

ŽIVA TRADICIJA

Hans Blumenberg

Metafora knjige

Nastanek in zakasnitev druge od obeh knjig

Če drži, da ima metafora knjige sveta ali narave kaj skupnega z upravičenostjo stvarjenja vpričo odrešenja, z zavrnitvijo gnostičnega dualizma ter njegovega enega in edinega absolutnega izvora svetosti, potem bi bilo skoraj nujno pričakovati, da bomo to metaforo našli v Avguštinovi retoriki. In jo tudi najdemo.

Zelo poučno je, da se v Avguštinovi alegorezi 45. psalma metafora povezuje z razliko med slišanjem in videnjem. Psalmist opeva Boga kot izvir njegovega zaupanja, kot pripravno pomoč v stiski. Tretji verz psalma se glasi: »Zato se ne bojimo, četudi se zemlja spremeni, se gore prevale v sredino morja.« K temu Avguštin neposredno pritegne Gospodovo besedo o potonitvi gora na ukaz verujočega. Slika o tej prealitivni gora v morje pa ima predvsem eshatološki pomen: ob koncu časa se prikaže Gospodova gora nad vsemi drugimi gorami – izraz nedvomljivosti. Vse gore sveta obljublajo to goro, morje pa označuje ta svet in njegov vek, iz valovja katerega moli čvrsta dežela »gens Judaeorum« kot skala v plimi malikovanja. Iz te čvrste dežele se nova skala prestavlja v morje poganstva: »translatus est de terra ad mare«. Prestavljanje gora je poslanstvo apostolov. To, kar prestavlja gore v srce morja, ni toliko vera kot zlasti gora verovanja, ki se potaplja v srce poganškega valovja. Metafora za nemogoče, ki ga premore vera, postane alegorija za zveličarjev obrat od Judov k poganom. Tega se ni dalo spoznati, preden se ni zgodilo. Zdaj pa, ko se je to že zgodilo, tega ni mogoče spregledati. »Božja pisava naj ti postane knjiga, da boš to slišal. Vesoljni svet naj ti postane knjiga, da boš to videl. Te vrstice berejo samo tisti, ki poznajo črke. Na vsem svetu pa naj bere tudi tisti, ki je vsega nevešč.«¹ Nato postane podoba znova eshatološka. Gore so se stresle; to naj bi pomenilo sile tega sveta. Kot pravi Avguštin, so gore, o katerih je tu govor,

¹ Augustinus, *Enarratio in Psalmum* XLV 6-7 (ed. Gaume IV 571): »Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.«

namreč dvojne: gore Boga in gore tega sveta; vrh slednjih je hudič, vrh onih drugih pa Kristus. Pretresale pa naj bi se medsebojno: »et montes sunt turbati, et factus est magnus terrae motus cum motu aquae«. Kot moramo torej sklepati, tisto, kar nevednemu odpira oči, ni pogled vsakdanje narave, ampak apokaliptično gibanje, ki zajema naravo in ne dopušča pri tem nikakršnega dvoma tistemu, ki ni znal ali pa ni bil pri volji brati iz knjige razodetja. V tej meri je to razburljivo besedilo, ki predstavlja delovanje evangelija in hkrati izpolnitev njegovih obljub, še zelo oddaljeno od metaforike obeh knjig, ki se ponujata kot trajna pomnika božjega delovanja in človeškega stremljenja k svetosti.

Avguštinova velika razlaga stvarjenja, v kateri se pojavlja mnogo pogostejše citirana izjava o obeh knjigah,² poskuša kljub alegorični obliki eksegeze vzpostaviti tako filozofsko povezavo z antičnimi kozmologijami kot tudi distanco do neoplatonističnega emanatizma in do gnostičnih mitologemov. Ta razlaga stvarjenja je že po svoji zvrsti usmerjena proti gnozi. Vsebuje namreč opozorilo, da je Bog napisal ne le knjigo razodetja, ampak pred tem že tudi knjigo narave; gre pač za »unum esse auctorem«, tako pri obeh testamentih kot tudi pri obeh knjigah.³ Kljub temu pa izjava o knjigi narave še ni bila nikakršna spodbuda za raziskovanje fizičnega sveta, ki bi temeljilo na čem drugem kot ravno na šestdnevnem stvarjenju. Namesto da bi se sklicevali na samostojnost obeh knjig, so teologi vselej načenjali vprašanja, na katera ni bilo možno odgovoriti v luči svetopisemskega razodetja.

Če za Avguština ne obstaja nikakršno avtentično človekovo spoznanje narave, je to stranski učinek njegovega zavračanja gnoze. O gnostičnih sistemih se namreč da reči, da ohranjajo najmanj en platonistični pridržek: tistega o objektivni vpogledljivosti kozmosa. Gledano z očmi krščanskega misleca, bi bil platonistični svet idej pozunanjena skrivnost sveta božjega stvarnika. Samostojnost sveta idej in njegova objektivnost bi zdaj pomenili, da je možen vpogled v to, kako je načrtovana gradnja sveta neupravičenega. Tako bi lahko tudi zli duh postal stvarnik sveta in iz razpoložljive materije naredil to, da bi s svojo navidezno popolnostjo preslepil v njej ujete človeške duše in kozmos.

Ta platonistična premisa vsesplošne dostopnosti idej je bila nezdržljiva z dogmo o stvarjenju, po kateri si je Bog »zamislil« svet v globini svojega duha, kar naj ne bi spodbijalo stvaritve kateregakoli nižjega bitja. To bi bilo namreč absolutno gotovo samo tedaj, če bi bil svet ustvarjen iz nič, pri čemer tej stvaritvi ne bi mogel konkurirati nikakršen demonični demiurg, ker je ta namreč vedno vezan na že razpoložljivo materijo. Z definicijo tega, kar pomeni absolutno stvarništvo na svetu, torej s konsekvantnim piljenjem *creatio ex nihilo*, s katerega zadnji-

² H. Nobis, *Buch der Natur*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I 957.

