* spominja svoje lastne napotitve v filozofiranje iz delfskega preročišča (20e–21a), v *Fajdru* prek entuziazma, božjega navdih ali, dobesedno, vboženosti, oziroma prek blaznosti (*manía*) ne povezuje z vedeževalstvom (*mantiké*) le pesništva, pripominjajoč, da je za pesništvo boljša blaznost, ki izhaja od boga, kakor vsaka zgolj človeška večina (244a–245a). Nasprotno: posebna vrsta bogoblaznosti je zanj tudi filozofija, in to celo najvišja, če si kot ljubezen do modrosti prizadeva za tisto modrost, ki je lastna bogovom (265b). Na začetku si pesništvo in filozofija kljub raznovrstnosti še zmeraj delita božji navdih. Na navdih, vendar predvsem kot na vir pesništva, so se potem skoz zgodovino Zahoda sklicevali vrhunski pesniki sami in platonistično navdihnjeni filozofi.<sup>2</sup>

Toda kako se sploh približati predrazcepni enotnosti religije, filozofije in pesništva? Kako na primer poimenovati združenost pesništva in modrosti v Apolonovem kultu, kot prihaja na spregled v fragmentih Parmenidove »filozofske pesnitve«?

To delo ni nobena naknadna, slikovito mitizirajoča pesniška prispodoba za ponazoritev vnaprej izdelanega filozofskega nauka, ampak je uprizoritev šamanskega spusta v podzemlje, ki ga je opravil Apolonov svečenik in *iatromántis*, »zdravilec vedeževalec«, po-pričujočenje njegove inkubacije, popolnega mirovanja, in navsezadnje boginjinega razodetja, razodetja o dveh poteh, poti »je« in poti »ni«, biti in nič, resnice in videza (prim. Kingsley 1999 in 2003). »Filozofski nauk«, ki ga je deležen šaman Parmenid, je boginjino razodetje. Dobesedno. Njeno razodetje, namreč da je resničnost ena sama, negibna, nespremenljiva, celovita, nerojena in nesmrtna, pa je tako kot okvirjajoči del pesnitve podano v vezani besedi in se izreka iz izkušnje kakorsmrtnega inkubacijskega mirovanja, ki v svoji konkretnosti hkrati kaže, da se modrost in pesništvo še nista iztrgala iz kulta in da sta še zmeraj integralni del celovite izkušenijske odprtosti za skrivnost. In prav zanjo manjka ime. Za dela, kot je Parmenidovo, so se v grški zapuščini ohranila le približna, sestavljena opisna imena. Vendar je kljub temu ostal fragmentarno ohranjen zapis. Zapis neke celovite izkušnje. Nekakšna literatura.

Sprejemljivost za božje razodetje je seveda tudi temeljna in pogosto izrekana predpostavka starohebrejskega svetega spisja. Izhajajoč iz nje, to spisje upoveduje razodevanje enega in edinega Boga v zgodovini človeštva in izvoljenega ljudstva. V judovski sferi, v kateri je premislek o literaturi začel postopno in le sporadično teči šele po stiku s helenizmom, je *navi'*, »prerok«, najprej in predvsem Božja usta, podobno kot homerski aoid v grški sferi. V knjigah prerokov pogosto naletimo na obrazec, ki vpeljuje prerokove besede: *Va-jehi devar-jebva 'elajv*, »In zgodila se mu je Gospodova beseda« ... Glas v Božjih ustih pa se pomnoži. V imenu preroka in v njegovem duhu govori skoznja več glasov: Prvi, Drugi, Tretji Izaija (prim. Averincev 18–19). V prerokovem imenu se pritajuje množica brezimnih pisarjev, ki so službovali na judovskem in drugih dvorih Bližnjega vzhoda, pod katerih oblast je prihajal judovski živelj v času nastajanja svetih spisov. V tej pisani množici pisarjev, ki so odložili svoja imena, se ogrnili v prerokov plašč in stopili v njegove sandale, vsak postane glas v ustih svojega velikega predhodnika in stopa v stopinje njegovega bogogovora. In tako od začetka, od Mojzesa, prvega med judovskimi preroki, pa vse do konca preroštva, s katerim se je sklenilo tudi sveto pisanje.

Zato ni naključje, da se je ime *navi'* v judovskem izročilu preneslo na vse pisce svetih knjig. Po preroški sprejemljivosti za razodetje je bila teh-

tana in spoznana za vredno pripovedna ojkonomija, varčno in preudarno »upravljanje (Božje) hiše«, ki prepreda kronike judovskih rodov, pa tudi drzno antropomorfna, eruptivna metaforika približevanja Bogu, kakršna se na primer bohota v *Visoki pesmi*. Stari pismouki so namreč dobro vedeli, da se podoba njihovega enega in edinega Boga rojeva v kronistovi pripovedi in psalmistovi izpovedi, ter so svetost pisanja presojali z izostrenim čutom za sorazmernost njegove »religiozne« in »literarne« dimenzije. Na začetku ni bila čista teologija.<sup>3</sup>

Prav tako tudi krščanska Nova zaveza ne pozna vnaprejšnjosti sistematične teološke spekulacije. Čeprav na primer *Evangelij po Janezu*, ki v krščanskem izročilu velja za duhovni evangelij, izdaja piščevo poznanje grške filozofije in filozofske teologije, je edina vnaprejšnjost evangelijev kot jedra Nove zaveze dogodek Kristusa, napovedanega po starozaveznih prerokih. Evangeliji so pričevanje o razodetju Kristusa, Božjega Sina, v kenotičnem utelešenju Bogočloveka, ki svojo predpostavko, novo *pístis*, za judovstvo in grštvo povsem nezaslišano »zaupanje« ali »vero« v njegovo bogorodno mesijevstvo, zajema vase in jo izpoveduje (prim. Snoj 28–29). Spet nekakšna literatura.

Skratka, postsekularna perspektiva vsekakor napotuje k predrazcepni enotnosti religije, filozofije in pesništva oziroma literature. Kljub temu pa se hereziološki obrat od etablirane literarne vede, ob kritiki nje same, ne izčrpa v zaziranju k tej enotnosti. Naloga literarne hereziologije ni samo *hermeneia* predrazcepnih (in nekaterih poznejših, od razcepa kakor koli še nedotaknjenih) besedil, ki ne okrne njihove tujosti, ampak jo prenese – pretrpeva in vzdrži –, torej prenese naprej. K njeni tropologiji tudi spada, da literaturo misli drugače, mimo domnevno nevtralnega prostora čiste literature.