³ »Unum esse auctorem«: formula 2. koncila v Lyonu leta 1274 (Denzinger-Umberg, *Enchiridion Symbolorum* 464).

mi pretanjenostmi se je ubadal še ves srednji vek, gnostični svetovni princip izgubi svojo metafizično priložnost. Hkrati pa je tudi človek kot raziskovalec narave omejen na to, koliko svojih skrivnosti bi hotel izdati stvarnik glede na svojo ljubosumnost. Kakor hitro za akt stvaritve ni več nobene predloge, ko postaneta zamisel in ustvaritev eno in isto, načeloma ni več sveta kot od zunaj spoznavnega dejstva. Človeka zadane protiudarec, ki naj bi prvotno veljal najbridkejšemu sovražniku njegovega zveličanja; hkrati pa s tem nastane zakonitost, katere zgodovinska razlaga odpira človeku polje njegove vedoželjnosti in ga legitimira oz. pripravlja mesto njegovi lastni demiurgiki.⁴

V 12. stoletju najdemo knjižno metaforiko pri dveh avtorjih, ki sta bolj navdihnjena kot učena: to sta Alanus de Insulis in Hugo Svetoviktorski. Kar zadeva Alanusa, je treba poudariti, da v metaforo ne vnaša znaka enotnosti in edinstvenosti, s pomočjo katerega bi lahko stvaritev konkurirala enotnosti v knjigi razodetja. Bolj kot to je vsak stvor knjiga zase, hkrati pa tudi podoba in zrcalo človeka: »Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum.«⁵ Platonizem podobe in zrcala jemlje knjižni metaforiki njeno specifičnost. Že tako ali tako pa je to besedilo treba brati s poudarkom na »Nobis«, kajti na naravo ne gleda v tolikšni meri kot na knjigo, podobo in zrcalo božjih skrivnosti, ampak jo mnogo bolj prikazuje s stališča priličljivosti človeškemu življenju, njegovi nestalnosti in minljivosti: »Nostrae vitae, nostrae mortis, / Nostri status, nostrae sortis / Fidele signaculum.« Metafore podobe in pisave, razumevanja in branja so enakomerno razdeljene po vsem besedilu. Razcvetena in odcvetela vrtnica hkrati daje podobo našega stanja, prav tako tudi razlaga in razprava o njej. Če hočemo torej označiti literarno zvrst pričujoče knjige, najprej trčimo ob pridigo, ki naj bi bila spodbuda in svarilo človeku, ki je pozabil na svojo minljivost: »Ergo clausum sub hac lege, / Statum tuum, homo, lege, / Tuum esse respice.«

Viktorinec s Saškega, ki je po letu 1125 deloval kot učitelj v Parizu, kjer je leta 1141 tudi umrl, sodi med največkrat citirane avtorje 12. stoletja. Hugo je v svoji *Eruditio didascalica* podal zgodovino svoje omike, pri čemer je odkril formulo zoper prekletstvo posvetnih disciplin, ki naj bi pomenile nepotreben odmik duha od zveličarskega poslanstva: vsega se je treba naučiti, da potem lahko ugotoviš, da nič ni odvečno (nihil esse superfluum). Ta vedoželjna formula se je v srednjem veku s stopnjevanjem božje transcendence znova izgubila. Nanjo pa se opira izjava tega mističnega sholastika o enakovrednosti božjih knjig, čeprav morda sedme oz. zadnje knjige *Didascalion* ni napisal sam. To vprašanje je za srednjeveško zgodovino skoraj nepomembno.

⁴ V zvezi s tem primerjaj: H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt 1973, 98; 113.

⁵ Alanus de Insulis, *Rhythmus alter quo graphice natura hominis fluxa et caduca depingitur* (*Opera omnia*, ed. Migne, Patrologia Latina CCX 579 sq.). Naslov se nanaša na predhodni »Rhythmus perelegans« *De Incarnatione Christi*.

Omenjeno besedilo je dodatek k celoti, traktat o meditaciji, ki dopolnjuje vzpon od spoznanja vidnih stvari do priznanja božanske troedinosti, ki je istoznačna s trojico moči, modrosti in dobrote.⁶ *Analogia Trinitatis*, ki jo je obravnaval že Avguštin in ki je kasneje zaposlovala avguštinsko tradicijo, je sicer ključ do knjige narave, toda ne tak, ki bi ga prineslo šele razodetje, ampak tak, ki je že zajet v trojnosti duševne zmogljivosti in bistvenih lastnosti celotne narave. Ko se oddalji od golega dokaza božje vzročnosti v svetu in ko sklepanje od avtorjevega rokopisa na njegovo delo prizna za mogoče, preide analogični postopek v postopek »branja«. Celoten javni svet, piše Hugo, je knjiga, napisana z božjo roko, posamezni stvari pa so samo znaki ali besede in tej knjigi, ki niso postavljeni na ustrezna mesta po človeški volji, ampak po božanski presoji, in so tako določeni za oznanjevanje nevidnega božje modrosti. Če knjigo odpre nekdo, ki ni večš branja, sicer vidi znake, a jih ne spozna za nič drugega kot zgolj za črke. Tako bedast je človek brez duha, ki ne zaznava božje navzočnosti v vidnih stvaritvah; čeprav sicer vidi njihovo zunanjo obliko, ne spozna njihovega globljega smisla. Nasprotno pa duhovni človek, ki zna o vsem presojati, v zunanji lepoti del vidi notranjo, občudovanja vredno modrost njihovega stvarnika. »Nihče pa ni tak, da ne bi občudoval božjih del, čeravno bedak obožuje njihovo zunanjo podobo, medtem ko modrec ob tem, kar vidi od zunaj, presoja globoko misel božje modrosti; tako kot bi ob eni in isti knjigi prvi povzdigoval barvo in podobo črk, drugi pa častil njihov smisel in pomen.«⁷

V tradiciji avguštinizma zgodnje frančiškanske šole stoji Bonaventura s svojim zadnjim, nedokončanim delom *Hexaameron*. Ta razlaga prve knjige *Svetega pisma* jemlje ustvarjeni svet za stopničast sistem vzpona k božanstvu. Omenjeni sistem pa simetrično ustreza drugemu sistemu, v katerem je zajeta mistika sestopa duše pri poglobitvi vase.

Svetopisemsko razodetje tu vzpostavlja tiste funkcije, ki jih je imela stvaritev pred grehom: delo se ponovno vrne k svojemu stvarniku. Šele pojav človeka namreč odvzame stvaritvi vse spoznavne vire in s tem orientacijo, da bi našla pot nazaj k Bogu. »Tako je ta knjiga podobno kakor svet zamrla in bila izbrisana, in bila je potrebna neka druga, ki bi osvetlila dovzetnost za smisel stvari (ut acciperet metaphoras rerum). To je knjiga pisave, ki pojasnjuje podobnosti, posebnosti in smisel stvari, ki so napisane v knjigi sveta (similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum). Kajti knjiga pisave spet postavlja ves svet v spoznavanje, čaščenje in ljubezen do Boga.«⁸ Če je Bog postal avtor dveh knjig, ga je v to zadrego spravil človek, ko znakov

⁶ Hugo de S. Victore, *Eruditio didascalica* VII 1 (*Opera omnia*, II, ed. Migne, Patrologia Latina CLXXVI 811): »Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat.«

⁷ *Eruditio didascalica* VII 4 (loc. cit. 814).

⁸ Bonaventura, *Collationes in Hexaameron* (ed. W. Nyssen) XIII 12. E. R. Curtius opozarja na neko drugo izjavo, ki povezuje knjižno metaforo in trinitarno analogijo: »creatu-

narave, s katerimi ta opozarja na svojega stvarnika, ni bil več sposoben brati tako, kot jih je bral v svojem rajskem pristanju, v katerem je dajal vsem stvarjem prava imena. Gre torej za nekakšno popačenje prvotnega pogleda na svet.

Alegoreza srednjeveškega razlagalca Geneze postane tako pomožno sredstvo za dve stopnji: prek besedila razodetja naj bi omogočila dostop do prvotnega smisla narave, za katerim so ostali samo nejasni znaki in sledovi. Očitno pa pri olajševanju berljivosti narave konkurira svetopisemskemu besedilu neko drugo, in sicer tisto, ki pripada notranji izkušnji pri človekovem mističnem samoodkritju. Bonaventura namreč govori tudi o tem, da je knjigo sveta treba brati na dva različna načina: notranji in zunanji.⁹

Ni naključje, da se je ta metafora pojavila še enkrat na zgodnji stopnji aristotelske sholastike, pri Robertu Grossetesteu, prvem rektorju univerze v Oxfordu in kasnejšem županu v Lincolnu. Ta prevajalec in razlagalec Aristotela nikakor ni bil zavezan aristotelovec. Predvsem mu je bila blizu neoplatonistična tradicija Psevdo-Dionizija Areopagita in Janeza Damascena. Zato mu njegov učenec Roger Bacon očita, da se je namesto Aristotelovih knjig držal lastnih izkušenj in drugih avtorjev. To pa bo postalo trdno pravilo.

Predvsem gre tu za spekulacijo o luči kot agensu samorazvoja kozmosa, ki je povezana z njegovim raziskovanjem optike, kar postavlja Grossetesteja za pomembnega predhodnika mnogih obrazcev srednjeveške mistike. Ta spekulativni formular mu pomaga priti do prvotne enotnosti forme vseh stvari ob aristotelški mnogovrstnosti oblik: v svojem spisu *De unica forma omnium* jo identificira z Bogom. Posledica tega je, da je izvor vseh znanih oblik izpeljan iz ene in edine praoblike. Za ta postopek je Grosseteste v svoji razlagi fizike uporabil metaforo pišoče roke, za katero je nujno, da mora vsebovati vse vsakokrat realizirane znake pisave, da bi bila sposobna pisati. Odnos med *natura naturans* in *natura naturata* je treba primerjati z razmerjem med piščim organom in tistim, kar je le-ta napisal. V tem se kaže odpor do aristotelskega oblikoslovja, ki ima za podlago shemo razmnoževanja neke predoblikovane in dovršene matrice, pri čemer sama na sebi nebitvena materija predstavlja enotno načelo konkretne realizacije forme. Narava je tista, ki določa roki, kako naj piše, kadar širi enotnost svoje zmožnosti v mnogovrstnost svojih oblik.

Toda ta metafora nas očitno ne napeljuje k temu, da bi mislili na

ra mundi est quasi quidam liber in quo relucet... Trinitas fabricatrix »(*Breviloquium* II 12; Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, 323).

⁹ *Breviloquium* II 11: duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est Dei aeterna ars et sapientia, et alius scriptus foris, scilicet mundus sensibilis. – Za to podvojitev knjige sveta v liber scriptus intus et foris citira Curtius Ezekijela 2,9 in Janezovo Razodetje 5,1.

»berljivost« ali pa dojemali le celoto kot enotnost neke knjige.¹⁰ Jasno postane, v kakšni meri je aristotelska fizika ustvarjenih form morala pomeniti prekinitev možnosti za razvoj knjižne metaforike. To bi lahko imenovali slepo ulico zgodovine te metaforike, kajti izpisujoča se nara-va kot taka nima nikomur ničesar reči o tistem, kar postavlja pred sebe.

Nasprotno pa se pokaže, da npr. pri Tomažu Akvinskem ni prostora za to metaforo. Bog se izpričuje v naravi prek njenega obstoja in gibanja, in vsaka širitev tega dejanskega stanja, ki je strogo dokazano in tako tudi razumljeno, npr. v smeri troedine analogije, bi utegnila omehčati strogost argumentirane sistematike in jo prililiti meditaciji po vzoru viktorincev.

Namesto tega sme »knjiga življenja« kot metafora za neoporečnost božje predestinacije zavzeti svoje teološko kvalificirano mesto.¹¹ To je metafora za zanesljivost božanske *Memoria*, ki seveda nima nasprotja v kaki *liber mortis*. Kolikor se zdaj ta knjiga življenja ne ozira na registriranje človeških del in meri izključno na vnaprejšnjo usojenost ljudi za zveličanje, se kot metafora zelo oddalji od tega, da bi se povrnila v nekakšno »knjigo zgodovine«, v kateri bi pravo mesto lahko dobilo vse tisto, kar bi bilo iz knjige narave izključeno kot individualnost ali dejanje.

Če ta knjiga življenja vsebuje že najprvotnejšo odločitev Boga o njegovih izbrancih, potem je v svoji apokaliptično zaznamovani vlogi nespremenjen dokument o sodbi. Potemtakem to ni knjiga zgodovine, ampak kar manifest o izključitvi vsakršne možnosti, da bi se med začetkom in koncem zgodovine lahko zgodilo nekaj odločilnega za človeka ali s človekom. Za Tomaža Akvinskega je bilo težko uskladiti to togo razumevanje metafore z načinom svetopisemskega izražanja, češ da bodo takšni ali drugačni zločinci izbrisani iz knjige življenja. Na osnovi česa drugega le kot zaradi svojih dejanj in s tem tudi zgodovine? Torej zaradi spremembe dozdevno dokončnega božjega sklepa, ki se na nič ne ozira od začetka do konca sveta? Prav s tem, da se ne ozira na človeško zgodovino, pa »knjiga življenja« sproža ravno tista vprašanja, ki bodo zgodovino tematizirala.