Literarnovedna konstrukcija tega prostora zarisuje sfero avtorja kot preddverje, v katerem naj se zadržujeta religija in filozofija. Moderna literarna veda religijo in filozofijo pripušča v to sfero, ne pa dlje, s tem da kot nekakšen surogat navdiha raziskuje vpliv religioznih in filozofskih predstav in idej na avtorja z obravnavo geneze in ustroja njegovega svetovnega nazora ter z luščenjem teh predstav in idej samih iz besedila literarnega dela, ki zato zmeraj pomeni ekstenzijo sfere avtorja v sfero literarnega dela (literatura se v svoji čistosti navsezadnje lahko instituirala šele s »smrtjo avtorja« [prim. Barthes 1995]). Zato je vprašanje o drugosti literature, ki se postavlja literarni hereziologiji pri njenem odcepljanju od literarne vede, neogibno tudi vprašanje o njenem razmerju z religijo in s filozofijo, še več, vprašanje o notranjosti tega razmerja, o tem, kaj je, gledano brez sekularnih plašnic, *notranje literaturi*. Vprašanje, ki (se) obrača navznoter in vrta v literaturo samo. V njeno intimo.

Toda zakaj sploh govoriti o »literaturi«? Čemu tvegati nevarnost, da se naslutena in uzrta drugačnost besedil, najočitneje seveda tistih iz časa, ko sploh še ni bilo te besede, kaj šele njenega pojma, popači v modernem pojmu literature? Mar izraz »literatura«, če ga poskušamo naobrnti na zgodnja, predrazcepna besedila, ni očiten anahronizem? Vsekakor. »Literatura« je zgodovinsko kontingenten, vendar kljub temu nikakor ne poljuben pojem. Čeprav bi nedvomno lahko bil kateri drug, vendarle prav ta v svoji pozni zgodovinski izobliki, s široko zajemalnostjo, ki jo je razvil, vsebuje pomenske možnosti tudi za takšno naobrntev.

V 18. stoletju je »literatura«, pojem latinskega izvora, zajela grško *poiesis*, »pesništvo«, s tem da je bila *poiesis* v širšem pomenu, pomenu »ustvarjanja«, hkrati izpostavljena kot skupna poteza vseh tistih umetnosti, ki so v antiki veljale za mimetične. Mimetične umetnosti so bile združene na podlagi te temeljne poteze, natančneje določene kot proizvajanje lepega, ki zbuja estetski doživljaj. Tako je »literatura«, pesništvo v ožjem pomenu, pod širšim vidikom poietičnosti kot proizvajanja lepega postala *belles lettres*, »leposlovje«, »lepa črka«. Še več. Prav pod tem vidikom je pojem literature ob pesništvu, ki je v najširši antični akcpciji pomenilo ustvarjanje vezane besede in vezani, v stopice umerjeni govor sam, zajel tudi nemetrični, prozni govor. Literatura je v skladu s pojmovno razširitvijo, ki je odpravila grško dojetje prvotnosti ustno-slušne narave pesništva, postala ne nujno verzificiran pesniško-prozni zapis, umetnost lepega v črki (in to lépo odlikovani proizvod čiste literature, s katerim se ukvarja literarna estetika). Glede na prej postavljeno vprašanje, ki napotuje v intimo literature, pa verjamem, da je s približevanjem njeni drugosti treba začeti prav pri tem, pri prilaščnem v njenem novoveškem pojmu. Pri *poiesis*.

## Izkušnja literature

Literatura je poietična. Poietičnost umetnosti, kiparstva, slikarstva ali glasbe, je v tem, da vsaka udelejuje prvino, v kateri bo obstajala, v zgovoren medij, medij svoje lastne govorice. Posebnost literature v poietičnem razsegu umetnosti pa je, da v svoj medij ne udelejuje trdne, svetleče ali zveneče snovi v njeni predpomenski odpornosti, ampak že obstajajočo, vselej že pomenjajočo človeško govorico. Literatura je ustvarjanje v besedi, sredi njene vnaprej dane in razpoložljive zveneče pomenljivosti – in nikdar, niti ob najsilovitejšem »poletu domišljije«, ustvarjanje iz nič. Je neka v človeški govorici sporočena, zapisana *izkušnja*. (Tudi *mythos*, ki, izhajajoč iz onomatopoietičnega korena *my-*, »glas«, pomeni toliko kot »oglašenje« in je od začetka pripadal redu *légein*, »govorjenja«, ter vse do 5. stoletja pr. Kr.

poprijemal pomene »besede«, »govora«, »pripovedi«, »zgodbe« in njihove vsebine [prim. Neschke-Hentschke 120], je kot prvotno oglašanje skrivnosti začetka in izvorno pesništvo za nas dostopen le v zapisani obliki; mit, ki ga poznamo, je že literatura.)

Izkušnje v zvezi z literaturo pri tem ne mislim kot izkustvo, na katero so grški filozofi navadno merili z besedo *empeiria*: Platon kot na poznanje dejstev brez védenja o vzrokih zanje, Aristotel kot na spoznanje posamičnega (*gnôsis tôn kath' hékaston*), ki je le spoznanje nekega kaj brez zakaj in zato pomanjkljivo v primerjavi s spoznanjem splošnega (*gnôsis tôn kathólou*) v umetnosti oziroma veščini in znanosti. Predvsem izkušnje v tej zvezi ne mislim kot prekrivajočo se ali celo kot isto z zaznavo, ki je somišljena v platonski in aristotelski opredelitvi *empeirie*. Za mišljenje zveze izkušnje z literaturo je po drugi strani pomembno, da je *empeiria* za predplatonске, arhaične grške mislece lahko oboje, bodisi preizkus (*peira*) misli bodisi zaznava čutov, ki so jo ti misleci v njeni pretenziji po spoznanju zavračali, ravno nasprotno kot, recimo, epikurejci v času helenizma ali, pozneje, še zlasti novoveški empiristi, za katere so človeški pojmi z vsem spoznanjem vred zasnovani v zunanji in notranji zaznavi. Za pojem izkušnje, ki jo imam v mislih, pride od tega v poštev dvoje: moment preizkušnje, ki ni stvar čutov, in moment seznanjenosti oziroma, kljub spoznavni nezadostnosti poznanja, zaupnosti z izkušanim.

Ko pravim, da je literatura neka zapisana izkušnja, izpostavitev izkušnje pod poetičnim vidikom, na strani tvorca, ne sprejemalca, morda koga lahko spomni na Nietzschejev zaobrat tradicionalne »ženske« estetike v moško, v skladu s katerim je treba celotno umetnost razumeti s stališča umetnika, poglavitnega eksponenta volje do moči, in njegove ustvarjalne, ne sprejemalčeve izkušnje ali doživljaja (prim. Heidegger, *Nietzsche* 83–84). Kljub podobnosti pa se ta izpostavitev ne orientira glede na Nietzschejevo povečanje umetnika ustvarjalca kot edinega (nad)človeka med ljudmi, ki sprejema neogibno brezresničnostno fikcionalnost svojih tvorb, za katere ne more dobiti potrditve v kaosu postajanja, in jo uveljavlja kot svojo lastno voljo. V paradoksnem ustroju izkušnje, ki jo posreduje literatura, se namreč kot vselej vnaprejšnja ustvarjalnosti kaže prav *sprejemalnost*, odprtost za skrivnostnost resničnega. V sprejemalnosti te izkušnje, ki ni gola trpnost, se zasnavlja vsa njena ustvarjalnost.

Naj si spet pomagam z etimologijo.<sup>4</sup> Latinska beseda *experientia*, prevedek za grško *empeiria*, izhaja iz glagola *experior*, ki pomeni »podvržem se«, »pretrpevam«, »prestajam«. Vendar njun koren -per-, ki se pojavlja tudi v besedi *periculum*, »nevarnost«, in je indoevropskega izvora, podobno kot starovisokonemški -far-, ki ga najdemo v nemških besedah *Erfahrung* in *Gefahr* za »izkušnjo« in »nevarnost«, zarisuje izvorno širše predstavno

območje prečkanja in prestajanja preizkušnje. Iz tega skupnega indoevropskega korena se v grščini tvorijo besede *peíro*, »prečkam«, »prodiram«, in *peraíno*, »grem do konca«, *péras*, »meja«, »konec«, in *péra*, »čez«, »onstran« – in, ne nazadnje, *peiráo*, »izkušam«, »poizkušam«, »preizkušam«, ter *peíra*, »izkušnja« v pomenu poizkušnje ali preizkusa, ki ju kdo pretrpeva ali prestaja. Izkusiti zato pomeni pretrpevati (nekaj) in pri pretrpevanju, med njim prečkati, iti čez ali skoz (to), izpostaviti se nevarnosti, v nevarnosti prestati preizkušnjo. In izkušnja pomeni dejavno prestano preizkušnjo.

Izhajajoč od tod torej izkušnja, za katero po mojem gre pri literaturi, nikakor ni empirija vsakdanjega življenja: prehaja mejo vsakdanjega življenjskega sveta in presega zaznavo. V nasprotju z zaznavo, ki je zmeraj zaznava nečesa prisotnega za čute, čutnost ni njena meja ali konec (*péras*), ampak gre onstran (*péra*) nje. Izkušnja je lahko izkušnja zdaj prisotnega, zdaj odsotnega, ali tudi ne-več-prisotnega, ali sploh odsotnega, tega, kar, če že, od drugod vdre v dimenzijo biti. Doseg zaznave prestopajoča, miselna in celo predmiselna izkušnja je zmeraj pritegnjena od resničnega v brezdani igri njegove prisotnosti in odsotnosti, ki jo sprejemajoč prestaja, ne da bi bila vezana na »bit«, ki jo – in kolikor jo – dojemamo kot življenje.<sup>5</sup> Ne omejuje je tisto, kar se je v skladu s predstavo običajne človeške miselnosti o tem, kar je, zjedrilo v pomenu ruske besede *byt*: »vsakdanje življenje«. Zato je svetlobna leta daleč od kakršne koli podlage za »realistično« pojmovanje literature. V skladu z njim je literatura v svoji temeljni mimetični razsežnosti ogledalo, ki odseva življenje in to, kar v vsakdanjem življenju srečujemo, v najpopolnejšem prikazu poda v razmerju 1:1, v najidealnejšem primeru torej kot podvojitev življenja samega: življenje je enako (življenju v) literaturi. Povsem narobe: izkušnja, za katero gre pri literaturi in v literaturi, ki se torej izpisuje in jo beremo v njej, prebija *byt*. Glede na vsakdanje življenje, glede na *byt* kot bit ali na bit *byti*, je *izkušnja drugobiti*.

To literaturi lastno izkušnjo, *izkušnjo literature*, pa je treba razločevati še naprej. V literaturi se izpisuje izkušnja drugobiti – česa? Ena izmed pomembnih iztočnic Goethejeve fragmentarno zasnovane pionirske misli o svetovni literaturi je, da literatura v svoji transnacionalni in transhistorični obstojnosti prikazuje tisto »splošno človeško« (prim. Goethe 352, 361–364), in z mislijo nanjo je zdaj mogoče reči: literatura je najbolj drzno, nezavarovano, zaradi tankosti vednostnih varoval pretanjeno *izpisanje človeške izkušnje v človeški govorici, ki je najprej in predvsem izkušnja človeškosti same*. »Človeška izkušnja človeškosti ...« – to se sliši, če že ne tavitološko, pa vsaj pleonastično. Vendar prav za to gre: v literaturi človek v svoji lastni govorici izkuša samega sebe.

Človeškosti v izkušnji literature pripada prvenstvo, ker je izkušajoči in izkušnjo upovedujoči v literaturi človek sam; vse drugo prehaja po njej.