¹⁰ Robert Grosseteste, *Physikkommentar*, cit. po A.C. Crombie, *Grosseteste and the Origin of Modern Science*, Oxford 1961, 55 f. tota litterae figuratio quam partiales figurati-ones...

¹¹ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae* I q. 24 *De libro vitae*, q. 1: Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet... Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae...

Težnje ob približevanju 19. stoletju

Za Diderota je enciklopedija isto kot knjiga narave, ki je po njegovem mnenju nepopolna, kar je posledica njegovega racionalizma in humanizma. V divjini bi enciklopedije končno nihče ne mogel niti hotel upoštevati, ne bi mogla niti smela imeti nobenih bralcev, kar bi bilo konec koncev tudi prav. Bolje je, če se držimo tega, sklepa Diderot, kar dobro dene naši človeški kvaliteti.

V tem smislu vsebuje enciklopedija perspektivo, ki seže čez statično konzerviranje: s povezovanjem berljivosti in prehodnosti. Medtem ko daje svojim predmetom veličino in preprostost, jasnost in lahkoto, odpira pogledu »une grande et vaste avenue«. Njena estetska prednost odvrta pogled sodobnikov in njihove prihodnje publike od tega, da bi v knjigi narave brali sami in neposredno; ta je kot popolna izdaja vseh del preobsežna in prezahtevna, medtem ko enciklopedija ponuja pogledu pomoč s skrajševanjem in poenostavljanjem.¹²

Enciklopedist torej vpeljuje misel o veliki in edini knjigi namesto vseh knjig le zato, da bi jo takoj pripeljal *ad absurdum*: ne z nemogućnostjo, ampak z nevzdržnostjo take knjige. Če bi vse videli tako, kakor bi se moralo ponujati glede na najvišje in najiskrenejše namene, bi to vzelo življenju sapo in smisel.

Fascinacija, ki je za romantike izhajala iz gesla »enciklopedistika«, ni pustila do veljave previdnim premislekom, ki jih je Diderot postavil v zvezi z zmogljivostjo jezika. Ti bi morali odvzeti živec pričakovanju, da bi tisto, kar je povsem nenavadno, lahko nenadejano prišlo na dan – iz tega ali onega vira, v tej ali oni knjigi. Da pa se je to pričakovanje vendarle lahko navezalo na romantični absolutizem velike in edine knjige, so morali biti odprti novi razgledi na človeško ustvarjalnost, na posedovanje intelektualnih sredstev. Temu ni zadala udarca samo in šele neka idealistična antropologija, marveč predvsem presenetljivo odkritje dveh jezikovnih svetov: v najbolj oddaljeni preteklosti skritega sanskrtu in, kar je dokončno utrdilo radovednost, egipčanskih hieroglifov, ki jih je razvozlal Champollion. Moč, ki sta jo izžarevali ti dve odkritji na sodobnike, je omogočila spektakularno odprtje novih pristopov, kar je bila le še potrditev preteklih skrivnih pričakovanj.

Vedno bo ostalo nepogrešljivo za razumevanje zgodovinskih povezav, kako so interesi, ki jih je prebudilo razsvetljenstvo, ustvarili pogoje za prihod romantike. Kot nadomestek za ljudstvo iz navidezne starozavezne predzgodovine je razsvetljenstvo izbralo nepismenega »plemenitega divjaka« na eni strani in visoko pismenega Kitajca na drugi; intenziviralo je zanimanje za Indijo in Egipt, odkoder naj bi svojo modrost prejeli že Grki. Sicer naj bi razum, kot je leta 1765 računal Diderot, šele čez stoletja zares prišel do izraza, vendar se marsikdo ni dobro počutil

¹² *Encyclopédie* V 640 D – 641 A.

ob misli, da naj bi bil instrument, ki je s človeško naravo neločljivo povezan, tako dolgo čisto brez moči in v zablodi. Odpraviti neugodje zaradi domneve, da je razum zelo kratek čas na svetu, in s tem priskrbe ti močnejšo zaslombo samozavesti nove epohe: to je bilo v končni fazi identično s tem, kar naj bi se zoper razsvetljenstvo formiralo kot odpor romantike. Substancialni stari vek razuma pa se je izkazal za ekvivalentnega obnovljeni temeljni misli o prarazodetju, ki je skušala doseči spravo med razsvetljenstvom in religijo.

Domnevo, da bi po izgonu iz raja lahko obstajalo še nekaj spominov na tam prejeto božjo modrost, je v obdobju odkrivanja novih kontinentov in ljudstev vzdrževalo pričakovanje, da se bodo pojavila avtohtona izročila in za misionarje sporna morala. Dopustitev nekega prarazodetja je zmanjšala presenečenje, da pač divjaki niso tako divji, kot bi morali biti, da bi misionarjenje dobilo upravičenost. Take razlage pa ni bilo deležno le moralno in religiozno stanje eksotičnih kultur; obdržala se je tudi domneva, da so stari Egipčani in druge tradicionalne kulture vedeli več o ugankah narave, kot naj bi po mnogih zmagoslavjih znanstvenih odkritij zvedelo stoletje razsvetljenstva. Tudi to je fin-de-sièlovski fenomen razočaranja, da naj bi se neko stoletje kasneje ponovilo in prešlo v trdno stanje nekega koledarskega časovnega doživetja.

Vsekakor se je domnevna posest nekega sistema ključev za to, kako naravo pri Indijcih ali Egipčanih narediti berljivo, izkazala za dodatno mikavno. Ker je neklasičnim literaturam postopoma rasla cena, je v zgodnji romantiki nastalo čezmerno modno navdušenje za vsakokrat dokončno prevedljivo eksotično književnost. Namesto da bi za dešifriranje knjige narave razpolagali samo z matematičnim jezikom, ki je kljub svoji zmogljivosti pustil nezadovoljena mnoga globokoumna pričakovanja, so zdaj mnogi dobili v roke ključ za stare in najstarejše dokumente človeškega rodu. Knjiga narave in knjiga razodetja pa sta začeli tvoriti še tretjo literarno zvrst, ki bi nekega bližnjega ali daljnjega dne mogla ali pa celo morala postati samostojna knjiga – znova neka edina in absolutna knjiga, torej nova biblija.