Tisto skrivnostno resnično človeškosti pa se ne odstira v suhi abstrakciji vsem ljudem skupnega tipa ali arhetipa, ampak v plazmični tonalnosti posamičnih eksistenc. Človeškost se v literaturi izkuša v svoji politono raznoliki drugobiti: v drugosti moje biti, če je govorec en sam, torej jaz sam iz sebe, in v drugosti biti drugih. Glas, ki se izpoveduje, ki pripoveduje o sebi in iz sebe o drugih – ki tako upoveduje izkušnjo svoje drugobiti in sebi, govorec v prvi osebi, daje osebo, drugo osebo od osebnosti vsakdanje stvarnosti –, ta v temelju lirski glas se v literaturi ravno lahko razdeli in tedaj o drugih pripoveduje iz njih samih, z njihovimi glasovi. Pisano raznoliče človeške drugobiti se razgrinja v deljenju izpovedujoč pripovedujočega glasu, ko se prav v izkušanju biti drugih tvorijo osebe, ki spregovorijo iz sebe. Tak je prozopopoietični glas Dostojevskega v zanj značilnem polifonem romanu, o katerem je tako pronicljivo pisal Mihail Bahtin (prim. 2007).<sup>6</sup> In za podoben »glas«, čeprav se ne zadržuje niti na obodu okvirne pripovedi, ampak povsem ponikne v svojih prozopopoijah, velja na rovaš neposrednega dramskega uprizarjanja soočenj in spopadov ustvarjenih oseb ter njihovega prodiranja v svobodo lastnega more-biti že od precej prej Shakespeare. Njegovo zmožnost za oblikovanje človeških likov s hkratnim umikom iz lastne stvaritve, naravnost protejsko zmožnost, ki je sam ni nikjer popisal, je, in to kot pri prvem piscu evropske literature sploh, odkrilo 18. stoletje. Pri tem je na dlani, da je shakespearska ali dostojevskijevska prozopopoija, kolikor se snuje v izkušnji odprtosti za človeško drugobit, več od posoje glasu; je malone božansko delo: »ustvarjanje« in »stvaritev« edinstvene človeške osebe.<sup>7</sup> Kot emfatično pravi George Steiner: »Epski, scenski ali fikcionalni delovalec [*agent*], *dramatis persona* v inkluzivnem pomenu, premore živost, gostoto, ki pogosto presega tisto pri katerem koli živem bitju« (161). Glasovi v dramski ali romaneskni orkestraciji niso v svoji ustvarjeni svobodi nikdar stousti avtor. Kakor je človek v judovsko-krščanskem svetopisemskem izročilu zadnja Božja stvaritev in krona stvarstva, tako je *prozopopoija v človeški govorici nemara najtežja naloga literature in zmeraj njen največji dosežek*.

Govoreči glas v literaturi, ki svoje prozopopoietično delo venomer začinja pri sebi, pa se lahko tudi drugače umakne v ozadje. V izkušnji odprtosti za skrivnostnost resničnega, ob izkušanju ne le biti drugih oziroma drugih človeških biti, ampak tudi biti bivajočih stvari, se lahko umakne v brezosebnost in naredi prostor zanje. Morda je stvarskost stvari, vidnih oziroma kažočih se v svojem videzu, vendar brez lastne govorice, sploh naložena človeku, da jo spravi do besede, in izstop stvari v govorici se nemara najčisteje zgodi v *Dinggedicht*. Pa vendar se glas spet lahko vrne ali pač kratko malo je tu (zaporedje, v katerem to zapisujem, je poljubno, odvisno od perspektive): to je torej, na koncu ali na začetku literature, glas slavljenja

ob razodevanju nepojmljivega veličastja, biti, katere prevzemajoče in glede na svet vsakdanjega življenja brezbrežno razlivanje pri tem zoseblja in imenuje v bogove/Boga – ali, kakor v mističnem pesništvu, glas slavljenja tudi ob okultaciji, tistem zakritju, ki ni več kot skrivanje sorazsežno z razkrivanjem v enem in istem dogodku biti, glas slavljenja ob skrivnosti, v katero ponika vsa bit, ob drugem od biti, Drugem nad dimenzijo biti samo, v katero ta po drugi strani stopa darežljivo in mimo vsake razpoložljivosti. Literatura je pesniško najdevanje načinov za ubesedenje izkušane zunaj empirije vsakdanjega življenjskega sveta, skrivnosti človekove lastne drugobiti ter drugobiti stvari in *drugobiti* božjega; v izkušnji literature je stvarskost stvari in božjost bogov/Boga posredovana skoz človeškost; toda govoreči glas v literaturi lahko tudi prepozna v-sebi-neutemeljenost, podarjenost človeka samega in njegove človeškosti, ki politono venomer bolj ali manj barva vse drugo, iz skrivnosti ter tedaj izreče hvalo Drugemu kot slavljenje in zahvalo hkrati.<sup>8</sup>

Še zmeraj pa ostaja vprašanje: kako sta v literaturi, če sploh, navzoči religija in filozofija? Mar prek predstav in idej, ki jim je mogoče slediti nazaj v prvotno zgradbo religioznega nauka ali filozofskega sistema? Takšnemu nazajšnjemu izsledovanju lahko metaliterarnovedna refleksija mirno obesi očitek, da kadar pri tem ne pazi na avtoriteto avtorja in avtonomijo literarnega dela, spelje literaturo na golo funkcijo religije ali filozofije. V svoji intimi ima literatura z religijo in filozofijo skupnega nekaj drugega. To sta v izkušnji literature, v njenem aktu samem, *vera/verjetje* in *mišljenje*.

Ta izkušnja se v odprtosti za skrivnostnost resničnega, v kateri prehaja mejo »resničnosti« – ali tudi »stvarnosti« ali »dejanskosti«, kakor koli že to zasilno imenujemo – in pušča to, kar je v svoji videznosti očitno za zaznavo, za sabo, videzno očitnost zaznave, izteza k resničnemu samemu. Njeno iztezanje v igri prisotnosti in odsotnosti, razkrivanja in skrivanja pretrpevajoč vzdržuje, se pravi, zadržuje tisto resnično, da v svoji neočitni epifaniji kratko malo ne izgine. Kot takšno zadrževanje, zadrževanje z namenom, da epifanijo resničnega posreduje naprej, je neko *An-denken*, »misljenje-na«<sup>9</sup> (navsezadnje lahko tudi na zadnje skritje in celo na miselno neizkusljivo zadnjo in prvo skrivnost). Misljenje-na ni pojmovno, ampak snujoče mišljenje. To mišljenje je odgovor na igro prisotnosti in odsotnosti, na krhko, temno razodevanje resničnega samega, odgovor, v katerem *se resnično onstran dejanskosti resniči v mogočem*. Na to nemara, čeprav zelo od daleč, napotuje slovita Aristotelova trditev, da je pesništvo resničnejše od zgodovinopisja, ki ima za predmet to, kar se je (dejansko) zgodilo: resničnejše je prek mogočnosti. Snujoče mišljenje se v pesništvu oziroma literaturi, vzgibano od resničnega, giblje k njemu skoz morebitnost, blizu resničnemu prihaja mimo »ontologije vsakdanjosti«. Izkušena drugobit v

literaturi je glede na *byt* in evidenco vsakdanje empirije morebitna, fiktivna. Vendar pesniška fikcija literature ni v nasprotju z resnico. Je transumpcija, prepozvetje dogodka iz sfere vsakdanjosti ali v ontologiji vsakdanjosti utemeljene zgodovine v morebitno: modus snujočega mišljenja in njegova tvorba, tvorba ustvarjalnosti izkušnje same. Kolikor je fikcija *vpeta v izkušnjo, je pot do resnice*. In literatura njen kraj. IZpisovanje izkušnje, v katerem resnica dobiva svoj – čeprav nedejanski – zgodovinski lik.

V snujočem mišljenju se godi razbiranje logosnosti tega, kar se razodeva, razbiranje, ki se v iztezanju k resničnemu, od katerega je pritegnjeno, nazadnje vzpne v naponu uobličevanja. Tu nastopi domišljija. Domišljija v aktu ustvarjalne izkušnje ni nič drugega kakor do-mišljanje, *privedba snujočega mišljenja, mišljenja na resnično, na konec z uobličanjem*. Uobličujoč v morebitnem, domišljija da lik, zasnuje podobo – in logosnost razodevajočega se resničnega, od katerega zasijejo tudi videzi vsakdanjosti, v simbolnem prevodu postane beseda. Logosnost resničnega se v zarisu podobe brez pojmovne obmejitve prenese naprej. Lahko pa se takšen prevod v igri razkrivanja in skrivanja tudi odreče, in domišljija mora hiat, ki zazeva z odpovedjo podobe, premostiti s prikazom te odpovedi. Vendar ni nujno, da je tedaj zadnja beseda snujočega mišljenja, ki je venomer ubrano v takem ali drugačnem razpoloženju ali občutju, beseda žalosti; lahko je, ob zadnjem skritju, beseda vzhičenosti.

Temeljna poteza takšnega mišljenja je torej vsekakor sprejemljivost za razodevanje resničnega. Toda kot sem zapisal že prej, ta sprejemljivost ni gola trpnost, ki bi bila v nasprotju z dejavnostjo. Snujoče mišljenje, ki je pri delu v izkušnji literature, je *Seinlassen* razodevajočega se resničnega v besedi. V njegovi sprejemalnosti je od začetka sonavzoča sprožajoča in sproščajoča *moč dopuščanja*, kot jo na primer izdajata nemški rečenici *jemanden grüßen lassen* in *etwas tun lassen*, »pustiti (tj. dati) nekoga pozdraviti« in »pustiti (tj. dati) nekaj narediti«. Pustiti je dati. Snujoče mišljenje razodevajočemu se resničnemu »daje biti«. Daje mu, da se, kolikor se, upove in da se z upovedanjem, v katero se izteka domišljijsko uobličevanje, pokaže v svoji drugobiti glede na *byt*. V takšni sprejemalnosti temelji njegova in s tem tudi vsa ustvarjalnost izkušnje literature.

*Seinlassen* mišljenja v tej izkušnji, njegovo sprejemajoč dopuščajoče »dajanje biti« resničnemu, pa izhaja iz vere/verjetja. Natanko tako: iz vere ali verjetja.

Ta trditev na prvi pogled niti zunaj področja literature ni videti vredna resne ovržbe. Za moderne in postmoderne zagovornike svobode mišljenja je *fides quaerens intellectum*, ki je v »mračnem« srednjem veku zagospodovala mišljenju na krščanskem Zahodu, že zdavnaj preteklost: kdor misli, ne veruje in narobe. Pa vendar čisto mišljenje obstaja prav tako malo kakor

čista literatura. Gibanje čiste logicitete je prazno. Najodmevnejše sodobne, zlasti francoske ponietzschejevske in poheideggrovske filozofije razlike se vse po vrsti ukvarjajo s kritiko metafizike, ontoteološke zgradbe tradicionalne filozofije, in z razbivajočenjem metafizičnih temeljev, ki generirajo strukture človeškega bivanja in mišljenja, njihova protimetafizična naravnost pa se z redkimi izjemami, kot je filozofija Emmanuela Levinasa, ujema s protireligioznostjo – še več, prikriva jo. »Veri očetov«, ki je miselno neutemeljiva in zato navsezadnje tudi nespodbitna, postavljajo nasproti minimalno, pogosto premolčano, vendar še zmeraj »religiozno« verjetje, da ni tako. Tudi Heideggrovo mišljenje ontološke diference in dogodka biti, ki sodobnim filozofijam razlike in dogodka pri de(kon)strukciji metafizike rabi za spodbudo ter jih zapleta v največkrat sicer resda polemičen dialog, predpostavlja (in zamolčuje) neko verjetje, neki pristanek.<sup>10</sup>

In prav to je na začetku – še pred delom – izkušnje literature. Pesnjenje globoko misli in *najprej* veruje ali verjame. Kakršna koli že je ta vera ali verjetje, ki nikakor nujno ne poprime oblike veroizpovedi, je zmeraj pristanek na resnično – kar koli to že »je« –, ki se v snujočem mišljenju uobliči in upove v besedi. Tako ali drugačno verjetje je točka, iz katere se snujoče mišljenje v izkušnji literature izteza k resničnemu. Brez takega ali drugačnega verjetja bi »nagovor« resničnega šel mimo in njegovo razodevanje, njegova neočitna epifanija ne bi pritegnila. Ne bi bilo ustvarjalnega resničenja resničnega v mogočem. *Verjetje ni pogoj možnosti razodetja resničnega, je pa zato pogoj njegovega sprejetja.* Tisti amen, ki v inicialnem razpetju zaupnosti z resničnim daje paradokсно, »mimomnensjsko« gotovost: »tako je«. Brezpogojni pristanek. Tiho soglasje, ki na pot pošilja glas, izpovedujoč pripovedujoči glas v njegove premene znotraj literature.