Oblikovanju začetka človeške zgodovine prek prarazodetja ustreza določitev njenega poteka prek regresije, prek zatemnitve in izgube spomina. Ta različica pa se izkaže za stabilno samo tedaj, ko ni več nikakršnih možnosti za ponovno odkritje tistega ključa, ki odpira knjigo narave – in prav to je na novo nastajajoče pričakovanje. Njegov kredit naj bi prišel prav vsem vrstam nedatiranih, po avtorstvu nedoločljivih, sumljivih tvorb: tako pravljici kot mitu, zgodnjemu epu kot ljudskim pesmim, celo bibliji, ki bi jo s književnikovim očesom znova odkrili in brali. Tam bi bilo najti tudi najenostavnejšo razlago za delno izgubo ali nepoznanost najstarejšega izročila, babilonske jezikovne zmešnjave. Iz te razlage tako znova izhaja spodbuda za ponovno pridobitev izgubljene človeške govorice in za spekulacijo o njenih izvorih.

Odločilno za vzpostavitev zveze med idejo o prarazodetju in idejo

o knjigi narave je bila teza Giambattiste Vica, ki je pripravljala vso romantiko, namreč da je začetek vse znanosti pesništvo in da so odkritelji jezika govorili v »poetičnih znamenjih«. To pa so zmogli samo tako, da so naravo samo razumeli kot jezik, in sicer kot Jupitrov jezik. Teologijo, ki jo je mitos nekako ohranil, bi bilo treba jemati v dobesednem pomenu, kot védenje o govorici bogov.¹³ Toda Vico si še ni smel dovoliti, da bi iz izгона iz raja napravil malenkost. Zato se je zavaroval tako, da je označil jezik mitičnih pesnikov za govorjenje iz resničnih bistev stvari, kakršno je pač moralo biti Adamovo govorjenje v raj, potem ko mu je Bog omogočil poimenovanje stvari. Teološko pesnjenje davnine govori v fantastičnem in ne v svetem jeziku.¹⁴

Četudi je teologija, ki jo mitos ohranja, védenje o govorici bogov, to še ne pomeni, da mitično pesnjenje v tem jeziku še vedno vsebuje resničnost praveka. Poanta Vicove teze je bolj polemična: meri na zmoto slovničarjev, namreč da je pravi jezik lahko samo prozaičen, poetični pa zgolj njegova olepšava, torej da je metafora dlje od resnice kot pojem.¹⁵ Iz tega stanja je možno izpeljati najmanj nalogo, da bi se sestavil slovar prapomenov človeškega govora, in pri tem navesti metodo, da bi se našlo skrite ostanke teološke in herojske dobe človeštva, in sicer s primerjavo sodobnih ljudskih jezikov.¹⁶ Tako se izkaže, da bi le malce manj pazljivosti, kot jo je gojil Vico, ko je predaval retoriko v Neaplju, povzročilo pozabo obvezne izgube raja, njegove govorice in dostopa do knjige narave. Mar niso bile ravno sakralne ustanove, ki so bile odgovorne za mitično teologijo, skušane s pedantno skrbnostjo lastnih izročil?

Vir za marsikoga in za marsikaj v tem stoletju je bil isti, tako tudi za Vico razširitev zgodovine v globino časa oz. davnine: to je bil monumentalni historiograf filozofije Jakob Brucker, vsekakor le s svojo zgodnjo *Historia de Ideis* iz leta 1723. Da bi se otesel spon pisnih virov, je Brucker grški filozofiji pritaknil tisto *Philosophia traditiva*, ki so jo varovale kulturne ustanove in katere znamenja je ugotovil tako, da je sledil grškemu prikazovanju občudovanja narave kot izvora filozofije. Samo da je pred to neposrednostjo teorije videl še neko privzeto posrednost tradicije, ki bi lahko izvirala iz božjega prarazodetja ali iz poetične fantazije, nikakor pa ne iz samega avtentičnega pogleda na svet.

Pred spraševanjem je po lepi platonski maniri posest odgovorov. Še predno filozofija dobi knjige ali jih ustvari, že ima jezikovno oblikovani nauk po vzoru epskega repertoarja potujočih pevcev; v tej luči se nekega dne artikulira pogled protofilozofa k nebu kot presenetljiva pre-

¹³ Vico, *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla commune natura delle Nazioni*. Neapelj 1725; 21730; 31744; II 1,1.

¹⁴ Vico, *Scienza Nuova* II 2,1.

¹⁵ *Scienza Nuova* II, 2,2.

¹⁶ *Scienza Nuova* II, 2,4.

poznavna izkušnja. Filozofija lahko kmalu razpade v svoje literarno razumljene »sekte« le zaradi propada svečeniškega izročila. Sama je pri-
spevala k izginotju razvidnosti, pri čemer si je za predmet svojega dvo-
ma izbrala temelje tradicije, bogov in kultov. S to zgodovinsko sliko
postane filologija kot disciplina ohranjanja virov in obrambe pred nji-
hovim ponesnaženjem znanost naravnost »po meri bistva«. Od nje so
vse druge znanosti odvisne v meri, v kateri jim po vzoru začetkov helen-
ske filozofije lahko privleče iz pozabe »ideje« za vse vrste spoznanj.
Povezovanje platonizma z mitologijo je arhetip omogočanja berljivosti
tako narave kot tudi virov.

V tekmovanjih za naslov »nove znanosti« je Vicova *Scienza Nuova*
le še en neuspeh poskus; Vico namreč ni imel nikakršnih možnosti, da
bi utemeljil tako novo znanost. Tudi s tem ne, da je že etabliranim
naravoslovnim znanostim odločno delil spoznavnoteoretične očitke,
katerim je bil že v njegovem stoletju kos Kant: »Spoznati je mogoče
samo tisto, kar smo sami naredili ali kar smo sami bili sposobni nare-
diti.«¹⁷ S to premiso je filologija prestopila prag zakladnice stare resnice.
Tako je postala teorija zgodovine same. Zgodovina je zdaj namreč to, da
si človek ustvari sam svojo resnico sredi narave njemu prikrite določe-
nosti in resnice.