Toda ali se ta glas ne prelomi v moderni literaturi? Ali se ne prelomi tako, da njegov prelom zadene in kakor v brezno potegne vase vero in vsako verjetje?

Ob eroziji tradicionalnih oblik religioznosti, ob šibitvi in izgubi vere v Boga na Zahodu, smo v literaturi nedvomno priče zapiranjih izkušnje pri stvarskosti in človeškosti sami. V skrajnih legah moderne literature, na katere v resnici naletimo že na njenem začetku v poznem 19. stoletju, zgublajo tla, zgublajo zemljo pod sabo, svojo zemeljskost, tako stvari kakor človek sam. V Mallarméjevem ničanju stvari in Rimbaudovem razpuščanju jaza, uprizarjanih v jeziku z razvezovanjem reference besed od stvari, ki stvarjem odpoveduje bit, in z razgrajevanjem osebe, ki se razpršuje v miriada zgolj trenutno obstojnih sebstev, že prihaja do besede izkušnja, ki pri transgresiji znanega, pri »prodoru v neznano«, kot bi se lahko glasil v temelju že Baudelairov programski stratagem (prim. Friedrich 68–69), zadene v prazno. Resnično v srcu stvarnosti in osebnosti je izkušeno kot resnično,

nično, nič (in rimbaudovski *voyant* je ob spodletu svojega stremljenja po uvidenju nevidnega videti kot nenadejana izpolnitev neke davno prelišane prerokbe in zapečatenje izvira pesništva v preročišču.) Ali takšna deteritorializacija in deterioracija sploh še puščata prostor za kakršno koli verjetje?

Ga, kljub vsemu. O tem nas prepričuje filozofsko-literarna refleksija modernosti same. Emil Cioran, eden izmed najrezkejših in najbridkejših modernih premišljevalcev eksistencialnih tém v 20. stoletju, trdi: »Prenesemo lahko vsakršno, še takó razdiralno resnico, a s pogojem, da zaobseže vse; da ima v sebi enako življenjsko moč kot upanje, ki ga je nadomestila« (130). O upanju naj bi po drugi strani Kafka v nekem pogovoru dejal, da ga je veliko, »samo ne za nas« (Brod 1213). V enem izmed aforizmov pa samo *moč živeti* z zaobrnitvijo v njeno zanikanje najde drugje – nikjer drugje kot v verovanju (*Glauben*). *Man kann doch nicht nicht-leben*, »Saj ne moremo, da ne bi živeli«, in prav v tem zanikanju, zanikanju »Saj ne moremo«, nadaljuje Kafka, se uobličuje moč verovanja (Kafka 1994, 248; prim. 1998, 89). Čeprav moramo tu seveda paziti na gibanje negativitete v Kafkovi misli. Trdilna parafraza tega aforizma bi z odzanikanjem – živeti je verovati – otopila njeno ost in jo poenostavila. Enačba je samo navidezna. Kafkov aforizem poleg nasprotja nemoč–moč vključuje asimetrijo njune kakovosti: moč (*Macht*) našega verovanja, njegova sila se poraja v naši nemoči *keot nezmožnosti* ne-živeti. Le v brezizhodnosti našega življenja, ker ne moremo ne-živeti, se pravi v aporiji, ki jo živimo, ima verovanje moč nad nami in je torej moč tega življenja samega, v katere oblasti smo.

Na začetku vseh treh abrahamskih religij, judovstva, krščanstva in islama, stoji kot iniciacija religiozne izkušnje, ki se bo razvejevala v njih, Abrahamov sprejetni *hinnení*, njegov »tukaj sem« v odgovor na Božji klic. Cezura pa se med očaka izročila treh monoteizmov in Kafkovega moderne Abrahama, če ga v priročnem *quis pro quo* vzamemo za *persono* Kafke samega in hkrati za paradigmatično abreviacijo lika vere/verjetja v moderni literaturi, ne vpisuje s preprostim nasprotjem med vero in nevero. Tudi Kafkov Abraham ni brez vere, celo »čiste vere«,<sup>11</sup> le verjame ne, da je klic namenjen njemu. »Mož Abraham ne more ne-verjeti« (Cavarocchi Arbib 129), samo njegova *emuna*, njegova vera ali zaupanje, je ob obrnitvi klica nanj odvrnjena drugam.

Skratka, vera je ne glede na to, kako se mišljenje v filozofiji ali teoriji otepa vnaprejšnje določenosti z njo, transhistorična danost človekobiti. In neka vera ali, za vero abrahamovcev, drugačno verjetje ostaja tudi v izkušnji moderne literature. Toda ko izkušnja, ki jo to verjetje vpeljuje, v prodoru proti neznanemu pride na nič, se verjetje samo zapogne nazaj. Ob nični resničnosti v srcu stvarnosti in osebnosti ali vsaj ob popolni nedoločnosti svoje lastne vsebine postane *vera v takšno izkušanje samo*. Svoj

amen daje izpisovanju izkušnje, pisanju. Še več: posvečuje pisanje, če že ne napisanega, pa vsaj pisanje med pisanjem, vsaj napisano med aktom pisanja (skrajni primer je tu spet Kafka z zagonetnim oporočnim volilom Brodu, svojemu najbolj navdušenemu promotorju, naj po njegovi smrti zažge vso njegovo literarno zapuščino, če tega volila seveda ne vzamemo kot čisto ironijo in si ne belimo glave s če-ji, na primer zakaj Kafka ni storil avtodaféja, če je izgubil vero v razodetno moč svojega pisanja, in tako naprej). Literatura, tudi tista »nihilistična«, v kateri se izkušnjijsko resniči res-nično, je zmeraj uresničenje. Literarno delo je zmeraj stvaritev.