Prazna knjiga sveta

Nepopisan list, metafora *white paper*, izhaja iz angleškega empiriz-
ma, iz Lockovega *Essaya*. Ne zastopa samo prazne nezavesti subjekta
pri aktu spoznavanja, kot bi to želeli pokantovci, ampak še prej njegovo
neodvisnost od temeljne oblikovanosti s prirojeno idejo, ki mu je ponu-
jena, a skrita. Čeprav se zdi subjekt revnejši kot v kontinentalnem raci-
onalizmu, je s svojim delovanjem manj vezan na svojo naravo. Začetna
odsotnost zavesti ustreza istočasnemu naraščanju praznine prostora
v pokopernikanski sliki univerzuma. Oboje skupaj, prazen prostor in
prazen list, konvergira k prvi ideji prazne knjige pri Lichtenbergu.

Tisto, za kar je kasneje marsikdo verjel, da bi bil tega sposoben, je
več kot samo bister domislek: da bi bila namreč mogoča pesem o praz-
nem prostoru. Mislimo na Lukrecove poučne pesmi, vendar zaman;
brez drame atomov bi sicer ostal Epikurjev prazen prostor, toda brez
poučnosti pesmi bi prišlo do odsotnosti jezika. Pesnitev o praznem pro-
storu bi bila na svoj način absolutna knjiga, kajti ničesar ne bi imela reči
o ničemer. Ne da bi se bil Lichtenberg obremenjeval z dokazi, je zapisal:

¹⁷ K. Löwith, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prä-
misse und deren säkulare Konsequenzen*. Heidelberg 1968 (SB der Heidelberger Akademie
der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1968/1); F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht
die Geschichte*, Freiburg 1976.

»Mislim, da bi bila pesem o praznem prostoru zmožna velike vzvišenosti. Tako mislim po vsem, kar sem doslej prebral; morda pa tudi moja lastna dispozicija kaj prispeva k temu.«¹⁸ Zelo daleč od vsakršnih estetskih teorij ostaja naslednja, pretežno psihološko mišljena zabeležba: »O lastni mikavnosti, katere vezana knjiga ima bel papir.« Kot pogosto si Lichtenberg tudi tu pomaga s seksualno metaforo, da bi tako ponazoril tisto, kar ima pred očmi: »Papir, ki še ni izgubil svoje deviškosti in ki se še ponaša z barvo nedolžnosti, je vedno boljši kot rabljen papir.«¹⁹ Če ne sodelujemo pri induciranjem obratu, vidimo, kako blizu je Lichtenberg prišel ugotovitvi, da je prikaz možnosti močnejši od vsakega golega namigovanja na resničnost.

Knjiga nepopisanih listov identificira avtorja z njegovimi bralci, ker tako ostane na obeh straneh možno vse. Odprto vprašanje, ali bosta ta ali oni dorasla izzivu, ki leži v belem papirju, ima samo stranski pomen faktičnega obrobnege pogoja. Dokler ne uporabimo horizonta možnega, obstaja absolutna potenca dalje, in zdi se, da vso moč domišljije koncentrira v tistem, kar bi lahko bilo; zraven spada ravno to, da tisto nikoli ne sme obstajati, ker bi sicer izgubilo svoj učinek. To nasprotje Lichtenberga več ne vznemirja. Nedolžnost je pri njem samo pogoj za možnost razdevičenja; izgube potence ali domišljije se ne boji.

Prevara, ki jo je zapustila romantika, pa obstaja prav v tem, da je hotela polastiti se »stvari na sebi« same: stvari v popolni neposrednosti – pri tem pa v roki držati in obdržati knjigo, v skrajnem primeru edino, ki naj bi postala stvar sama. Če v stiski zaradi »čistosti« tega, kar bi v knjigi lahko bilo ali moralo biti, končno ni v njej ničesar ali pa je le nekaj o niču, je to samo razodetje brezperspektivnosti. Kolikor je poenostavitev predmeta uspela, je na njegovo mesto stopilo tisto, kar vsaj od Kanta naprej ni mogel biti noben predmet več: svet.

Pohlep po svetu se je lahko izrazil z zaničevanjem predmeta. Svet je nabrekli od praznega prostora in pičlosti snovi v njem; to si je možno še enkrat misliti stopnjevano s prezirljivostjo nasproti tistemu, kar je preostalo. Samo z oblastjo nad negacijo lahko »berljivost« sveta obstaja še naprej. Še več: knjiga o ničemer je popolnoma avtarkična knjiga; ne potrebuje ničesar drugega kot samo sebe. Je namreč *goli* pomen. Tu je opazna navezava na metaforiko sveta kot knjige: če je bil svet sporočilo stvarnika svojim stvorom, je morala izguba te funkcije zapustiti izpraznjeno kretnjo pomena, svet kot knjigo o ničemer. V tem je bila potem zamenljivost samostalniških predikatov. Če je bil svet knjiga, je bila lahko tudi knjiga svet: »Hic liber est mundus.« Ta »elegantni obrat«, košček baročne manire, je zasledil E. R. Curtius pri epigramatiku Johnu

¹⁸ Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, edd. J. C. Lichtenberg/F. Kreis, Göttingen 1900/06, II 345.

¹⁹ Lichtenberg, *Sudelbücher* F 513 (1776 do 1779); *Schriften und Briefe*, ed. W. Promies, I 531.

Owenu, kasneje pa tudi D. Čiževski pri nekem »mojstru malih form« ukrajinskega baročnega pesništva.²⁰

Flaubertova mogočna fantazmagorija o Svetem Antonu se zdi vse prej kot knjiga o ničemer; toda približuje se ji mnogo bolj kot bi bilo pričakovati spričo dejstva, da je Flaubert vanjo vpletel svoje zapiske o cerkvenih in krivoverskih zgodbah, o foliantih in Creuzerjevi *Mitologiji*. Vse to kot »predmet« izgine zato, da bi se pojavile vizije, ki jih pogojuje tako nič egipčanskih puščav kot tudi tista eremitska knjiga, iz katere se zdi, da izvirajo. Enciklopedično in biblijsko, nasprotna pola zgodovine metafore, sta drug drugega povzdignila. Michel Foucault je podal eno najbolj jedrnatih formul za načeto utemeljenost sveta v tej Flaubertovi knjigi: »Imaginarno biva med knjigo in lučjo.«²¹

Flaubertova gnostična Walpurgina noč je knjiga knjig že zato, ker zahteva sterilnost puščave kot obrambo proti vsaki kontaminaciji, ki bi jo povzročila narava. Ali drugače: s tekmovalnostjo knjig je svet denaturiran v golo naravo. Vse ustvarjeno je izčrpano, odkar je začelo služiti ustvarjanju sveta knjige. »Skušnja Svetega Antona obstaja samo v nekem posebnem fundamentalnem razmerju do knjig,« je knjiga sama, »v kateri gre za fikcijo knjig«.