Brez izkušnje, v kateri sta sklopljena vera/verjetje in mišljenje, ni literature. Naša predvedna sodba o kakem delu se pogosto glasi, češ sicer je dobro napisano, vendar tanko po izkušnji. Pa vendar je brez izkušnje (literatura) le pisarija. Retoriška spretnost v rokovanju z jezikom, ki začinja pisanje z nadihom poetičnosti, večče preigravanje žanrskih konvencij, izmišljanje slikovitih stvarnemu podobnih svetov in še kaj – vse to je, prazno izkušnje, iztezanja snujočega mišljenja iz vere k resničnemu, le bolj ali manj zamaknjena ali celo naravnost sprevrnjena slika in propaganda vsakdanjosti. Imitacija literature. In drugega nič.

Po drugi strani pa literarna veda v postsekularni perspektivi vznika kot kritika in poetika: razločevanje oziroma razbiranje izkušnje literature in ustvarjanje načinov za opis morfoze izpovedujoč pripovedujočega glasu v literaturi. Tedaj literarna veda, sledeč svojemu postsekularnemu hereziološkemu obratu, v polnosti izvršuje ta obrat. In preneha biti znanost. Pred njo je razvezana literatura. Literatura v svoji odprtosti za skrivnosti resničnega, v nezaprečenih zunanjih razmerjih, v sproščenih zunanjih in notranjih dimenzijah.

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Tezo o sekularizaciji, ki se še zlasti v literarni vedi s pozitivno enoznačnostjo enači z modernizacijo, sta v zadnjem času pretanila teolog John Milbank (1990) in filozof Charles Taylor (2007).

<sup>2</sup> Kot to izročilo povzema Alen Širca (»Literarna 'soteriologija'«, 292), je v pozni Celanovi sestavljenki *Atemwende*, »obrnitev« ali »obrat diha«, »morda zgoščena tako judovsko-krščanska profetologija (*ruah, pneúma, spíritus*) kot tudi evropska platonistična teo-poetologija (*entbousiasmós, ingenium, Begeisterung* ...).«

<sup>3</sup> V literarni vedi le redko naletimo na bistrovidnost, kakršna preseva skoz ugotovitev Ericha Auerbacha v knjigi *Mimesis*: »Judovska predstava Boga ni bila toliko vzrok, ampak bolj simptom judovskega načina umevanja in prikazovanja« (14).

<sup>4</sup> Tu se opiram na etimološko ekspertizo, ki jo po Rogerju Munierju (odgovor na poizvedbo o izkušnji, *Mise en page*, 1972, št. 1) v knjigi *La poesie come expérience* povzema Philippe Lacoue-Labarthe (30–31).

<sup>5</sup> Nietzsche v petstodvainosemdesetem fragmentu *Volje do moči* pravi: »Bit – o tem nimamo nobene druge predstave kakor 'žinjjenje'« (330).

<sup>6</sup> Vendar Dostojevski nemara ni »stvaritelj *polifonega romana*« (11), ampak prej neproskljiv mojster, ki se mu je z vzorčno velikopoteznostjo posrečilo odpreti vse registre romaneskne polifonije.

<sup>7</sup> O prozopopoiiji kot posoji glasu nekemu ali nečemu drugemu primerjaj Dolar 2006. Dolar razpravlja o takšnih zagatnih posledicah prozopopoiije za razmerje med fikcijo in resnico v literaturi in predvsem v filozofiji, kot je na primer nerazločljivost maske in obraza, s tem da prozopopoiijo na izhodišču razume kot jezikovno figuro na podlagi antične retorike. Sam jo razumem drugače, ne kot mimetično-simulacijski ali celo mimikritični jezikovni maneuver, v katerem se izgubi kritična točka, osnova razločevanja med izvirkom in posnetkom, ampak kot bistveni del ustvarjalne plati oziroma snovalske izvedbe tega, kar sem maloprej imenoval »izkušnja literature«.

<sup>8</sup> Tu se odpira vprašanje o mistiki in literaturi oziroma pesništvu, poeziji; prim. Kocijančič 2009. Po Kocijančiču sta obe, mistika in poezija, »kreativni izkušnji Resničnosti« (str. 176). Razlika je v tem, da v mistiki človek prepozna zadnjo skrivnost za svoj izvor oziroma izvor svojega sveta, v poeziji pa kljub interesu za izkušeno resničnost, ki izteka »iz biti predhodnega 'Niča', iz 'Studentca' biti« (str. 183), ni nujno, da to iztekanje tudi reflektira. Na podlagi tega kriterija si Kocijančič drzne celo reči, da je poezija, čeprav pristna, lahko lažna in mistika, za razloček od nje, zmeraj resnična ter zato »*kvintesenca poezije*« (str. 185).

<sup>9</sup> Moji tukajšnji tematizaciji *Andenken* rabi za spodbudo Heideggrovo razjasnjevanje Hölderinove pozne himne s tem naslovom. V njem Heidegger razgrne Hölderlinovo temeljno pesniško besedo kot spominjanje, ki ni nazajšnje misljenje na preteklo, ampak v obrnjenosti nazaj hkrati naprejšnje misljenje na prihodnje kot neizrabljeno možnost bivšega (*Genestē*). Pomembna je predvsem obrnjenost misljenja-na naprej. Prim. Heidegger, »Spomin«.

<sup>10</sup> Dogodek, iz katerega je po Heideggru treba nemetafizično (in hkrati zunaj religioznosti) misliti bit, je glede na *Eignen*, vsebovan v nemški besedi *Ereignis* za »dogodek«, prilaščajoče razodetje biti. Pozni Heidegger, potem ko je že pred več kot petindvajsetimi leti pisal o njem, pravi: »Dogodek dogoduje [*Das Ereignis ereignet*] človeka v svojo rabo« (»Der Weg«, 261; prim. tudi »Pot«, 278). »Dogodek dogoduje« je *figura etymologica*, ki, spominjajoč na *pneŭma pneŭ* iz *Evangelija po Janezu* (3, 8), meri na absolutno nespeljivost tega dogodka samega na nič drugega, zgodnejšega ali izvirnejšega. Pri tem se dogodku lastna raba godi kot *brauchende Vereingung* (260), »uporablajoča polastitev« človeka. Kolikor gre tu za določitev rabe (*Brauch*) dogodka biti, je v dvopomenskosti deležnika *brauchende*, ki pomeni tako »potrebujočo« kakor »uporablajočo« polastitev, v mojem branju močnejši drugi pomen. Vendar ali je bit s tem, da se dogodi, že v sebi lastnem, nasprotno kot Beseda, ki kot »luč sveti v temi, a tema je ni sprejela« (1, 5), ki »v svojo lastnino je prišla, toda njeni je niso sprejeli« (1, 11)?

Ne gre samo za nasprotnost razodetja biti krščanskemu razodetju. Navsezadnje je vselejše prezrtje ali preslišanje tega dogodka po Heideggru zgodba celotne metafizike kot pozabe biti, hkrati pa prisluskovanje in odvrčanje (dogodku) biti v številnih njegovih poznih tekstih spada prav v domeno pesnjenja in, za njim, mišljenja, ki pre-mišljeje v pesniški podobi zmišljeno. Ali torej ni potrebujoč (*brauchend*) dogodek biti? Ali ne potrebuje priobnitve s človekove strani? Njegovega pesniškega pristanka?

<sup>11</sup> Pismo Robertu Klopstocku junija 1921 (Kafka, *Briefe* 313).

LITERATURA

- Auerbach, Erich. *Mimesis. Prikažana resničnost v zabodni literaturi*. Prev. Vid Snoj. Ljubljana: LUD Literatura, 1998.
- Averincev, Sergej S. *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*. Rim: Donzelli editore, 1994.
- Bahtin, Mihail M. *Problemi poetike Dostojevskega*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: LUD Literatura, 2007.
- Barthes, Roland. »Smrt avtorja«. *Sodobna literarna teorija. Zbornik*. Ur. Aleš Pogačnik. Prev. Suzana Koncut. Ljubljana: Krtina, 1995. 19–23.
- Bowra, Cecil M. *Pindar*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Brod, Max. »Der Dichter Franz Kafka«. *Die neue Rundschau* 11 (1921): 1210–1216.
- Cavarocchi Arbib, Marina. »Jüdische Motive in Kafkas Aphorismen.« *Franz Kafka und das Judentum*. Ur. Karl Erich Grözinger, Stéphane Mosès in Hans Dieter Zimmermann. Frankfurt ob Majni: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987. 122–146.
- Cioran, Emil. *O neršečnosti biti rojen. Padeč v čas / O neršečnosti biti rojen*. Prev. Aleš Berger. Ljubljana: Študentska založba, 1998. 127–292.
- Dolar, Mladen. *Prozopopeja*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2006.
- Friedrich, Hugo. *Struktura moderne lirike. Od srede devetnajstega do srede dvajsetega stoletja*. Prev. Darko Dolinar. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1972.
- von Goethe, Johann Wolfgang. *Werke*. 12. zv.: *Kunst und Literatur*. Ur. Erich Trunz. München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1998.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. 1. zv.: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. 1. zv. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961, str. 83–84.
- . »Der Weg zur Sprache«. *Unternwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1990 (9. izdaja, 1. izdaja 1959). 239–268.
- . »Pot do govorice«. *Na poti do govorice*. Prev. Vid Snoj. Ljubljana: Slovenska matica, 1995. 255–287.
- . »Spomin«. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*. Prev. Aleš Košar. Ljubljana: Nova revija, 2001. 75–138.
- Kafka, Franz. *Briefe 1902–1924*. Ur. Max Brod. Frankfurt ob Majni: Fischer Taschenbuch Verlag, 1975.
- . »Aphorismen.« *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*. 6. zv.: *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlass*. Ur. Hand-Gerd Koch. Frankfurt ob Majni: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994. 228–248.
- . »Motrenja o grehu, upanju, trpljenju in resnični poti«. Prev. Vid Snoj. *Literatura* 10.81 (1998): 74–90.
- Kingsley, Peter. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, California: The Golden Sufi Center, 1999.
- . *Reality*. Inverness, California: The Golden Sufi Center, 2003.
- Kocijančič, Gorazd. »Mistika in poezija«. *Razbitje. Sedem radikalnih esejev*. Ljubljana: Študentska založba, 2009. 170–185.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La poésie come expérience*. Pariz: Christian Bourgeois Éditeur, 1986.
- Lukács, Georg. *Teorija romana*. Prev. Tomo Virk. Ljubljana: LUD Literatura, 2000.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Neschke-Hentschke, Ada B. »Griechischer Mythos: Versuch einer idealtypischen Beschreibung.« *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983): 119–128.
- Nietzsche, Friedrich. *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.



Snoj, Vid. *Nova zaveza in slovenska literatura*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2005.  
 Steiner, George. *Grammars of Creation*. New Haven in London: Yale University Press, 2001.  
 Širca, Alen. »Literarna 'soteriologija'.« *Nova revija* 28.330–332 (2009): 278–292.  
 Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

## On Literature, Differently

Keywords: literary criticism / literature and religion / literature and philosophy / poetry / fiction / prosopopeia

The article begins by opening a post-secular perspective on literary criticism as one of the humanities of the modern age. Viewed from this perspective, literary criticism proves to be a bearer of secularization in the field of literature insofar as it tried to establish pure literature as its object. Secularization, in turn, is seen as a consistent implementation of the split between religion, philosophy, and poetry (or literature) that took place as early as in ancient Greece. As secularization's executioner, literary criticism is consequently recognized as a primal heresy, whereas the *logos* on literature, which the article brings to the fore, is considered a heresy on heresy, that is, a literary heresiology. Its task, however, is not only to turn back and develop the hermeneutics of pre-split texts as well as later ones that somehow remained untouched by the split, but also to think literature outside the allegedly neutral space of pure literature. Thus, the question is raised: how is literature related to religion and philosophy in its own interior?

In answering this question, literature is defined in its poietic aspect as a written experience, the experience of humanness in the first place and—through it—also of thingness and divineness. Belonging to the creator, not to the receptor, the experience of literature in question is shown not to be identical with perception: passing across the border of the everyday world, it opens itself to the real, whatever that may be—beyond objectivity or actuality. With regard to the “ontology of everyday life,” it is therefore always the experience of the other-being. It is precisely in this experience that literature in its innermost is met by religion and philosophy. Namely, the experience of literature consists of faith/belief and thinking. In creative thinking, the real realizes itself beyond actuality in the may-be, but the point from which creative thinking itself reaches out to the real that is to be revealed and put into words is always faith/belief. Despite appearances to the contrary, some belief—some initial assent given to the real that is certainly no declaration of faith—is also present in modern literature.

November 2010