Zdaj vem, kaj je treba storiti, piše Flaubert po prvi delovni fazi pisanja *Svetega Antona*; ta naj bi bil takšen poskus kot poprej *Vzgoja srca*. Toda takšne omame stila, kot jo je doživel ravnokar, ne bo nikoli več doživel. »Kakšen pisatelj bi vendar bil,« zakliče, »če bi pisal v stilu, katerega ideja mi lebdi pred očmi.«²² Vsota estetskih samospoznanj je tu, vidna postane v pismu Louisi Colet: »Kar se mi zdi lepo in kar bi rad napravil, je knjiga o ničemer, knjiga brez zunanje vezave, ki bi obstajala le s pomočjo notranje moči svojega stila, tako kot se Zemlja drži v zraku, ne da bi se na karkoli opirala; knjiga, ki ne bi imela skoraj nobenega sižeja, ali pa bi bil pri njej siže skorajda neviden, če je to mogoče.« Mnenja je, da v tej smeri umetnosti leži tisto, kar bi lahko bilo izvleček *Svetega Antona*.

Na prvi pogled priča vse proti temu, še zlasti pa prenapolnjenost in zasičenost s podobami, snovjo in doksografijo. Toda na drugi pogled je to kultura nerealnosti, ki rezultat vendarle upravičuje nasproti vsakršnemu videzu: poslednje potrjevanje puščave, praznega prostora, knjige.

Snov *Skušnje* je Flauberta zaposlovala več kot četrto stoletja. Naj-

²⁰ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, 324. – D. Čiževski, *Das Buch als Symbol des Kosmos*, v: *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slawisch-westlichen literarischen Beziehungen*. 's – Gravenhage 1956, 95. Iz zahodni metaforični tradiciji neznanih variant moramo navesti vsaj en epigram poljskega baročnega pesnika Wacława Potockega, ki pravi, kdo sploh še bere knjigo sveta z zelenimi platnicami: »Čas je bralec te knjige.« (93)

²¹ M. Foucault, sklepna beseda k Flaubertovi *Skušnji sv. Antona*. Frankfurt 1966, 217–251.

²² Flaubert Louisi Colet, 16. januarja 1852 (*Briefe*, nemški prevod H. Scheffla, 179–184).

prej se je je lotil leta 1849, nato pa znova 1856 in 1872. Tudi to je bil pojav pustinje, fatamorgana knjige, po kateri je hrepenel, ki pa se mu je vedno znova izmuznila.

Preizkus vsemogočnosti absolutne knjige je izginotje dvojnosti med bralcem in knjigo, izgubljanje enega v drugem. Gre za novo obliko preobrazbe. Flaubert je sicer prerokoval, da bo literatura vse bolj in bolj prevzemala poteze znanosti;²³ toda sam je napisal *Bouvard et Pécuchet*, svoje zadnje delo, kot paradijo na to prerokbo. Ali lahko rečemo, da se je ideja o absolutni knjigi izrodila že tu?

Ne, ta ideja še ni v slepi ulici. Če drži, da je Flaubert s svojim *Svetim Antonom* ustvaril »prvo literarno delo, ki ima mesto edino in samo v okrožju knjig«, potem se vse to še stopnjuje v Mallarméjevi konceptiji, ki nosi atributov prost, gol naslov *Le Livre*, ki je zaznamovan samo z določenostjo člena.

Če je Pascal govoril o bojaznih pred prazno neskončnostjo univerzuma, Lichtenberg pa o vzvišenosti pesnjenja o praznem prostoru, bo našel Mallarmé v praznini svoj najvažnejši estetski atribut: določilo čistosti.

Takšna mora biti »Knjiga«, kakršno je imel v mislih Mallarmé. Leta 1867, še pet let, preden je Flaubert tretjič položil roko na *Skušnjavo*, je Mallarmé pisal nekemu prijatelju s psevdonimom Jean Lahor – to je bil pesnikujoči zdravnik Henri Cazalis, ki je gojil poezijo, navdihnjeno s Schopenhauerjem in nirvano: »Razumeti moraš, da sem doumel idejo univerzuma s pomočjo enega in edinega občutka (in da sem prisiljen svoje možgane prepustiti občutku absolutne praznine, da bi tako obvaroval neizrekljivo zaznavo čistega nič) ... Naletel sem na dve brezni, ki me spravljata v obup. Eno od njiju je nič.«²⁴ Šele tri desetletja pozneje, v dekadenci opotekavici iztekajočega se stoletja, je izšlo njegovo zadnje delo: *Un Coup de dés* v reviji *Cosmopolis*; zasnovano je bilo adekvatno temu obupu pred ničem, medtem ko je absolutno prestavljalo v nič.²⁵ Za to pesem v prozi imamo s strani recepcijske estetike tako nujno zaželeno kot tudi v glavnem pogrešano pričo prvega trenutka. Valéryju je zelo veliko pomenilo to, da je bil prvi človek, ki je dobil v roke to izredno delo. Zapisal si je celo datum, ko mu je Mallarmé pokazal svoje poskusne zapiske in ga vprašal: »Ne trouvez-vous pas que

²³ Flaubert Louisi Colet, 6. aprila 1853 (*Briefe*, 248).

²⁴ M. Kesting, *Der Schrecken der Leere. Zur Metaphorik der Farbe Weiss bei Poe, Melville und Mallarmé. V: Entdeckung und Destruktion. Zur Strukturumwandlung der Künste*. München 1970, 94–119. Tu začrtana in v citatu iz Cazalisovega pisma kulminirajoča linija vodi od belega kita pri Melvillu, preko bele Antarktike Arthurja Gordona Pyma pri Poeju, do meta kocke pri Mallarméjevem ladjelomu; število pik na kocki povezuje praznino in absolutnost. V tej podobi naj bi Mallarmé našel eno od »Allégories somptueuses du Néant«, o kateri je v nekem drugem pismu iz tega časa Villiersu de l'Isle-Adamu izrazil namero, da bi napisal knjigo.

²⁵ Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (*Œuvres complètes*, edd. H. Mondor/G. Jean-Aubry, Paris 1945, 453–477).

c'est un acte de démente? « To je bilo 30. marca 1897. Valéry je opisal delovanje tega vpogleda in prvega Mallarméjevega predavanja, celo reakcijo tega delovanja na avtorja samega: brez začudenja je opazil svojo lastno začudenost.

To, o čemer je pisal Valéry, je trenutek preobrazbe nekega kosa papirja v kozmično vizijo. Podobno kot se Faust zastrmi v znak makrokozmosa, se potopi Valéry v magično konstelacijo besedila: »Bilo je, kot da bi prvič v prostoru ugledal trdno obliko neke misli. Tu je resnično spregovorilo 'razsežno', sanjalo je, prihajalo je na dan z oblikami, rojenimi v čas. Pričakovanje, dvom, zbiranje, vse to je postalo vidna stvar. S čutom obraza sem otipal telesne premore molka.«²⁶ Da bi cenili pomen prizora in avtentičnega poročanja o njem, si moramo priklicati v spomin, da ni izšlo nič od nameravane Mallarméjeve izdaje *Coup de dés*.

Najbrž bo v tej posebni dvojnosti zadnjih srečanj z Mallarméjem vzrok za to, da je minilo več kot četrto stoletje, preden je Valéry izdal svoje spomine nanj. Kot je to pogosto pri njem, je bila potrebna sila nekega povoda, nekega neizogibnega izziva: ko naj bi postavili *Coup de dés* na oder, je nastopil Mallarméjev izvrševalec oporoke in se pri tem znašel v stiski zaradi odsotne avtoritete. Ideja dramatizacije ni mogla biti tako daleč; toda Valéry je vedel več o avtorjevih namenih in jih je zdaj, februarja 1920, tudi obelodanil. Kdor bi bil priča temu (to je pomen Valéryjevih izjav), kako je pesnik vse zvedel na akt branja, na preboj gole vrstične slike, na odpravo linearnega zaporedja, ki ga določa jezik, bi nedopustnost vzratnega prenosa v časovno formo teatralne scene mogel občutiti samo kot tako nespodobno, kot jo je občutil upravljalec z Mallarméjevo dediščino.

Nezmožnost gledališke predstavitve pesmi temelji na tem, da bi morala vsaka drugačna zgradba, ki bi se razlikovala od ugledane berlji-vosti, poljubno prekrti in izpolniti prepad belega nič, iznad katerega se vzdiguje besedilo v svoji dejanskosti, kot met kocke iz ladjeloma. Obelodanjanje, osvetljevanje absolutne dejanskosti zahteva belino papirja, da bi tako nastalo tisto, kar je na njem natisnjeno v razdelitvi gole odločitve volje, »comme des êtres, tout environnés de leur néant rendu sensible«. Primerjava gre od tiskovne slike k zvezdnatemu nebu, v katerega vtisu se enakomerno povezujea naključnost in dokončnost.²⁷

Za Valéryja in pred njegovimi očmi se je zgodilo nekaj, za kar dotlej

²⁶ Valéry, *Variété II*. Paris 1929. (Œuvres, ed. J. Hytier, I 624); nem. prevod K. Vossler, *Mallarmé und die Seinen* (1938). V: *Aus der romanischen Welt II*. Leipzig 1940, 30. Vossler opozarja na Mallarméjevo občudovanje Wagnerja: hotel je posnemati učinek njegovih sakralnih igrice z *Gesamtkunstwerk*om, pri čemer je bralcu ponudil tudi optično uprizoritev besedila.

²⁷ Valéry, *Le coup de dés. Lettre au Directeur des Marges* (Œuvres, I 624): »...là, sur le papier même, je ne sais quelle scintillation de derniers astres tremblait infiniment pure dans

nihče ne bi mislil, da bi se utegnilo zgoditi, pa tudi po tem ni bilo videti le kot izbira z repertoarja možnosti: nekdo je hotel dati vidni podobi svojega besedila isti pomen in učinek, kot naj bi ga besedilo samo vsebovalo s tem, o čemer je pripovedovalo.²⁸ To je bilo kot povratek k začetkom metafore, k razvitemu knjižnemu zvitku nebesnega svoda z zvezdnimi znamenji, ki naj bi se znova zvil ob sodnem dnevu.²⁹

Izbral in spremno opombo napisal

Vid Snoj,

prevedel Aleš Kordiš

Hans Blumenberg s knjigo *Die Lesbarkeit der Welt* (1986), iz katere so v nekoliko skrajšani in prirejeni obliki prevedena tri poglavja, dovršuje projekt »metaforologije«, ki ga je že leta 1958 predložil komisiji nemške raziskovalne skupnosti za zgodovino pojmov (predsedoval ji je H. G. Gadamer). Tedaj so ga zanimala zlasti organske in mehanske metafore, ki se pojavljajo v ozadju pojmovnih konstrukcij, s katerimi je moderna naravoslovna znanost izdelovala svojo podobo sveta. Nato pa je pozornost usmeril prav na naravoslovni pojem sveta, v katerem je odkril plasti tradicionalne metaforike: metafora knjige, navzoča že v *Bibliji*, predpostavlja berljivost, ki za moderno naravoslovje zastopa možnost izkustva sveta. Enačenje sveta oziroma narave s knjigo se prvikrat pojavi pri Avguštinu, ko je bila gnoza že v zatonu in hkrati z njo odvrnjena tudi nevarnost ontološkega dualizma, tako da je bilo mogoče obe knjigi, knjigo razodetja in knjigo sveta, brez omahovanja pripisati istemu avtorju, krščanskemu Bogu. Blumenberg nato sledi knjižni metaforiki skozi sholastiko, prek modernega naravoslovja, do razsvetljenstva, romantike in preloma v 20. stoletje, kjer pritegne v obravnavo tudi refleksijo o literaturi in literaturo samo, v kateri pride do inverzije prvotne metafore z neodvrnljivimi ontološkimi posledicami. Blumenberg na ta način s sintetičnim zgodovinskim prikazom povzame, razširi in dovrši pionirsko delo, ki ga je na tem metaforološkem področju začel E. R. Curtius s študijo *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur* (1942), vključeno v knjigo *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948).

le même vide interconscient où, comme une matière de nouvelle espèce, distribuée en amas, en trainées, en systèmes, coexistait la Parole!»

²⁸ Valéry, *Dernière Visite à Mallarmé*. 1923 (Œuvres, I, 630–633): »Nul encore n'avait entrepris, ni rêvé d'entreprendre, de donner à la figure d'un texte une signification et une action comparables à celles du texte même.«

²⁹ Primerjaj Izaija 34,4: »Izgine vsa nebeška vojska, nebo se zvije kakor knjiga.« – Op. ur.